

ESEURI SOCIOLOGICE

I

Copertă: Vasili Kandinski, Kleine Welten I
Grafică, DTP: Victor Ungurean

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
UNGUREAN, ȘTEFAN

Eseuri sociologice / Ștefan Ungurean. - Ghimbav : Art Soleil,
2022

2 vol.

ISBN 978-606-95204-3-7

Vol. 1. - 2022. - Conține bibliografie. - Index. - ISBN
978-606-95204-4-4

Ștefan Ungurean

Eseuri sociologice

Volumul I

Editura Art Soleil
2022

Această carte a fost publicată grație altruismului și
mărinimiei domnului **Mircea Ciupe**

și a susținerii generoase manifestate de TEMAD GROUP,
prin fondator **Florin Madar.**

*Copiilor mei,
Ștefan-Octavian și
Victor-Iuliu*

O secvență biografică

„Nădejdea s-a dat numai pentru cei deznădăjduiți”

Walter Benjamin

Există două feluri de autobiografii, o biografie în care autorul se prezintă drept o „victimă” care a fost obligată să facă ceea ce i s-a cerut (în cazul în care în contabilitate intră nerealizările), „devenirea lumii” înăbușind caracterul, și o alta, când reușitele „bat” nereușitele, în care cel în cauză se prezintă drept „teroristul” care a ținut în captivitate contextul, destinul fiind „opera” caracterului său. Sociologic vorbind, lucrurile arată cam cum le spune Bauman, când enunță posibilitatea creării unei fisuri *„între individualitatea ca destin și individualitatea ca aptitudine practică și realistă pentru autoafirmare”* (1).

Cu alte cuvinte, ar fi vorba de două posibilități, una fiind o orientare spre obiectivism, în care vorbim de un om ce trăiește într-o societate „închisă”, și alta despre individualism, adică despre un om în stare să dea un sens vieții sale, fiind capabil de finalitate. Am fost oare un spirit modern, în sensul în care vorbește Foucault, adică să te iei pe tine însuși drept țintă a unei elaborări complicate și dure? Puteai face acest lucru în condițiile Vechiului Regim? Oare totul a depins de felul meu de a fi?

Psihologic, faptele se prezintă în altă lumină, anume capacitatea de a spune o poveste despre tine, o poveste prin care să aduni laolaltă trăiri dobândite prin experiențe, întâlniri cu oameni, sau cărți, sau filme, sau piese de teatru,

sau întâmplări, pe care să le assemblezi apoi astfel încât ele să constituie substanța unei narațiuni, povestea devenirii sinelui, spre un final previzibil, unul despre care vorbește Borges în „Elogiul umbrei”: „*La vârsta mea orice faptă este o aventură/ ce se învecinează cu noaptea*”, noapte înseamnă moarte, moartea văzută ca o iluminare: „*Curând voi ști cine sunt*” (2). Aceasta este de fapt ultima răsplată, căci, după cum o spune Walter Benjamin „*pentru cineva care nu mai poate avea o experiență nu există consolare*” (3).

Și apoi, conștiința că pe măsura scrierii ești în permanență amenințat de tânguire, să ajungi să crezi că totul ar fi putut lua altă turnură și ai fi fost fericit. Ca atare, cu fiecare secvență decisivă din Bildungsromanul existențial, ai fi tentat să crezi că lucrurile ar fi fost altfel și mai bine, dacă ai fi mers pe alt drum, și de-aici investigarea deciziilor fatale, cele care au schimbat direcția vieții și prin ele, viața însăși.

În vacanța de primăvară din ultimul an Paul m-a invitat la Oradea, să lucrăm la „stat”. Locuiam într-o garsonieră, așezați la aceeași masă, față în față, el cu Durkheim, eu cu Marcuse. Ne mai opream din lectură ca să ne împărtășim bucuriile a ceea ce descopeream.

La întoarcere, în tren, Paul m-a întrebat cum îmi văd viitorul. Mi-am mărturisit dorințele: profesor de „sociale” la un liceu de fete, să cunosc limba germană, să învăț a schia și a cânta la pian. După cum se vede, era multă „profesie” în proiectul meu de viață! Eram departe de ce credea bunică-mea când babele din sat o întrebau: „Ce o să iasă din facultate băiatul Frasânii?”, la care ea le răspundea, de parcă ar fi auzit vreodată de Foucault: „Ce să iasă, cerșetor științific!”

Până una-alta, nu cred că l-am surprins cu ceva pe Paul, nici măcar cu ideea de pian, căci pe el l-am invitat la

un concert aniversar de la „Ateneul Român”, cu o personalitate a muzicii simfonice, Valentin Gheorghiu, în prim-plan și cu el fusesem la conferințele de la „Conservator”, despre muzica din Evul Mediu timpuriu, construite pe principiul dialogului dintre Zoe Dumitrescu Bușulenga și George Bălan, într-un amfiteatru mai degrabă gol, noi doi, studenți la sociologie, care nu pricepeam nimic, dar nimic, din ce se vorbea pe scenă. Din încăpățănare, am rămas până la final, ca să ne arătăm nouă înșine că nu ne este frică de cultură și că sociologia din noi nu se dă bătută nici în circumstanțe atât de vitrege pentru creierul nostru.

Am absolvit o facultate dominată de un discurs al determinismului, o întreagă teologie a praxisului, iar eu mă plasam invers, ca unul care credea, în cel mai pur stil de cowboy al idealismului, că terminarea facultății înseamnă începutul realizării eului, adică a fi capabil de a sparge orice gard, prin gard neînțelegându-se nicidecum obstacolele în realizarea vocației profesionale, nu sunt foarte sigur că am auzit de acest concept pe-atunci. După mult timp mi-am dat seama că la problema ordinii sociale răspundeam printr-o subiectivitate care nu avea legătură cu principalele mecanisme de reproducere a respectivei ordini sociale. La prima vedere bănuiesc că păream ciudat.

La repartiție Paul a insistat să mergem împreună la Galați. Invitația o vedeam drept o prelungire a studenției, căci cu el făcusem Apusenii și cu el evadasem patru ani din realitate, stând prin bibliotecile capitalei, de luni până sâmbătă seara. Credeam, fără să știu că o spusese Borges înaintea mea, că raiul este o imensă bibliotecă. Fusesem în Galați, orașul nu se potrivea așteptărilor mele. Am refuzat amăgirea. Am intrat într-o altă ecuație întrucât Ana, care era înaintea mea pe listă la alegerea viitorului, s-a îndreptat spre Constanța. De multe ori am reflectat la această re-

alitate, anume că destinul meu s-a construit prin decizia fatidică a altei persoane, cu care nu am împărțit niciodată nimic! Repartiția guvernamentală a posturilor crea interdependență, noi nefiind conștienți de ea decât la absolvire. În plus, nu eu „colonizam” viitorul, viitorul mă „coloniza” pe mine, deci neavând puțința de a ști la ce mă pot aștepta.

Acest mecanism ilustrează într-o anumită măsură specificul libertății de alegere în Vechiul Regim. Opțiunile existau, dar nu știai ce se întâmplă la capătul unei decizii. Cu alte cuvinte, aveai o anume libertate, dar nu aveai putere, în sensul în care definește puterea: *„Puterea unui om, în sens universal, este același lucru cu mijloacele sale prezente, pentru obținerea unui bine viitor întrezărit”* (4). La capătul opțiunii tale nu se întrezărea niciun „bine viitor” și nici nu puteai anticipa care sunt mijloacele care ar exista la fața locului, pe scurt, nu aveai nicio putere. De unde și paradoxul: siguranța că vei avea un loc de muncă obținută prin repartitie se asocia cu o mare incertitudine și o lipsă de putere.

În iulie s-a însurat Dorin. La nuntă am fost împreună cu Ivan, cel care și astăzi, când îl întâlnesc, mă impresionează prin felul lui de a fi. Tot el a fost acela care m-a însoțit frecvent la filmele pe care le vizionam la cinemateca din Piața Palatului. Cu ei împărțisem trei ani aceeași cameră din cămin.

Când începea câte o horă, unde eu eram lemn de tă-mâie, ieșeam în grădină și mă sărutam cu o verișoară de-a miresei. I-am căzut cu tronc. Nu mai țin minte cum o che-ma, mi-a rămas în minte că era blondă și dornică de sărutat, ca și mine, altminteri. Pesemne că se gândea că nu mai pupă ea o altă ocazie în viață să se sărute cu un sociolog! N-am cerut adresa, nu i-am lăsat adresa, pentru că eu nu aveam un loc căruia să-i spun domiciliu.

Acel moment a fost ultimul în care l-am mai văzut pe Dorin. Nunta a reprezentat sfârșitul visului. Dorin fost cel mai vesel dintre noi toți, aducea cu celebrul diacon care trăgea cu pușca în ciorile de pe turla bisericii, dar și cu „grecul”, și el intrat în istoria literaturii, care-și pierdea timpul prin berării, pe jumătate hâtru, pe jumătate șiret și apoi mergea acasă să scrie tot ce văzuse. Seară de seară, de la nouă până la două, aveam parte de spectacolul magistral pus în scenă și interpretat de Dorin, amestec de politic, istorie, fotbal, amintiri, întâmplări și mult pocher, o magie care a durat toată facultatea și în care am intrat cu toții, de bună voie, pentru că însemna libertate. Inefabil. Doamne, cât am mai râs!

Atrăgea ca un magnet, era fabulos. Împreună ne lăsam fascinați de fotbalistul genial al acelor vremuri, bătând stadioanele, cu el am cunoscut lumea din „bombele” de la „Gara de Nord” și imoralitățile sacrificate pe altarul zeului, jocul acela american care arată că în viață poți câștiga prin simulare și prin disimulare, pe care le „purificam” apoi la „Budapesta”, celebrul restaurant al acelor vremuri. Ne permiteam, nu?

Sensibil, ne purta de grijă, văzuse multe în viață, suferise, rămăsese orfan de ambii părinți de timpuriu. La început de an își cumpăra un costum elegant, din ajutoarele sociale pe care le primea de la regim, care se transforma lent, dar sigur, în ținută de casă, pentru a sfârși drept pijama. Această dezordine fundamentală era recunoscută, asumată, era o alternativă plauzibilă, incontrollabilă și de iertat, pentru că era naturală și ciclică. Lucrurile se ordonau după un alt algoritm decât al lui și-l dominau, căci avea o neîndemânare absolută și ireparabilă în raport cu ele și atunci căuta răscumpărarea, legătura cu celălalt și umorul din cuvânt, nu apuca să te dumirești ce a vrut să

spună, că primeai și interpretarea, ca să nu te chinui prea mult căutând înțelesul.

Sesiunea însemna claustrare, decretarea zilei ca fiind noapte și a nopții ca fiind zi, somn și lectură, douăzeci și patru de ore din douăzeci și patru, timp de o lună și hazul nebun și infinit, când îți reproducea ce înțelegea din cursuri.

Ne demonstra apoi că toată cunoașterea nu valorează mai nimic, dacă nu poți înfăptui ceva, de parcă i-ar fi știut afirmația lui Marx, cum că filosofia este în raport cu realitatea precum onania în raport cu sexul. Avea simțul puterii și în timp ce noi o teoretizam, el știa să o folosească.

Și mai era ceva care ne unea, nu doar prin similitudine, faptul că nu aveam iubite.

Avea ideal. Ajunsese manager, urma să-și termine doctoratul și îmi trimitea cărți de vizită, semn că nu mai avea timp pentru trecut, mă transformase deja, fără consimțământ, în martorul depășirii lui. La muncă i se spunea „Mareșalul”, aluzie totală la speranță și dreptate.

La schimbarea mileniului, s-a oprit brusc din drum, iar cea care l-a trădat și a refuzat să meargă mai departe, a fost chiar mintea lui sclipitoare. De-atunci mă tot întreb dacă nu cumva, celui care a reprezentat spiritul studenției mele, i-a fost refuzat dreptul la un plus de viață, ca pedeapsă pentru că a îndrăznit să creadă că deține secretul „bucuriei de a trăi”.

După nuntă am plecat direct la Brașov, pe repartiție era scris Institutul „Proiect”. Alesesem orașul, nicidecum proiectarea. În primăvara ultimului an, aterizam, împreună cu prietenii, pentru prima dată în Brașov, ca suporter al Sportului Studențesc. Noaptea de dinaintea plecării a fost dedicată pocherului. Cazinoul a fost, ca întotdeauna, camera în care îmi duceam zilele. Eu nu practicam acest

„sport” care, prin comparație cu tarocul (moștenirea ludică din familie și pe care l-am învățat odată cu alfabetul), îmi apărea a fi un joc de golani cu ștaif. Dacă la asta mai adaugi măsluirea cărților plus scenografia care era pusă în funcțiune pentru „dezbrăcarea” invitatului, ai în față un întreg, pe cât de plin de haz, pe atât de dezamăgitor etic. Întrucât patul îmi era ocupat de „oaspeți”, încercam, lupându-mă cu somnul, să citesc la lumina chioară de pe culoar. Îmi alegeam cărți pline de farmec, de una am fost tare „îndrăgostit”, este vorba de *„Viața și opiniile lui Zacharias Lichter”* a lui Matei Călinescu.

De noțiunea de „păcat” nu auzisem încă, astfel că trăiam în sfera dreptului natural, în care nu contează ce mijloace folosești pentru atingerea scopului. Nu citisem un rând din Biblie, la slujbe nu am mers niciodată în timpul facultății, nu le vedeam rostul și eram și obosit. Seara zilei de sâmbătă o dedicam fie bibliotecii de stat, ce era deschisă până la zece înspre noapte, fie cinemateciei, fie teatrului, iar dacă nu era nici una din astea, pierdeam vremea cu Dorin prin speluncile din cartier, în căutarea spiritului revoluționar pierdut al clasei muncitoare.

Când am ajuns la Brașov mi-am încredințat geamantanul cefereului. Am întrebat unde este institutul „Proiect”. Clădire relativ nouă, opt nivele, în expresia unui arhitect, o coajă de „Corbusier”, două lifturi, scările în lateral care erau legate între ele prin coridoare, aceeași matrice pe care o vezi la spitale și școli, într-o logică foucauldiană, o sinteză între cazarma militară și închisoare. Se potrivea perfect cu ce era în interior. Avea o vechime de vreo douăzeci de ani, oamenii se cunoșteau între ei, nu doar la nivel de colectiv.

Cei de la personal și de la conducere știau că va veni un sociolog, cei de la „Sistematizare” nu aveau habar. Erau în jur de șaispe oameni, cinci arhitecți, o economistă, o geografă, un inginer, restul desenatori și tehnicieni. Șeful era arhitect. Locul era acceptabil ca spațiu, la ultimul nivel, priveliște atrăgătoare. Vara, după orele două, bătea soarele și ne cam uscam. Cu mine a venit și Viorel, conductor-arhitect. Un om cu o inimă de aur, Viorel ăsta! Simțind și văzând cât eram de necăjit, împărțea cu mine din ce îi aducea maică-sa de mâncare de-acasă, de la Bușteni.

Cazarea mi-a fost asigurată de angajator, un loc într-un apartament nedecomandat, două camere. Aia mai vechi, trei la număr stăteau în dormitor, ăștia alți în sufragerie, adică Loți, un ungur aparte, pentru că avea umor și se persifla mereu, eu și Liviu, un conductor-arhitect cu nevastă-sa, ei doi într-un pat. În primele nopți am trăit cu spaima să nu care cumva să se apuce să facă dragoste. Nu a fost cazul. Cuvântul de ordine era discreția, în toată gama intimității, îmbrăcatul și dezbrăcatul, într-un spațiu care era mai degrabă public decât privat. Apucam să mă spăl pe față și rapid o luam spre muncă, să folosesc toaleta conducerii, din motive de igienă. Dacă nici la direcțiune nu era curat, unde să fie? Nu am fost văzut niciodată.

Am fost acceptat fără probleme, am primit un loc al unui proiectant aflat în concediu și mi s-a dat să citesc un studiu despre urbanizare și industrializare în zona Brașovului, autori Pompiliu Grigorescu și Petre Cristea. Nu pricepeam mai nimic, nu cunoșteam orașul, nu știam cu ce se „mănâncă” sociologia industrială, urbanismul. Am conștientizat rapid că eram mai puțin competent decât un desenator, deși aveam salariul mai mare. Am înțeles că nu pot sta degeaba, am acceptat rapid să colorez planșe, să merg cu hârtiile, de obținut aprobări, de dus planuri, de

adus planuri de la alte specializări. Căutam să mă fac permanent util! Eram atent dacă cineva avea nevoie de vreun ajutor. Nu am refuzat niciodată vreo rugămințe. Această experiență a devenit sfatul pe care-l dau celor care se angajează prima dată: să fie săritori, să arate bunăvoință, să nu considere o înjosire dacă trebuie să pună mâna la treabă!

Dar mai este ceva de spus aici. Prin repartitie guvernamentală, statul le indica celor din subordine că au nevoie de un om și le impunea acceptarea acestuia. Totul deriva dintr-un principiu constitutiv al Vechiului Regim, anume că nu trebuie să existe un om fără un loc de muncă. Complicațiile apăreau, însă, când vorbim de producție sau de proiectare. Abia prin lectura lui Max Weber cu privire la grupuri am reușit, la ani distanță, să înțeleg problema: *„Dacă participanții se așteaptă ca admiterea altora să conducă la îmbunătățirea situației lor, o îmbunătățire în grad, fel, în securitate sau în valoarea satisfacției, interesele lor vor fi de a ține relația deschisă”* (5).

În situația dată nu conta cum arăta realitatea trăită de cei de jos sau dacă situația citită în termenii creșterii sarcinii de muncă solicita încă un angajat. Asta explică mecanismul „negației” care însoțea repartitia. Or, negația ducea lucrurile în sfera aranjamentelor personale. Ca atare, principiul meritocrației care se încerca a se impune prin sistemul de repartitie era modificat de acest mecanism relațional. La limită, am putea consemna „înfrângerea” birocrației de către familie, pe scurt, corupție. Ca să nu mai spunem că principiul comunist, niciun om fără un loc de muncă, ducea la presiuni de creare a unor locuri de muncă care nu aveau legătură cu nevoile impuse de reproducerea economică sau cu micșorarea costurilor aparatului de stat.

Am lucrat la „Proiect Brașov” șapte ani, ani ce m-au marcat profund. Din bucuria pe care am trăit-o în stu-

denție nu a rămas mai nimic. Am fost martor la trei sinucideri. Așa am ajuns să înțeleg cumva propoziția aceea a lui Camus, dintr-o carte citită ca student, dar căreia până atunci nu-i conștientizasem semnificația „*Nu există decât o problemă cu adevărat importantă: sinuciderea. A hotărî dacă viața merită sau nu a fi trăită înseamnă a răspunde la problema fundamentală a filosofiei*” (6). Așa am ajuns să învăț un lucru, că sinuciderea nu este un fapt aflat la extremitatea cealaltă a lucrurilor, nu este exteriorul lor, ci că ea este lângă tine. Și prin exemplul pe care-l dă și-l trăiești, ea intră în tine. Acolo, în tine, se duce bătălia pentru a fi sau a nu mai fi. Viața nu este un dat, ci rezultatul acestei bătălii, expresia coliziunii frontale dintre sistemele de valori. Iar dacă simți că vei pierde această bătălie, știi că îți rămâne ea, Suverana fără Dumnezeu, la care recurge generalul, când îi este făcută praf armata pe câmpul de luptă, iar soarele întârzie să apară. Că nu doar Soarele depinde de noi, cum o spune Nietzsche, „*Tu, astru mare, oare ce-ai rămâne din fericirea ta, dacă nu ne-ai avea pe noi, ăștia, pe care-i luminezi!*” (7), ci și noi suntem legați de el, într-o disimetrie care nu ne avantajează.

Primul care și-a luat viața a fost un arhitect în jur de patruzeci de ani. Divorțat, cu un copil, venea des la noi, în colectiv, la Bubu, colegul din spatele meu. Împreună puseseră la cale o metodă de a identifica numerele care urmau să fie câștigătoare la loto. O țacăneală! Au început prin a reface istoricul extragerilor loto cu nu știu câți ani în urmă. Acestor frecvențe simple le-au urmat analizele complexe: secvențele de două numere cel mai des extrase, apoi de trei, apoi de patru numere, apoi numere care apar cel mai puțin, apoi numere care se „urăsc” și care nicio dată nu vor fi împreună, apoi secvențe de două numere care se „urăsc”, și așa mai departe. Pentru cei doi, totul

devenea o piesă de teatru în care numerele erau personaje care interpretau niște roluri. Energia consumată cu aceste analize se întindea pe durata nopților unei săptămâni, așa că cei doi ajunseseră să-și populeze închipuirile cu numere, iar când se întâlneau își destăinuiau reveriile și în loc să joace pe formula rezultată, jucau ce doreau visele, erau reprezentanții lor - visul era clientul -, negociau între ei și pierdeau mereu. Cică în două situații visul i-a trădat, căci dacă ar fi mers pe ce le-a ieșit din calcule, adică pe rațiune, ar fi câștigat.

Ca unul care făcusem în facultate un an de statistică și teoria probabilităților cu o somitate, Virgil Craiu, eram interesat să văd dacă nu mă pot înșuruba în combinație, ei cu practica, eu cu teoria, cea care dă calea spre adevăr, să mă împărtășesc și eu din leacul contra sărăciei.

Totul a durat până în ziua în care arhitectul și-a pus capăt zilelor în ștreangul atârnat de clanța ușii. Cum eram apropiat de ei, asistând la dezbaterile legate de probabilități și statistică, moartea arhitectului m-a apăsât zile între-gi: „*Oare Cum se moare?/ Așa cum cade o căpșună-n apă/ Și vine-un cerb cu botul lui și-o papă? Oare Cum se moare?*”, asta ar fi răspunsul pe care ni-l propune Emil Brumaru.

Nu a trecut mult timp și un tehnician de la „termice” a făcut același lucru. Tocmai divorțase. Se vorbea că s-ar fi apucat și de alcool sau asta fusese motivul divorțului, nici nu are vreo importanță. Soția lucra în institut. Îi surprindeam uneori discutând aprins pe culoar. După sinuciderea fostului soț, o vedeam pe doamna în cauză, stând de vorbă cu colegile. Bănui ce sentiment copleșitor o apăsa!

Apoi s-a sinucis o tânără desenatoare, Brunhilde, nume mitic, predestinat decepției în dragoste. Săsoaică, pistruia-tă, blândă, cu ochi superbi, albaștri și care, atunci când mă întâlnea, se oprea și mă întreba „ce mai faceți?”. Nu avea

prieten. Eu însă aveam o conștiință clară a limitelor, cea pe care o dobândești la concertul de Crăciun de la Biserica Neagră, când îi vezi pe „ceilalți”, reprezentanții unei istorii crepusculare ce țin de o altă lectură, ajunsă arhetipală, iar tu ești fiul nelegitim al mobilității sociale.

Răspunsurile pe care le primeam la atractivitatea pe care o generam fără voie mă tulburau, căci eram foarte lucid cu privire la situația mea. În afară de suflet nu aveam nimic. Mă împotriveam iluziilor născute din dorințe. După plecarea mea din institut, alți doi oameni și-au pus capăt zilelor. De fapt, nu după mult timp, toată acea lume „s-a sinucis”. Vechea ordine socială s-a prăbușit pur și simplu.

Într-un oraș definit prin trecutul său antreprenorial, într-o cultură impregnată de valori materiale, intrat într-un loc de muncă pragmatic, eu nu mă regăseam, eram ființă, dar nu aveam loc, suspendarea pură!

La asta se cuvine să adaug un fapt ce ține de propria biografie. Agamben, plecând de la Aristotel, definește două tipuri de potențe: *„aceea generică, ca atunci când zicem că un copil poate deveni gramatician, strungar sau pilot și ceea efectivă (sau după exis), care îi revine aceluia care are deja în act aceste determinații. În cazul primeia, trecerea la act implică epuizarea sau distrugerea potenței, în cea de-a doua, în schimb, avem mai degrabă o conservare a potenței în act, o potență care se dă ei înseși”* (8). Intuiam că sunt angajamente care te pot zdrobi și angajamente prin care te definești. Eu nu știam ce resurse interioare am, dacă aș fi intrat într-o relație și mă temeam de a nu fi consumat, zdrobit de ea. Am ajuns să văd acest fapt în jurul meu, oameni care s-au prăbușit în căsătorie sau în profesie sau în credință, transformându-le pe toate în moduri ritualice de a fi. Sfârșitul avea să reprezinte singura schimbare esenția-

lă care urma să li întâmple în viață, după o lungă perioadă de așteptare.

Așa am suspendat orice gând legat de asumare. După mulți ani, citind din Martin Buber despre cuvântul fundamental Eu-Tu care „*poate fi rostit numai cu întreaga ființă*” (9) am înțeles că într-adevăr, în acel moment, eu nu puteam rosti cu întreaga ființă cuvântul fundamental „Eu-Tu”. Asta explică de ce nu am dat curs aluziilor, foarte discrete de altfel, ale tinerei săsoaice. Din adolescență dobândisem arta eschivării, de a mă proteja, fără a răni. Când am auzit însă că s-a aruncat de la etajul VII al blocului, am ajuns în câmpul întrebărilor neliniștitoare: port eu vreo vină? Dacă aș fi răspuns „atitudinii”, oare cea în cauză s-ar mai fi sinucis? Nu aveam de unde să știu că există în viață situații de joc de sumă nulă, în care dacă nu faci bine, faci rău.

Am conștientizat de la bun început că între limbajul meu interior și cel solicitat de câștigarea existenței exista o diferență uriașă. La presiunile la care eram supus în acest proces de învățare, răspundeam prin apărarea idolilor din facultate, a lui Marcuse și Erich Fromm, a versurilor de dragoste din „Cantos”-urile lui Ezra Pound și din Robert Desnos, cu al său, „*atât de mult te-am visat*”, a prozatorilor ruși. Nu eram unicul care alesese soluția asta. Când valori și principii învățate, devenite lăuntrice, nu pot fi folosite în practicile reale din viață, asta se numește anomie, după Robert K. Merton. Acolo eram. Și nu eram singurul.

Nu cunosc studiile legate de cuplu și de familie în Vechiul Regim. În acei ani, ca de altfel și în lume, asistam la decuplarea sexului de dragoste. Legea privind interdicția avortului a creat o mare problemă, anume ajungeai să ai familie, sărind din sexualitate, peste iubire, direct în fața ofițerului de stare civilă. Orice atracție biologică amenința

să devină un angajament în fața statului. Să te căsătorești și să faci dragoste cu cineva pe care nu-l iubești, asta se numește viață?

Un regim ateist a ajuns să impună o cerință pe care o promova biserica, aceea a unei sexualități doar cu rost de procreare. Dragostea era văzută în termenii în care o descrie Lawrence, citat de Deleuze și Guattari: *„dintr-un proces, noi am făcut un scop; sfârșitul oricărui proces nu este propria sa continuare la nesfârșit, ci împlinirea sa...Procesul trebuie să tindă spre propria sa împlinire, nu spre cine știe ce oribilă intensificare, spre cine știe ce limită înfiorătoare, unde sufletul și trupul sfârșesc prin a se nimici”* (10). Oare de ce din cele zece cupluri de colegi căsătoriți, după zece ani nu mai „funcționează” decât unul? Și de ce după schimbarea de regim, am asistat la atâtea divorțuri?

Pe acest fond, al muncii care apăsa și al familiei care solicita, au apărut sinuciderile. Erai o firmă care presta o activitate la stat și o altă activitate în sfera privată. Bănuiesc că bărbații care s-au sinucis nu au mai acceptat ideea că trebuie să trăiască doar pentru a munci și au eșuat și în capacitatea de „a fi” în familie. Ca atare, orice defecțiune în suportul relațional îi putea conduce, pe cei sensibili, la disperare. Bănuiesc că fata a făcut-o din motivul că nu credea că cineva o va iubi vreodată. Același gest, motive total opuse. Un numitor comun: absența dragostei. La acești oameni m-am gândit, după ani, când am dat de rândurile scrise de Marx la 1844: *„Dar dacă-l consideri pe om ca om și relația sa cu lumea ca relație umană, vei putea schimba dragostea numai pe dragoste, încrederea numai pe încredere etc. Dacă vrei să te bucuri de artă, trebuie să ai cultură artistică; dacă vrei să exerciți influență asupra altor oameni, trebuie să fii un om cu reală capacitate de stimulare și antrenare. Fiecare din relațiile tale cu omul – și cu natura –*

trebuie să fie o exteriorizare determinată, corespunzătoare obiectului voinței tale, a vieții tale individuale reale. Dacă iubești fără să trezești la rândul tău iubire, adică dacă iubirea ta, ca iubire, nu provoacă sentimentul reciproc, dacă prin manifestarea ta vitală de om care iubește nu reușești să devii om iubit, iubirea ta e neputincioasă, este o nefericire” (11). Iar sinuciderea nu ar fi decât conștientizarea acestei nefericiri și absența speranței „*într-un pământ al făgăduinței*”, cuvintele îi aparțin lui Camus.

Mulți fiind prinși în același mecanism, nu puteai avea pretenția să fi ajutat. Preoții existau, eu unul nu le vedeam rostul, în afară de prezența lor la înmormântări, nunți și botezuri, iar drumurile către ei erau păzite. Cine să-ți spună că ar fi bine că atunci când intri în depresie să citești „Psalmii”? Cui să împărtășești durerea ce apasă pe suflet?

Programul, de luni până vineri, 7-15.30, sâmbăta, până la 12.30. Pe la unșpe mi se făcea foame și ieșeam să iau o gogoasă, până când portăreasa mi-a spus că nu am voie fără delegație sau bilet de voie. Nu știam, nu fusesem angajat în viața mea nici măcar o oră.

Tanti Didi, arhitecta din spatele meu, a cărei gentilețe nu i-a fost egalată de nimeni vreodată dintre cunoștințele mele, mi-a sugerat că trebuie să vin cu pachet de-acasă. Tot dânsa m-a sfătuit ca niciodată să nu-mi lipsească bradul de Crăciun, adică să aduc sacrul în viața mea, că există așa ceva. Era de origine poloneză și într-o vizită la Cracovia și-a găsit înaintașii trecuți în registrul catedralei catolice din oraș.

Eram necăsătorit. De-atunci mi-am făcut acest obicei pe care-l țin cu sfințenie și astăzi, el îmi reamintește, de fiecare dată, cine m-a învățat, cui îi sunt dator. Eterna urmă a sacrului în viața mea!

De brad se leagă una din întâmplările căreia nici azi nu i-am găsit tâlcul. A fost o perioadă în care tăierea brazilor era interzisă și ajunsese o problemă să faci rost de unul pentru sărbătorirea Crăciunului. Era un 24 decembrie și nu aveam pom și am așteptat căderea întunericului, poate-poate îmi iese în cale vreun vânzător. După vreo două ore de umblat pe la marginile orașului, am renunțat și foarte abătut mă îndreptam spre casă. Era cam nouă seara. Mai aveam de mers vreo 10 minute până la garsoniera în care locuiam când, în dreptul meu, se oprește o mașină care îmi oferă spre cumpărare doi brazi. Nu-mi venea să cred ochilor. Am luat unul, nici vorbă de tocmeală! Ajuns acasă am pus discul cu Mahalia Jackson și am început să împodobesc pomul. Starea acea de fericire pe care am trăit-o atunci mi-o reamintesc de fiecare dată, în seara de Crăciun, când mă apuc de ornat bradul și de fiecare dată mă întreb: dacă o luam pe altă stradă ca să ajung acasă, aș mai fi avut azi posibilitatea ca alături de bucuria de a pune globuri în brad să adaug trăirea acelei întâmplări miraculoase? De Crăciun, clipa o amestec întotdeauna cu memoria.

Tanti Didi avea un deosebit simț estetic și al măsurii, iubea arhitectura, regreta că nu o exersează și că face urbanism, fuma, o însoțeam, ca să mai prind idei, gânduri. Avusese mari profesori și mi-a deschis un orizont, inaccesibil până atunci. Îi datorez reflexul să mă uit la o casă, dacă are expresie, dacă spune ceva. Iar dacă răsfoiesc din când în când cartea lui G.M. Cantacuzino, „*Izvoare și popasuri*”, tot lui tanti Didi trebuie să îi mulțumesc. Îmi arăta ce eroare de concept are Colina Universității, prin raderea dealului și amplasarea pe „rană” a unei „plăcinte”! Corpurile de clădire trebuiau să se înscrie în relief, cu posibilitatea ca să ieși de la un corp pe terasa altei construc-

ții și tot așa! Altă eroare de concept o vedea în cartierul Răcădău, căci nu se umple o vale cu construcții de P+10 și pui vilișoare P+4 pe dealurile de pe margini, ca să nivelezi totul. Și apoi că, dincolo de orice, în urbanism întâietatea o au principiile și valorile și nu satisfacerea cu orice preț a cerințelor legate de densitate și numărul de apartamente!

Prânzul îl luam la cantina unei fabrici de stofe. Îl completam cumpărând, apoi, un corn. Diferența dintre trecutul studentesc și prezentul de angajat, digestiv și ambiental, era vizibilă. Făceam haz de necaz, le rugam pe bucătărese să-mi dea măcar o dată piept de pui, căci, le spuneam, sunt sătul de gustul de transpirație a aripilor! Am descoperit că tot acolo lua masa și nea Mihai, inginerul care se ocupa de relația cu șantierele, o persoană sensibilă și profundă, se îndrepta spre șaizeci de ani, marcat de suferința din căsătorie, care avusese îndrăzneala ca la treizeci, patruzeci de ani, nu mai țin minte, să se apuce să învețe să cânte la pian, aspirația lui de-o viață. Odată, după o ceartă pe șantier mi s-a destăinuit, ca o replică dată unui personaj din „*Muntele vrăjit*”, că-i place muzica pentru că ea nu permite oricărui activist de partid să-și bage nasul și să modifice notele dintr-o melodie.

Totul pornise de la o ceartă avută pe șantier cu un asemenea „actor”. Dacă în anii '50-'60 o asemenea discuție se purta pesemne între un specialist și un nonspecialist, în anii '70, funcțiile de partid au fost ocupate de oameni profesionalizați cât de cât, astfel că argumentul competenței dobândite prin studii și exercițiu practic era constant amenințat. De altfel chiar și secretarii cu propaganda, absolvenți de „Ștefan Gheorghiu”, îl scoteau din joc pe cel care terminase filosofia, sociologia sau pedagogia, ei arătându-se a fi sinteza în persoană între putere și cunoaștere, pe scurt, a modelului Cantemir de rit nou.

Să fi fost 1984 sau 1985, pe o iarnă cu ger năprasnic mergeam cu nea Mihai, mă ținea de braț și-mi mărturișește că în noaptea precedentă, venind acasă, a dat de un om băut, dormind în zăpadă și l-a apucat, apoi, temerea că până dimineața nu va mai fi viu și-l trezește, dar se trezește și el cu un scuipat din partea ăluia. Era șocat de ce i se întâmplase, amărât din cale-afară. S-a dus la cele veșnice nea Mihai al meu și nu am apucat să-i spun ce am aflat ulterior, când am făcut munții Făgărașului, că atunci când îngheți te-apucă o căldură copleșitoare care te îmbie să dormi, că asta se numește „moartea albă”, să-l scuz cumva pe cel care fu înșuflețit din toropeala morții și adus în viață, care a protestat că i s-a luat fericirea morții și i s-a dat o viață de minus 20 de grade și aia pe cartelă.

Am început la muncă să pricep ușor-ușor câte ceva și mi s-a dat să fac partea de demografie și pe cea privind dotările, din cadrul schițelor de sistematizare, să particip la elaborarea studiilor, ajungând să elaborez prognoze socio-demografice, Brașovul anului 2000.

Cu timpul am ajuns să cunosc instituțiile și oamenii cu care cei de la „Sistematizare” colaborau. Îl am bine în memorie pe domnul Ionel, un angajat al Direcției de Statistică. Micuț de statură, cred că avea 1,60 cm, mergând greu, cu bastonul, urmele poliomielitei contactate în copilărie, domnul Ionel era deschis, onest și cu idei. Mi-a propus colaborarea, să producem articole științifice, el punându-mi la dispoziție toate datele necesare, eu să vin cu metoda de analiză.

Așa am ajuns să realizez împreună cu domnul Ionel primul meu studiu pe care l-am publicat împreună în „Revista de Statistică” (12), și care viza o analiză vectorială a economiei socialiste în perioada 1950-1979 și prin care am descoperit că structura economiei definită prin distri-

buția locurilor de muncă pe ramuri de activitate nu se modificase cine știe ce în această perioadă. Deși economia se mărisse cantitativ, ea nu se modificase calitativ, proporțiile dintre ramuri rămânând în mare parte aceleași. Doar 11 grade dintr-un total de 90 de grade era diferența care marca economia din 1979 comparativ cu economia din 1950, ceea ce m-a îndreptățit să afirm că deși numărul personalului muncitor a crescut în acest interval de 3,38 ori, structura economiei era una tradițională, ținea de ceea ce Toffler numește „valul doi”. La nivel de populație ocupată unghiul de similaritate reieșit era de 40, 45 de grade, asta însemnând că la nivelul acestui indicator schimbarea era semnificativă. Altfel spus, la nivelul populației ocupate s-a produs o schimbare remarcabilă generată de un model tradițional, dacă luăm în calcul raporturile dintre locurile de muncă distribuite pe ramurile economice.

Ceea ce m-a impresionat foarte mult la domnul Ionel a fost faptul că protesta cu voce tare. În birou era și soția unui activist, iar când domnul Ionel întreba, oare cum e posibil să nu găsești ouă, unt, lapte, brânză, doamna băga capul în hârtii. Odată mi-a spus că eu nu știu cât de grea a fost viața în anii '50 și ce mari speranțe și-au pus oamenii în comuniști, iar dacă atunci cineva din preajma lui i-ar fi spus că peste 30 de ani nu o să găsească nimic de mâncare, imediat s-ar fi dus la securitate să-l denunțe. Supărarea domnului Ionel nu era doar legată de penurie, ci și de faptul că un regim politic a făcut praf un ideal care nu fusese doar al lui.

După ce se răcorea, mă lua să mă convingă să ne apucăm serios de treabă, că lui nu-i folosesc studiile astea la nimic, dar mie o să-mi prindă bine, în viitor, căci lucrurile se vor schimba odată și odată, nu pot rămâne așa. Admirabilul domn Ionel!

Atunci când se punea problema ca Ceaușescu să decidă investițiile în anumite orașe, voia să vadă amplasamentele chiar pe machete și așa se făcea că ele erau duse la București, iar eu eram șeful transportului și singurul responsabil de ele. Am dormit în hoteluri, patul îmi era un pliant amplasat în debaraua cu ustensile de curățenie, căci institutul nu-și putea permite să-mi plătească o cameră. Trebuia să părăsesc locul până în 7, căci la ora aceea veneau la muncă femeile de serviciu și le trebuiau măturile, gălețile, etc pe care le păzeam eu noaptea. Ieșeam afară și băteam străzile până la opt jumate, când se deschideau ușile acolo unde erau desfășurate machetele în cauză.

Am în memorie expoziția de la sala Dalles. Cum machetele Brașovului erau lângă cele ale Bucureștiului, am fost rugat de arhitecții de la institutul de resort din capitală să am grijă și de realizarea lor. Prostut cum eram, am crezut inițial că oamenii sunt foarte ocupați și nu pot pierde vremea cu paza! Cu timpul, mi-am dat seama că afluxul mare de bucureșteni ce se perinda pe-acolo avea o justificare întemeiată: oamenii voiau să vadă dacă planul centrului nou, care cuprindea și actualul palat al parlamentului, lăsa casele lor întregi sau le dărâma! Voiau să vorbească cu proiectanții, mă întrebau unde sunt, iar eu le spuneam că nu-s, că au plecat, că eu sunt din Brașov. De fapt,ăștia dăduseră bir cu fugiții, cum se spune, ca să nu fie obligați să dea explicații! Abia după aceea mi-am dat seama că cel care a avut ideea de a organiza o asemenea expoziție deschisă publicului, sub acoperirea vizitei conducătorului statului, a intenționat să le arate oamenilor ce urmează să li se întâmple și cumva, să-i ajute, ca oamenii să nu fie surprinși când vor vedea buldozerele pe strada lor.

Din acel moment stima față de „brașovenii” mei a crescut nespus de mult. Am înțeles cum se scrie istoria. Dacă

la București zone întregi din machetă erau acoperite de cuburi din polistiren alb, dovadă a noilor cartiere de blocuri care apăreau peste case, la Brașov aceleași cuburi erau amplasate în zone nelocuite, gen Valea Răcădău, care au fost incluse în perimetrul orașului de arhitectii din colectivul din care făceam parte, cu mulți ani înainte, din înțelepciune, astfel că proiectanții nu au mai fost obligați să dărâme vile și case sau să intre cu blocurile până în apropierea centrului istoric al orașului, cum aveam să văd ulterior că s-a întâmplat, spre exemplu, la Cluj.

Cu timpul am început să-mi cunosc colegii din institut. Inimosul Costel, inginerul de la „rezistență”, a cărui franchețe m-a impresionat de la primul contact, organiza excursii și fotbalul de sâmbăta după-amiază, iar colegul lui, domnul Gheorghe, brașovean din moși-strămoși, era inginerul care se ocupa de pârtii și ne invita sâmbăta la orele 12 să vizionăm filme despre stațiunile montane din Occident. Tot el orânduia întrecerea „Floarea de liliac sălbatic”, un concurs de schi în Postăvarul, pe ultima zăpadă ce se găsea numai în canionul „Lamba”, o vale abruptă, îngustă și plină de stânci. Am în memorie imaginea unei zile însorite de 15 iunie, eu cu schiurile pe umăr, spre casă, întâlnindu-mă cu copiii ce veneau de la școală, cu coronițe pe cap.

Era în uzanță ca lunar să vină librăria în institut. Pe vremea aceea oamenii erau interesați de cărți. Am constatat că la deschidere era mare densitate de tehnicieni și desenatori care cumpărau mult, să ducă cărți acasă și să-i facă pe copii intelectuali. Sentimentul nerealizării profesionale era, astfel, transformat în ambiție și imagine. Când librăria era pe punctul să se închidă apăreau și arhitecții și inginerii, dacă mai găseau ceva demn de luat. Pentru ei evenimentul reprezenta mai degrabă o supapă pentru a

purta discuții despre o carte sau despre vreun film. Atunci mă băgam și eu în seamă.

Odată intru în lift cu o pereche de tineri arhitecți, soț-soție. Nu-i știam. Discutau o chestiune tehnică, iar el îi vorbea cu „du-te...”, ea, la fel, cu „du-te...”, fiecare folosindu-se de sexul opus celui pe care-l deținea prin naștere. Am încremenit. Am aflat ulterior că așa își vorbeau în studenție. Bănuiesc ce șoc au avut proiectanții din colectivul lor când s-au trezit cuăștia printre ei! Ăsta era codul lor! Astăzi citesc asta drept o încercare de a defini un teritoriu, prin stăpânirea unui limbaj și a unui mod de a produce realitatea și un filtru în relaționările lor.

În realitate ei erau foarte serioși. Găgă și Ladi nu arătau doar haiosi și sofisticati, erau și generosi, cu remarcabile deschideri. Am descoperit că și ei frecventaseră cinematoca bucureșteană, asta ne-a și apropiat. În casa lor am văzut pe casetă „*Zbor deasupra unui cuib de cuci*” al lui Milos Forman, împreună am fost la „*Călăuza*”, filmul lui Tarkovski, apoi acasă la ei, la dezbateri. Au ajuns să-mi fie dragi.

Păstrez în memorie o întâlnire: veniseră de la munci agricole, parcă de prășit morcovii era vorba - pe vremea aceea oamenii erau scoși din producție la așa ceva - și Găgă îmi povestește, cu mare tristețe, nu despre umilința trăită, ci despre cum alții își băteau joc de plantele care nu se puteau apăra. Și că a trebuit să fie scoasă la câmp ca să descopere cum arătau unii de la planșete. Dăduse, fără să vrea, de indicatorul încrederii: grija față de ceea ce nu-ți aparține!

Fiecare colectiv își avea propriul fel de a fi, micile lui secrete, întâmplări petrecute și arhivate, descoperirea compatibilității, dorința de a-ți trăi visul, ilegalismul iubirii... e vorba de egalitatea femeilor cu bărbații întru dorințe!

Eram singur, la parter, dau să intru în lift, când dă buzna peste mine o proiectantă. Își avea biroul la etajul III. Apasă butonul de la „opt”, nu apuc să mă dumiresc, că mă ia în brațe și mă tot sărută. Când liftul a ajuns la etajul meu, a deschis ușa și mi-a făcut vânt afară. Niciodată nu am știut dacă este sau nu căsătorită! Nimic nu prevestise momentul. Pe cât de sfios eram, asta îmi lipsea!

Institutul avea memorie, personalități și „figuri”. Cu una dintre ele, absolut remarcabilă, Bubu, așa-i spuneam, nume predestinat pentru șotii și glume, am fost coleg la „Sistematizare” și mărturisesc că a reprezentat o mare bucurie că timp de aproape șase ani am stat birou lângă birou.

De la el am învățat că uneori trebuie să râzi cât poți de realitate, ca să o pui între „paranteze”. Au fost clipe când râsul pe care-l provoca ne cuprindea pe toți, nu era nici o scăpare, iar timpul parcă se bloca și ne plasa în altă dimensiune.

Ajunsese în colectivul de la „Sistematizare” venind de la „Căi comunicații”, la cererea șefului de-acolo. Când l-am întrebat pe Bubu ce s-a întâmplat, am fost de-a dreptul șocat. Supărat că primea proiecte cu valori mici s-a dus la șef și i-a pus piciorul pe planșetă, să vadă cât s-au subțiat tălpile de la pantofi, iar altă dată i-a arătat fundul, să vadă clar cât de tociți îi sunt pantalonii!

După Sărbătorile Pascale a venit la muncă cu zece ouă. Le-a curățat și s-a dus pe culoare la taclale. A pus pariu că le poate înghiți pe toate. Al cincilea sau al șaselea ou s-a oprit în gât. Nu mai avea aer și se gândea că va muri sufocat. A început să sară într-un picior, doar-doar se va duce pe gât. Toți din jur se prăpădeau de râs, el simțea că va muri și toți râdeau. Până la urmă i-a venit ideea să-și tragă o lovitură cu palma peste gât, la modul în care cei

care practică karate rup în două o cărămidă. Astfel oul s-a spart și el a scăpat cu viață. Imaginea unui om care știe că ar putea muri în câteva clipe și a celor din jur care râd, pentru că nu-l cred, ține de supraréalism!

Venea la muncă pe la șase jumătate, de multe ori pleca după noi, de ziceai că este cel mai ocupat om din institut. Când șeful îl ruga să facă câte ceva, îi spunea că nu poate, căci are pe cap problemele țării cu douăzeci și două de zecimale!

Îmi amintesc de o dezbatere dintre arhitecți legată de găsirea unei soluții la problema demografică din zona Rupea, depopularea zonei și îmbătrânirea populației, când Bubu a întrebat cu voce tare: „A spus tovarășul Nicolae Ceaușescu că tineretul este o forță revoluționară? Ce face UTC de la noi din institut? De ce nu închiriază niște camioane de la „Steagul Roșu”, ca tinerii uteciști din institut să meargă acolo și să rezolve problema?”

După ani, când am văzut spumoasa și sarcastica comedie a lui Jiří Menzel „*L-am servit pe regele Angliei*”, în care tineri naziști, atenți selectați, erau aduși la un hotel pentru a lăsa gravide tinere nemțoaice, în vederea creării unei „rase dominante”, mi-am amintit de vorbele lui Bubu, cu diferența dintre rasial și social.

Era îndrăgit de toți și nu avea treabă cu asigurarea pontajului lunar.

Era singurul abonat la „Scânteia”, nu o citea niciodată, avea mare grijă să nu fie șifonată, o împătura după un standard, o arhiva, declarând că asta este aur pentru zilele când va fi la pensie. Se vedea la Rășinari, stând pe prispa casei bătrânești, fumând, cafeaua alături, citind „Scânteia”.

Într-o zi ne-a anunțat că pleacă. Terminase la seral facultatea și s-a gândit să o ia de la zero, pe un șantier, undeva în Transilvania. Despărțirea s-a lăsat cu lacrimi.

Simțeam cu toții că pierdem ceva ce nu se va mai putea recupera vreodată. Bubu a fost cel care o bună perioadă de timp a aspirat, dacă pot spune așa, toate anxietățile, frustrările, tensiunile prin care treceau colegii și relațiile dintre ei. Prin el am înțeles și rostul bufonului de la curțile imperiale, curajul de a spune adevărul prin comic și umor.

Ultima dată când l-am văzut a fost într-o vizită pe care ne-a făcut-o. Mi-a povestit câte ceva din noua experiență de diriginte de șantier. Trecuse printr-o mare spaimă. Avea termen să finalizeze o lucrare, să sape o groapă de cinci pe cinci pe cinci metri, fundația unui stâlp de înaltă tensiune și, grăbindu-se să se încadreze în termen, nu a mai pus parapeții de susținere a săpăturilor. Pentru asta angajase niște romi, i-a lăsat în groapă și s-a dus în sat să cumpere ceva de mâncare. Când s-a întors, groapa nu mai era, se surpase. I-a stat inima, a crezut că oamenii au fost omorâți, când colo, surpriză, erau în viață, după un delușor din apropiere. Părăsiseră imediat locul de cum l-au văzut plecat. Mi-a zis: „Ei vezi, Ștefan, ce noroc am avut, dacă lucram cu sașii eram acum la închisoare pe viață.”

După două accidente vasculare Bubu a ajuns captiv patului și nu i-a mai ars de citit. În starea asta, m-a întrebat dacă este adevărat că iubirea lui din institut a murit. De el avea acum grijă nevastă-sa. „Câte mi-a făcut, câte a trebuit să rabd, dar nu aveam ce face, căci la mijloc era un copil mic...” mi s-a destăinuit odată femeia la telefon, clasică poveste a femeii captive, aflate în „dependență de traseu”. Până într-o zi, când m-a sunat să mă anunțe că Bubu a murit. Îi promisesem că voi merge la Rășinari, nu am ajuns să-l mai văd. Poate că e mai bine așa, căci altfel aș fi pus în umbră, în memoria mea, tot spiritul său.

De altfel, la „Sistematizare” era atmosfera cea mai plăcută din institut, cu elemente de antidisciplină. De multe ori am auzit spunându-se „voi sunteți diferiți” sau „la voi e altceva”. Adevărul era că riscul profesional era mult mai puțin prezent, dacă-l comparai cu cel de la arhitectură, rezistență sau de la instalații. Dar zic eu, și oamenii erau totuși de altă natură. A fost o potriveală. Uneori aveam treabă la „gaze”, unde riscul era ridicat și era trăit la intensitate maximă de șeful de colectiv, un om ce arăta foarte stresat, stres pe care-l răspândea prin toți porii. Omul verifica fiecare proiect. În atmosfera aceea nu aveai cum să nu „îngheți”.

Dacă îmi plăcea să intru undeva, acela era colectivul de arhitectură de la etajul III, unde proiecta cel mai valoros arhitect al institutului. El era căutat pentru tot ce însemna „excepțional”, până și proiectele „tip” le transforma în proiecte „unicat”. Era un nume. Nea Iancu venea la muncă pe la nouă și cu mult după directori. Nu-i păsa de sancțiuni. În termenii culturii organizaționale, el reprezenta „eroul”, dovada vie că spiritul „bate” puterea! Căutam să mă înființez unde lucra pe la zece jumătate. Atunci tinerii arhitecți pregăteau masa, toți în jurul lui, iar nea Iancu vorbea. Era în idee. Odată l-am auzit afirmând că „urâtul” are costuri psihologice foarte mari și în timp, căci pe durata a cel puțin cincizeci de ani o clădire urâtă îi va indispuce constant pe oameni, dar are și costuri economice, de foarte multe ori urâtul fiind mai scump decât frumosul.

Altă dată l-am surprins discutând despre rostul arhitecturii de a ridica omul. Brașovul era copleșit numeric și calitativ de o populație rurală venită din Moldova să se angajeze în fabricile din oraș, calitatea vieții cotidiene se deteriorase rapid și acest arhitect, cu gusturi rafinate, se gândea cum să-i ajute pe noii veniți să „devină”! Marea

problemă existențială, cum ai putea ajuta un om să se schimbe, asta și-o punea nea Iancu! Proiecta o casă de cultură și încerca să-i convingă pe beneficiari să nu o țină încuiată, iar dacă oamenii vor tăia tapițeria, va asigura prin proiect schimbarea ei de două, de trei ori, până când nu va mai fi distrusă. Aș mai fi stat să ascult, aveai ce învăța, dar trebuia să plec, eram în trecere.

La finele lunii trebuia să completez fișa de pontaj. Era momentul cel mai greu... nu aveam ce scrie. Arhitecții îmi dădeau „zile” din proiectele lor, o făceau cu o anume finețe. Îi am în memorie pe toți, le-am rămas dator, am încercat ulterior, după ce am plecat din institut, cât mi-a stat în putință, să întorc darul. Fără să-l știu pe Simmel - *„gratitudinea reprezintă memoria morală a omenirii”* (13), am făcut totul din suflet.

Am fost încadrat cu 1840 lei. Mi se rețineau douăzeci la sută drept garanție la proiecte. După ce plăteam căminul, cu dificultate reușeam să trăiesc de la o chenzină la alta. După trei luni de la predarea proiectului, primeam înapoi cei douăzeci la sută plus acordul. Eu aveam un acord mic, nu puteam spera la mai mult, pentru că nu meritam mai mult. Cu economiile astfel realizate am putut să-mi cumpăr haine, nu aveam nici din astea. Domn Pavel, șeful, a văzut că mă pricep la matematică, doar fusesem olimpic, îmi dădea să calculez diferite formule de acorduri, atrăgându-mi atenția să fiu discret, să nu discut cu nimeni. Eu îmi câștigam salariul pe lucrările arhitecților, le luam din banii lor, cei în cauză ar fi vrut să știe ce și cum. Trăiam conflictul de rol în plenitudinea lui, nu am divulgat nicio dată modurile de calcul și cât avea să încaseze fiecare.

Răspuns dificil la întrebarea: cum să-ți petreci după-amiezile? Pentru mine Brașovul exista doar prin faptul că avusesem trei colegi de facultate brașoveni. Dintre

ei, doar Gigi era acasă, știam că este un băiat bun la suflet, săritor, dar cum să dau de el? Băteam străzile. M-am bucurat enorm când, într-o dimineață, am văzut o figură cunoscută. Era Adrian. Absolvent de drept cu un an înainte, îl cunoșteam din cămin și prin Paul. Era din Oradea. Căsătorit. Îi spun că lucrez la „Proiect” și-mi cere să-i aduc doi metri de calc-ozalid. M-am dus la domn Pavel, i-am spus ce vreau, a acceptat dar mi-a zis: „Ștefăniță, ieșim în grup, unul lângă altul, să nu fii văzut”! Primul meu gest mare la muncă, de natură simbolică, a fost să fur calc! A doua zi, aștept în stație autobuzul și am noroc să dau de Adrian. Îi dau ozalidul, mulțumește. După un timp dau de el în autobuz. Încerc să vorbesc și mi-o retează clar și răspicat, ce, nu-mi dau seama că este procuror, iar dacă îndrăznesc să mă mai apropiu de el nu știu ce îmi va face! Am înțepenit. Am înțeles pentru eternitate că „rasa” asta trebuie evitată!

După ce mi-am făcut buletin de Brașov, m-am dus la biblioteca județeană. Ajungeam pe la patru jumate și stăteam până la opt fără un sfert. Mă îndreptam pe jos, spre „casă”. Făceam o oră. La zece eram în pat. Aveam, din studenție exercițiul să pot adormi, chiar dacă în jurul meu era zgomot. Cei cu care împărțeam apartamentul m-au acceptat rapid și, prin ei, am început să fiu cunoscut și în institut, eram privit cu interes, când apăream în câte vreun loc. Intra „sociologul”. Eram un „unicat” printre cei patru sute cincizeci de proiectanți!

Momentul greu, al sfârșitului de săptămână! Nu știi pe nimeni, nu ai bani, nu cunoști locurile. Am aflat că ar exista la Codlea un ștrand. M-am dus, trei sferturi umbră, soarele doar unde era trambulina. Săsoaicele, zglopii cum erau, săreau de pe ea direct în apa rece. Băieții nu se lăsau mai prejos, făceau la fel, cu o mică diferență, săreau cu

bicicletă cu tot! Nu pricepeam o iotă din germana lor! Mă uitam și nu-mi venea să cred ochilor. Dar și ei la mine, în același fel! Pe vremea aceea nu știam să înot, m-am dus, ca să nu fiu observat, în celălalt capăt, iar adolescenții au tras o porție de răs când m-au văzut ce fac în apă și, mai ales, cum chilotul pe post de slip era să cadă de pe mine, la ieșirea din bazin! Erau pe altă banchiză decât aceea pe care stăteam eu!

Când te gândești la trecut, prin minte îți trec fel de fel de imagini. Am în față, parcă ieri s-a întâmplat, o întâlnire frecventă, după ce ieșeam de la muncă, pe esplanada din parcul central. Din partea opusă venea un tânăr, deloc înalt, dar îmbrăcat în frac negru, cămașă albă, mănuși albe, joben, chiar și dacă era foarte cald. Își lăsase perciuni mari, era ras în stilul secolului al XIX-lea, ziceai că tocmai descinsese dintr-un roman al lui Dickens. Am aflat de la colegii proiectanți că cel în cauză era muncitor la „Autocamioane”. Ai tineri râdeau de el, când deodată a dispărut, nu l-am mai văzut. Cică se luase miliția de el. M-am întrebat de ce să se fi luat miliția de el, omul nu făcea nimic altceva decât să meargă pe stradă, avea și el o dambla, fiecare avem una, să se plimbe, în plină zi, în frac. Bănuiam că nu putea să placă, dacă era văzut de vreun muncitor sau de vreun activist de partid, imposibil să nu fie observat, căci în plimbarea sa trecea pe lângă Primărie și Consiliul Județean, și-mi închipuiam cam ce era prin mințile lor: „ia te uite, noi ne dăm sufletul să îndeplinim planul și programele și lui ăsta nu-i pasă, se plimbă în frac!”.

Pe atunci nu înțelegeam că, în acest fel, omul protesta, și o făcea cu oarece mândrie, arăta că, de fapt, el este persoană, că are autonomie, că este proprietar pe trupul său, că își asumă un simbol vestimentar care să-l reprezinte,

altul decât noi, toți ceilalți. La urma urmei, oare ce s-ar fi întâmplat dacă s-ar fi născut un fenomen de masă, prin contagiune, care să fi cuprins mii sau zeci de mii de brașoveni, care să se îmbrace în frac și să se plimbe prin centrul orașului în plină zi? Aceasta fu temerea pentru care miliția „și-a făcut de lucru” cu omul nostru.

Câteodată luam trenul și mergeam la București, mă pierdeam toată ziua pe străzi, mâncând covrigi, trecând și prin dreptul facultății și al cantinei studențești, să retrăiesc mirosul. Nu spune Walter Benjamin că *„recunoașterea unui miros este singura dintre toate amintirile care are privilegiul de a consola”* și asta pentru că *„anesteziază profund conștiința trecerii timpului”*(14)? Uneori plecam sâmbăta ca să prind deschisă biblioteca americană. Unde să mă duc? Ce să fac?

Toamna m-am apucat de „germană”. Opt ani m-am chinuit cu ea, de am ajuns la concluzia lui Mark Twain: eternitatea a fost inventată pentru ca omul să învețe germana. Nu pot susține precum americanul că, în această încercare, au căzut la datorie trei profesori! Am ajuns să citesc în germană, cu dicționarul, prima carte fiind una erotică, așa mi s-a recomandat, cică dacă voi ajunge să învăț cuvintele noi pe care le găsesc în primele zece pagini, tot pe alea le voi regăsi apoi în restul de o sută. Oare la vârsta aceea, trebuia să fi știut mai multe? Fiecare vârstă cere să înveți cuvintele de care ai nevoie!

Primul profesor era un om în vârstă, cred că avea vreo optzeci de ani. Era pasionat de gramatica limbii germane care mi se părea că aduce cu algebra. Odată însă, ne-a luat prin surprindere cu *„Erlkönig”*, o faimoasă baladă a lui Goethe, care a fost pusă pe note de Schubert, pe care apoi am și învățat-o pe de rost și din care mai știu începutul *„Wer reitet so spät durch Nacht und Wind /Es ist der*

Vater mit seinem Kind” („Cine călărește târziu prin noapte și vânt/ Este tatăl cu al său copil”). Profesorul Mailat era la origine făgărășean și predase germana la faimosul colegiu „Șaguna”. Sașii plecau, iar elita românească ținea ca și copiii lor să știe germana și să adopte un stil de viață nemțesc. Aceasta reprezenta și reprezintă singura posibilitate ca spiritul locului și istoria orașului să persiste în timp.

La cursuri veneau oameni de peste patruzeci de ani. Erau ingineri, șefi de secție prin marile întreprinderi și pesemne că germana le era necesară la muncă. Eram cel mai tânăr cursant și toți erau foarte amabili cu mine. Odată colegul meu de bancă a venit la ore răvășit și mi s-a destăinuit că el împreună cu conducerea au făcut un chef nu știu unde în natură, cu secretare cu tot, chef care s-a lăsat cu sex. Secretara l-a întrebat apoi dacă mai servește, că ar vrea să se îmbrace. Omul crezuse că face dragoste, când colo realitatea era cu totul și cu totul diferită. Țin minte că am fost uluit de cele aflate, iar faptul îl pomenesc azi când vorbesc despre Rosabeth Moss Kanter și studiul dedicat unei mari companii, menționând descoperirea ei despre rolul secretarei, acela de a fi „nevasta de la servicii”. Cu alte cuvinte, cu treaba asta eram, fără să o știm, în „mondial”.

Într-o zi am întâlnit-o pe stradă pe Mihaela, colega mea din studenție. Dintre toate lucrările de absolvire de care avusesem habar, a ei mă uluise. Era o analiză a uneia dintre cele mai dificile cărți din sociologie, care mie și astăzi îmi dă bătăi de cap, chit că este tradusă în limba română, e vorba de „*Filosofia banilor*” a lui Simmel, darămite să o citești în germană, cum a făcut Mihaela la douăzeci și doi de ani. M-a invitat unde locuia cu familia ei, i-am cunoscut părinții, l-am cunoscut pe Mihai, fratele ei, am fost în casa lor de sărbători, ei au fost primii cărora le-am prezentat viitoarea nevastă, într-un ajun de Crăciun, când vecinii au

venit la colindat. Nu am cum să-i uit vreodată. Oameni mărinimoși. Acolo am învățat și înțeles vorba aceea din bătrâni: binecuvântată este casa a cărei ușă este mereu deschisă! O asemenea omenie nu văzusem și nu trăisem până atunci și acest fapt mi-a explicat felul Mihaelei de a fi, edificat în jurul verbului „a dăru”. Să mă mir cum își sărbătorește ziua de naștere, împreună cu zece, cincisprezece colegi de facultate, într-o sufragerie spațioasă, definită de superbe picturi de pe pereți?

Și apoi a fost întâlnirea cu Marina, ale cărei calități, noblețe și bunătate, m-au impresionat de la început. În casa ei am poposit deseori, într-o perioadă chiar săptămânal, căci aduna în jurul ei oameni interesanți și atunci mi s-au deschis ochii la mobilier și la artă în general, Marina preda cursuri în aceste domenii în care eu eram complet desco-perit, acolo l-am audiat pentru prima dată pe atemporalul Leonard Cohen, o muzică care te învăluie ca să te sfășie și de care nu poți scăpa, „*In My Secret Life*”, dar mai ales „*A Thousand Kisses Deep*”, acolo am făcut Paștele, eram invitat duminica la prânz, împreună cu familia ei, leac pentru singurătatea mea pe care sărbătorile de orice fel o făceau destul de amară.

Printre invitații Marinei se număra și Mihai, de prietenia căruia am profitat ani buni și de la care am învățat că viața înseamnă să lași o urmă consistentă de care să beneficieze comunitatea. Când am dat de vorbele unui psiholog, Ernest Becker, cum că pentru anumiți oameni societatea este un vehicul pentru eroismul lumesc și că aceștia se tem nu de dispariția în sine, ci de dispariția în insignifianță, primul la care m-am gândit a fost Mihai, el avea dorința asta de „a conta”, era o dorință naturală pentru că deriva din faptul că-i păsa de ce se întâmplă în jurul său. Felul său de a fi m-a marcat. Creativitatea sa, calitate rară

azi, amestec de speranță, filosofie și spirit antreprenorial, dusă în sfera politicilor publice, cu deschideri nebănuite, totul fiind definit de un atașament profund față de valorile naționale, patriotismul său fiind legat de verbul „a face” și mult mai puțin de verbul „a fi”, era frapantă.

De aceea nu am fost deloc surprins când Mihai a avut ideea de a cere public candidaților la funcția de primar al Brașovului să-și ia fiecare un scaunel și să se așeze pe trotuarul din fața Bisericii Negre, să privească edificiul și să se întrebe ce au avut în minte și în suflet cei care și-au propus să ridice o asemenea construcție, din resursele lor, fără nici un ban de la „bugetul statului” (sic!) și unde sunt ei, acești candidați, în raport cu năzuințele și idealurile brașovenilor de-acum câteva secole! Ca atare, nu e suficient să crezi că ești brașovean și că aparții acestei comunități, nu e suficient că ți-ai găsit un sens al vieții intrând în politică, este nevoie și de transcendență, care presupune decentrarea de sine și un sacrificiu pentru o idee.

Cu Mihai am mers la o întâlnire la Casa Regală ca să o convingem pe Alteța Sa Regală Principele Consort să preia sub oblăduire realizarea unei noi enciclopedii a României, similare celei coordonate de Dimitrie Gusti, cu el am inițiat apariția revistei de specialitate în domeniul administrației publice locale, unică în peisajul publicist românesc, împreună am elaborat strategia Agendei Locale 21, propunându-ne ca Brașovul să ajungă în 20 de ani cel mai prosper și cel mai civilizat oraș al țării, pe amândoi ne-a preocupat cum să împiedicăm legea care dădea liber românilor la purtat arme, aducând argumentul că dacă ne considerăm popor creștin, unde se găsește o justificare a inițiativei în cauză în spusele Mântuitorului?

Mi-a povestit odată o întâmplare. Ieșise împreună cu un coleg de la muncă ca să fumeze în afara clădirii când

vede un porumbel care are picioarele încurcate într-o bandă de magnetofon și îi arată celui de lângă faptul. Imediat porumbelul și-a luat zborul, a făcut un rotocol mare și s-a așezat, apoi, la picioarele lui. Mihai a luat porumbelul în mână, l-a eliberat de banda magnetică, apoi i-a drumul.

Mihai avea această calitate rară de „a vedea ceea ce se vede”, cum zice gânditorul. Am analizat „incidentul”. Am ajuns la aceeași concluzie, că păsările și animalele în general, ne înțeleg mai bine, decât o facem noi, în raport cu ele. Am fost de acord că, în această situație, porumbelul a priceput ce a spus el și, ca urmare a acestui fapt, pasărea a construit o strategie de salvare. Ceea ce a fost uluitor a fost faptul că în această strategie, ea s-a bazat pe om. Întâmplarea citită astfel aruncă la coș o întreagă paradigmă de gândire care, de altfel, a fundamentat modernitatea, anume că deosebirea dintre om și animal constă în faptul că numai omul ar avea răspunsuri și este creator de strategii, animalul fiind capabil doar să reacționeze.

După înmormântare, Maya, fiica lui, mi-a trimis un mesaj din care reproduc: „una din valorile cele mai importante cu care tata m-a crescut și care îmi ghidează viața este să nu fac rău și să acționez cinstit față de mine și față de cei din jur”. Vasăzică lipsa cinstei față de tine, față de ceilalți, locuiește în anticamera răului! Câți știm asta, câți putem gândi astfel?

Aceste întâlniri m-au modelat și am ajuns să mă consider brașovean. Cu timpul am descoperit farmecul orașului. Muntele, schiul, am învățat să înot, am putut astfel „ataca” Costineștiul ani buni, de am crezut că o să mi se facă statuie la nudism, apoi vreo șapte ani m-am străduit și cu artele marțiale. Cât privește pianul, utopia s-a destrămat în fața realității și nu am mai putut-o „recupera” vre-

odată, în locul lui mi-am cumpărat o bijuterie de mașină de scris chinezească, năzuiam să scriu, dar nu aveam cel!

Spune același Camus: *„Căpătăm obișnuința de a trăi înainte de a o dobândi pe cea de a gândi”* (15). Prin punerea în paranteză a reflecției, ducând lucrurile înspre simpla obișnuință de a trăi, în afara unei relații autentice, sportul nu a fost decât o formă de anesteziere, el neajutând la împlinire. Habar nu aveam de ideea lui Benjamin: *„Tipul de fericire care ar putea să ne trezească invidia privește aerul pe care l-am respirat, oamenii cu care am fi putut sta de vorbă, femeile care ni s-ar fi putut dărui. Cu alte cuvinte, imaginea noastră despre fericire este într-o relație indisolubilă cu imaginea mântuirii”* (16). Nu aveam conștiința mântuirii, iar pe de altă parte, nu exista o altă realitate posibilă în afara celei date, nu gândeam că ar putea exista o alternativă, că am putea avea acces la alte lumi, credeam că istoria se termină cu noi. Iar criza economică ce a urmat ne-a deschis ochii că dacă există alternativă, ea se manifestă sub forma „mai răului”.

Totul a depins de schimbarea subterană care a avut loc în societatea românească, o consecință neanticipată a modernizării, anume trecerea de la o cultură a rușinii spre una a vinovăției. Dacă rușinea pune accent pe interacțiunea dintre individ și rolul său social, vinovăția se leagă într-un mod profund de identitatea sinelui, *„ea depinzând de sentimente ale insuficienței personale”* (17), cum spune Giddens. Vinovăția se conectează cu alte două elemente, încredere și mândrie, aceasta din urmă definită ca *„încredere în integritatea și valoarea narațiunii sinelui”*.

Or, ceea ce se întâmpla în epocă era începutul apariției culturii vinovăției, a rupturii de familia-mamă, de legăturile de tip comunitar. Faptul era vizibil la cei ca mine, pentru care Brașovul reprezenta un moment în schimbarea

cadrelor vieții urbane, dar și la cei veniți din mediul rural la muncă în Brașov, deși aceștia căutau să-și mențină legăturile anterioare. Scăpați de sub controlul culturii rușinii, unii dintre ei ajungeau să se omoare, după o noapte de beție, prin căminele de pe străzile „Aurora” și „Înfrățirii”, nume parcă predestinate unor chefuri cu final sângeros.

Eram conștient că sunt singur cu destinul meu și că trebuie să răzbat prin ceea ce Bauman numește „*facilitățile eului*”, iar pe de altă parte, descopeream că, în acel context social-politic, nu puteam face mai nimic. Întrebarea pe care mi-o puneam mereu era: „Încotro să fug?”. Acest conflict rezolvat, așa cum o spune Beck, citat de Bauman prin, „*modul de viață al unei persoane [care] devine o soluție biografică pentru contradicțiile sistemice*” (18) se producea între două principii, unul al legitimării politice oferite de modernizarea socială, care avea nevoie de un individ activ și cel al unui ansamblu ce trebuia închis, pentru a întări principiul suveranității și care solicita un individ încadrat strict într-o structură de relații, inclusiv de ordin familial. Pentru a se impune, principiul suveranității va ajunge să blocheze modernizarea, iar prețul plătit va fi acela al delegitimării înseși a suveranității.

Aceste experiențe le-am consumat, le-am depășit, le știu valoarea, dar nu m-au putut reține în loc. Când am ajuns, după ani, în situația de face consultanță electorală, le-am cerut celor pe care-i consiliam să se definească printr-un simbol, să descrie cum arată steagul, să mărturisească ce scrie pe el și care le este „Plevna”. Dacă nu ar fi fost Mihai, nu aș fi fost în stare să gândesc astfel. Ceea ce învășasem la „Proiect” Brașov legat de predicțiile asupra viitorului se lega acum de proiectele publice ale celor care doreau să fie politicieni, eu încercând să definesc mizele în ceea ce Weber numește „*raționalitate substanțială*”, va-

lorile ultime care ghidează comportamentele și acțiunile noastre.

„Proiect” Brașov funcționa în ceea ce azi se numește „structură matricială”, o sinteză între birocrăție și management pe bază de proiecte. Fiecare proiectant trebuia la finele lunii să completeze o fișă în care urma să precizeze orele pe fiecare proiect la care lucrase.

Birocrația presupune specializări, totul construit pe verticală: specialiștii grupați pe colective, fiecare colectiv avea un șef, iar colectivele intrau în cadrul unei secții, iar fiecare secție avea la rândul ei un șef, iar peste șefii de secție era directorul tehnic și deasupra lui, directorul general.

Această structură pe verticală era segmentată pe orizontală prin apariția proiectelor care erau conduse de un arhitect și care își lua colaboratorii de care avea nevoie din cadrul colectivelor, astfel că la un proiect erau implicați un arhitect, un inginer de rezistență, unul sau mai mulți de la instalații, geo, topo, economiști etc. cu ajutoarele lor, tehnicieni și desenatori. Se crea, astfel, posibilitatea ca un angajat să aibă simultan doi șefi, pe șeful de proiect și pe șeful de colectiv, încălcându-se principiul lui Fayol, ca niciun angajat să nu aibă doi șefi în același timp.

Tot ce se întâmpla la „Proiect” făcea parte dintr-un mecanism disciplinar ce îndeplinea o triplă funcție. Prima era aceea de a asigura capacitatea de a face față unei încărcări formidabile. Se ajunsese ca un bloc de douăzeci de apartamente să fie proiectat într-o zi. Programele de calculator nu se inventaseră și chiar dacă se lucra pe proiecte tip, ele trebuiau „rescrise”, întrucât cotele geo erau altele.

Exista, apoi, cerința de a-i împiedica pe proiectanți să speculeze dubla subordonare.

A treia funcție era aceea de a semnala în permanență prezența autorității și a cunoașterii de care aceasta dispune pentru a imputa și sancționa. În șapte ani am întârziat o singură dată cinci minute și cred că per total, jumătate de oră. Întârzierile se sancționau cu rețineri din salariu. Tot ce depășea trei ore pe lună învoire în interes personal însemna penalitate bănească. În cuvintele lui Foucault, vorbim de un dresaj, în care contează orice amănunt, a supraveghea și a pedepsi.

Cât am fost proiectant, am prins cinci sisteme de control: semnarea condicii în fața șefului de colectiv, apoi obligarea acestuia de a strânge imediat condica la ora 7 (o decizie care îl pune pe respectivul într-o poziție dificilă, aceea de a-l sancționa pe acela de ajutorul căruia poate ar fi avut nevoie ulterior), apoi s-a trecut la prezența unui membru de la tesa la capătul culoarului, pentru a consemna întârzierile la intrarea în încăpere, după care condicile au fost aduse la poartă pentru ca, în final, să se ajungă la folosirea ceasurilor de pontaj. Inovațiile reprezentau o demonstrație ca proiectanții să nu uite unde este puterea. Esența stalinismului antimarxist rezidă în raționalitatea lui birocratică: puterea nu aparține acelor care produc, puterea este la cei care controlează!

Azi nu se vorbește deloc de spaimile lui Ceaușescu. Ironie: sistemele totalitare ajung să fie sensibile la factorul uman, doar dacă în cauză este starea conducătorului. Vorbim, deci, de tema celor două trupuri ale regelui. Ghinionul momentului politic a constatat, că în acel context istoric, conducătorul țării era o persoană anxioasă și nevrotică, al cărui suflet făcea față cu greutate complexității sistemului. Spaimile lui Ceaușescu s-au materializat prin controlul total prin decizie și prin implicare în amănunt și

prin reverberațiile produse în întreaga societate. Macheta orașului, să fi fost opt metri pe opt metri, sau zece pe zece, a fost făcută într-o zi și o noapte, pentru că liderul politic, neputând citi planurile, trebuia să se folosească de un asemenea instrument. Patru sute de oameni au fost implicați în tăiatul polistirenilui pentru blocuri și în făcut căsuțe din chibrituri lucrând non-stop, asta da nebunie! Asta este unul din multele exemplele generatoare de mari presiuni inutile. Cum să explici starea de azi a țării, când PIB-ul a crescut în ultimii 25 ani de șase ori, în timp ce producția generală nu a atins nivelul lui '89, decât prin risipa de muncă care era atunci?

Atât sarcina de muncă uriașă ce apăsa asupra proiectanților (am întâlnit la „Proiect” Brașov profesioniști excepționali și nu îi am în vedere doar pe arhitecți, ci și pe inginerii de rezistență sau pe cei de la instalații), cât și mecanismul disciplinar dus la extrem au creat o presiune foarte mare pe om. Termenele de predare erau foarte scurte și țin minte că după o predare, nu se mai putea lucra a doua zi - toți eram prăbușiți. Săptămâna de lucru era de patruzeci și opt de ore, dar cu două săptămâni înainte de predarea lucrării te prindea noaptea. Am părăsit „Proiect” Brașov golit pe toate planurile.

La acest efort real se adăuga o solicitare de alt ordin, din alt câmp. Citim în Weber că în birocrăție scopurile *„dispun frecvent de un halou ideologic provenit din valorile culturale precum statul, biserica, comunitatea, partidul sau întreprindere care apar drept surrogate pentru o stăpânire”* (19). Ca atare, scopurile funcționale ale institutului „Proiect” au fost acoperite, în anumite situații, de valorile politice. Sărim peste momentul în care proiectele de sistematizare sau de investiții trebuiau aprobate de instanța politică de la nivel județean. La urma urmei, discuția era

tehnică. Mă opresc la momentul 4 martie 1977.

În afara explicației weberiene, nu găsesc nicio justificare rațională de ce, după cutremurul din 1977, a trebuit să stăm mai bine de o lună de zile, dacă nu chiar două, cu program extins cu două ore și jumătate, în condițiile în care în institut nu era de lucru. De regulă, mecanismul birocratic debuta cu încetineală până ajungea să stabilească investițiile din cursul anului. Cutremurul a făcut praf planul și modificarea a solicitat timp. Abia prin iunie s-a început cu adevărat munca. Atunci au început marile solicitări! Am simțit acele ore drept pedeapsă pentru că eram vii și nu muriserăm! În loc să se economisească energia oamenilor pentru ce urma să vină, ea s-a risipit pe stând degeaba. Traumei sociale i s-a răspuns printr-o triplă simulare, a muncii, a solidarității și a loialității politice, iar simularea discursului performativ (că cele spuse se realizează de la sine) a căpătat note din ce în ce mai tari și demotiva pe toată lumea. Irațională, absolut irațională această „sacralizare” a unor activități productive.

Altfel nu pot spune că am sesizat vreodată prezența politicului în expresia sa ideologică pură. Am fost curios să știu ce se discută la ședințele de partid. Păi, aspecte legate de proiectare și problemele apărute pe șantier, a venit răspunsul. Odată, la o ședință generală, a venit un activist, discursul distona flagrant cu logica contextului, nu mult după aceea am aflat că a fost închis pe motiv de mită. Secretarul de partid era Petre, un renumit specialist în instalații pe cablu, care își justifica prezența prin competența sa și nu prin poziția sa de putere, iar secretara utece era Zoe, telefonista, nodul comunicațional al institutului care te ajuta, de la ea din cămaruță, când aveai nevoie, să iei legătura cu ai tăi, în probleme personale. Știa multe, căuta să arate că este discretă.

Climatul general era unul pragmatic, caracterizat prin feedback rapid, risc major, management directiv. Sarcina

uriaoșă genera erori și deseori am asistat cum un director „distrugea” câte un proiectant pe culoar. Trebuia să dispui de forță ca să rezisti unei asemenea întâlniri.

A fost necesară trecerea a treizeci de ani ca să înțeleg această situație. Eu aveam treabă tocmai în acel birou. Nu trecea mult timp și după mine intra muștruluitul. Acum el repeta partitura, îl făcea praf pe unul din subordine. Abia când am dat de „analiza tranzacțională” am înțeles că asta se numește sindromul Gulliver, „*mare cu cei mici, mic cu cel mare*”.

Unii dintre șefi, ca să preîntâmpine primirea dușului rece în public, mergeau direct la conducere, „ca să li se taie capul” între patru ochi. Veneau, apoi, marcați de întâlnire.

Într-o astfel de situație fu un șef de colectiv. Reușise să-l angajeze pe tatăl celui mai bun prieten al său, tocmai ieșit din închisoare. Și cum stătea el abătut, se trezi în față cu cel în cauză care i-a spus ceva de genul, să o lase mai moale, că el a făcut douăzeci de ani pușcărie politică crezând că poate schimba o țară și a constatat că nu a reușit să o schimbe nici pe nevastă-sa.

În rezumat, nici vorbă de a analiza contextul în care s-a produs greșeala și de a se ajunge la îmbunătățiri de sistem. Omul era vinovat, cu el începea și cu el se sfârșea vina. Eroarea reprezenta prilejul unui exercițiu de putere, pesemne că și așteptat de cel care deținea puterea. În orice caz, în unele situații, atunci când ea se producea în public, gen „aruncatul cu pantoful spre proiectant”, ea avea toate ingredientele a ceea ce Foucault numește „teroare ubuescă”, adică „*maximalizarea efectelor puterii plecând de la descalficarea celui care le produce*” (20).

Ulterior, când eu însumi am ajuns în situația de a conduce, am inițiat această procedură de evaluare. Știam de la Piaget că inteligența unui om, a unei comunități se produ-

ce când oamenii, având autonomia deciziei, fac evaluarea consecințelor ei. Am reușit chiar să fac o regulă din asta, care nu a ținut mult timp. Nu este o treabă ușoară. E suficientă o jignire sau memoria unei jigniri și totul e praf. E vorba, apoi, de o organizare a timpului, un anume mental, capacitatea de a recunoaște greșeala comisă, disponibilitatea de a învăța din erori. Și apoi am constatat că, odată finalizat un proiect, apare sentimentul de eliberare, de a scăpa de el până și din memorie.

Îmi aduc foarte bine aminte de tensiunea care era în institut! Am în față imaginea momentului când, după predarea unui proiect, toți eram storși, nemaiavând resurse să facem ceva, fiind apoi necesare două, trei zile pentru reîncărcarea bateriilor. Timpul pierdut atunci producea încărcarea de sarcină la final, la predarea proiectului, cu golirea de energie! Totul era ciclic! În starea aceea nu mai era loc de analize, de învățat din greșeli, bănuie că multe din ele reapăreau în alte locuri, în alte situații.

A trebuit să părăsesc „Proiect” Brașov când a început criza economică. Vara anterioară fusesem detașat la topo, secretar de echipă în ridicările de pe dealurile din Poiana Mărului. Îi cunoscusem pe Melania și Titi și ei l-au convins pe șeful de catedră de la „științe sociale” să mă ia. Înainte de despărțire directorul m-a invitat la el, m-am dus cu temere, mi-a spus că-i pare rău că plec, mă înțelege, nu are cum să mă țină, dar să fiu atent, foarte atent, căci mă pot rata uman și profesional în învățământul superior. Știa ce vorbește, era cadru asociat la una din facultățile tehnice. Una este să predai „rezistență” și cu totul altceva să proiectezi rezistența la un bloc sau la un hotel, eterna diferență între a vorbi și a face. Am căscat bine ochii la ce mi-a spus, am memorat bine ce m-a povățuit. A fost o perioadă în care, în fiecare vineri, după ore, pe la două, mergeam în

vizită să-mi reactualizez prietenii de la „Sistematizare”, să discut cu cei pe care-i întâlneam pe scări și pe holuri. Simțeam că trebuie să le arăt că nu i-am uitat.

„Proiect” Brașov a reprezentat pentru mine o școală incomparabil mai puternică decât facultatea. Aici am învățat ce înseamnă un proiect, cum se gândește o realitate. Am intrat într-o realitate complexă, pentru care nu fusesem pregătit. Experiența socială dobândită mi-a format spiritul, dacă acceptăm definiția lui G. H. Mead cum că „*spiritul implică procesele de gândire orientate spre rezolvarea problemei*”. Angajările mele după 1990 în diferite construcții instituționale nu ar fi fost posibile în afara acestei achiziții. Sigur că am fost marcat de modelul disciplinar pe baza căruia instituția funcționa. Am fost impresionat de profesionalismul și de simțul responsabilității la care am fost martor și cu care m-am intersectat. Tocmai acest profesionalism și simț al responsabilității au permis funcționarea mecanismului disciplinar și nicidecum invers. De multe ori i-am auzit pe arhitecți analizând critic, în termenii conștiinței profesionale, dispozițiile ce le erau trasate. Eram întristat de emigrarea sașilor în Germania. Simțeam că sunt părăsit și aveam o dovadă, în plus, că trăiam într-o situație de neacceptat. Am învățat totodată și că valoarea umană și cea profesională nu țin cont de etnic. La „Proiect” l-am cunoscut pe Iosif, inginerul maghiar de la instalații, cu aprofundate lecturi, am în minte o discuție despre „*Cel mai iubit dintre pământeni*”. Nu puteai sta mult de vorbă, oamenii aveau treabă. Și azi țin legătura cu el, mă simt atașat, de el, de familia lui.

Ca atare, cred că dacă am ajuns să fiu ceea ce sunt, această realitate (ce realitate o fi încă nu știu!) se datorează, nu doar felului meu, nu doar experienței sociale pe

care am trăit-o, ci și unui factor contingent, adică dincolo de puterea mea, numesc astfel suportul uman din partea foștilor colegi de la „Sistematizare”, într-un moment al vieții în care pericolul de a claca era prezent, era acolo și cărora le aduc aici, acum, un mic omagiu, amintindu-i, e vorba de Alexandrina, Ariana, Bucur, Dan, Ecaterina, Eugenia, Gheorghe, Ioana, Liviu, Marcel, Maria, Monica, Pavel, Smaranda, Tomița și Viorel, unii nemaifiind azi în viață, care au fost animați de un simțământ care le-a ghidat felul de a fi și care m-a marcat și pe care eu îl consider azi fundamental în producerea umanului și a socialului și care ține de o structură profundă, de ordin metafizic, a avea milă, în sensul în care Steinhardt definește mila ca fiind acel „*dar complex ce cuprinde, în doze variabile și nouă cu neputință de precizat, numeroase altele dintre cele mai nobile și mai frumoase: bunătatea, iubirea, prietenia, sensibilitatea, afecțiunea, mărinimia, frăția, bună voirea*” (21).

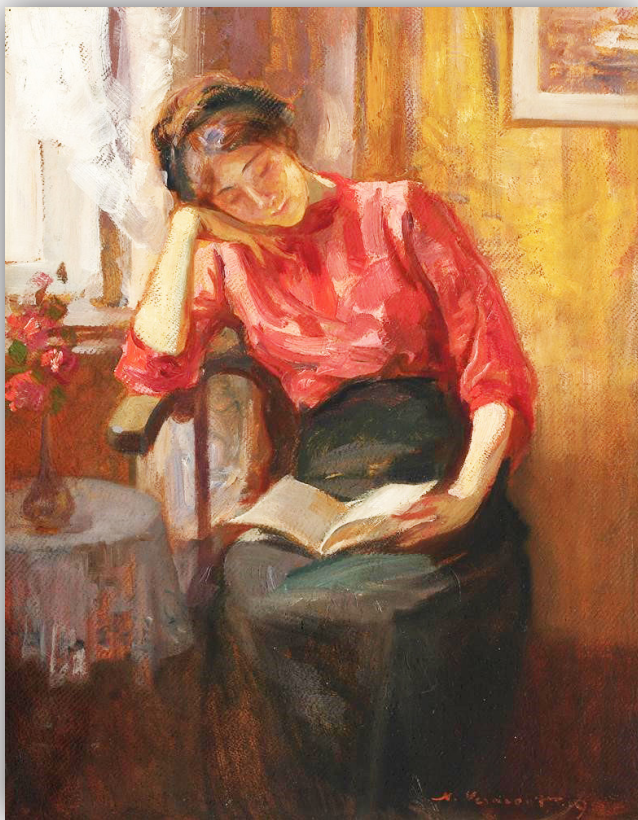
Și cum uneori coboară peste mine „duhul adevărului”, cum zice psalmistul, cu oarece tristețe descopăr acum, când mă îndrept spre capătul drumului, cât sunt de sărac în fapte bune, dacă iau în seamă câtă nevoie de milă au avut unii din semenii pe care i-am întâlnit.

Note bibliografice:

1. Bauman, Zygmunt *Modernitatea lichidă*, ed. Antet, 2000, p. 36.
2. Borges, Jorge Luis *Despre budism. Legenda prințului Siddhartha*, ed. Paideea, 2008, p. 41.
3. Benjamin, Walter *Iluminări*, ed. Idea Design & Print, 2002, p. 170.
4. *Filosofia politică a lui Hobbes*, volum coordonat de Emanuel-Mihail Socaciu, ed. Polirom, 2001, p. 23.
5. Weber, Max *Economy and Society. An Outline of*

- Interpretative Sociology*, University of California Press, 1978, vol.1, p. 43 (traducere Ștefan Ungurean).
6. Camus, Albert *Mitul lui Sisif*, Editura pentru literatură universală, 1969, p. 7.
 7. Nietzsche, Friedrich *Așa grăit-a Zarathustra*, ed. Humanitas, 2000, p. 59.
 8. Agamben, Giorgio *Timpul care rămâne - Un comentariu al Epistolei către Romani*, ed. Tact, 2009, p. 132.
 9. Buber, Martin *Eu și Tu*, ed. Humanitas, 1992, p. 30.
 10. Deleuze, Gilles - Guattari, Felix *Capitalism și schizofrenie (I) Antioedip*, ed. Paralela 45, 2008, p. 9.
 11. Marx, Karl *Manuscrise economico-filosofice din 1844*, ed. Politică, 1987, p. 123.
 12. Ungurean, Ștefan - Cloșea Ioan „O aplicație a analizei vectoriale”, *Revista de Statistică*, nr. 12, 1982.
 13. *The Sociology of Georg Simmel, translated, edited and with an introduction by Kurt H. Wolff* ed. The Free Press, 1964, p. 388 (traducere Ștefan Ungurean).
 14. Benjamin, Walter *op. cit.*, p. 195.
 15. Camus, Albert *op. cit.*, p. 11.
 16. Benjamin, Walter *op. cit.*, p. 195.
 17. Giddens, Anthony *Modernity and Self - Identity; Self and Society in the Late Modern Age*, Polity Press, 1994, pp. 67-68.
 18. Bauman, Zygmunt *op. cit.*, p. 34.
 19. Weber, Max *op. cit.*, vol. II, p. 959.
 20. Foucault, Michel *Anormalii - Cursuri ținute la Collège de France 1974 -1975*, ed. Univers, 2000, p. 23.
 21. Steinhardt, Nicolae (Monahul Nicolae Delarohia) *Dăruind vei dobândi - Cuvinte de credință*, Editura Mănăstirii Rohia, 2006, p. 175.

I. LECTURI



Nicolae Vermont, **Lectura**

O analiză a unei nuvele: „Moartea lui Ivan Ilici” de Lev Tolstoi

Cine a fost îndrăgostit poate scrie versuri de dragoste! Cine a fost bolnav poate să zugrăvească suferința prin care a trecut! Cine a fost la un pas de a fi Acolo, poate povesti ce este în suflet, când ești bântuit de gândul sinuciderii! Cine a fost în fața plutonului de execuție ne poate destăinui ce i-a trecut prin minte, știind că mai are câteva clipe de trăit! Dar să descrii cum este să mori, să o faci atât de convingător ca și cum ai fi murit și apoi ai înviat, în condițiile în care noi știm, așa cum o afirmă Lévinas, că moartea nu poate fi redusă la o experiență (1), ei bine, asta nu e la îndemâna oricui. O face însă Tolstoi în „*Moartea lui Ivan Ilici*”.

Viața lui Ivan Ilici este mărturia unui ideal: „încă din Școala de drept se arăta așa cum avea să fie toată viața mai târziu: un om destoinic, blajin, prietenos și vesel, care îndeplinea cu strictețe ceea ce socotea că este de datoria lui; și socotea că este de datoria lui să facă tot ceea ce era considerat ca atare de persoanele cu poziție, ierarhic, superioară”. Un conformist. Destinul lui se împlinește printr-un șir de acțiuni și strategii ce vizează formarea, dobândirea profesiei, exercitarea ei, iar de la un punct, căsătoria și grijile legate de familie.

Cele două dimensiuni ale existenței, cea familială și cea profesională nu se potrivesc. Atunci când și-a cunoscut viitoarea soție, Praskovia Fiodorovna Mihel „era cea mai

atrăgătoare, cea mai deșteaptă și cea mai sclipitoare fată din cercul în care se învârtea Ivan Ilici”. Femeia s-a îndrăgostit de Ivan Ilici. „Printre alte distracții și diferite feluri de a se recrea după munca sa de judecător, Ivan Ilici avu și întâlniri galante cu Praskovia Fiodorovna”. Oare ce se înțelege la finele secolului al XIX-lea prin întâlniri galante?

Visul lui Ivan Ilici a stat în credința că prin căsătorie, „recreerea” va putea continua nestingherită și că decizia luată va fi aprobată de membrii elitei la care se raporta în permanență: „luând asemenea soție își făcuse o plăcere și făcuse totodată și un lucru practic, după părerea oamenilor sus-puși”. De altfel, „Ivan Ilici începuse chiar să creadă că însurătoarea nu numai că nu-l va stânjeni, dar că va consolida și mai mult viața pe care o ducea – viață veselă, ușoară, plăcută, totdeauna decentă și aprobată de societate, însușiri pe care Ivan Ilici le socotea proprii vieții în general”. Ivan Ilici este în căutarea de permanente confirmări din partea aceloră din rândul cărora vrea să facă parte.

E de presupus că în societatea rusă de la finele secolului al XIX-lea femeile nu aveau șanse de autosustținere prin profesie. Investiția în educația unei domnișoare reprezenta parte din grija părinților de a o mărita bine, de a-i asigura existența. Scoaterea fetelor în lume aducea cu sine o grămadă de stimuli cognitivi și emoționali, jocuri și mize. Odată însă măritată, unii din acești stimuli dispar, iar valoarea calităților legate de atracție se reducea, „măritata” nemaiaivând de ce și cui să se arate sclipitoare și atrăgătoare, fapt care era perceput de cea în cauză ca o pierdere.

Ce puteau face în această situație? Să se resemneze, să-și construiască o relație alternativă precum Anna Karenina sau să protesteze! Praskovia Fiodorovna a ales să protesteze, devenind geloasă: „se certa cu el cu atâta furie, spunându-i cuvinte atât de urâte, iar când el nu-i făcea pe

plac, îl ocăra cu atâta îndârjire, hotărâtă pesemne să nu se lase până când el nu va ceda – adică să stea acasă și să se plictisească și el”. Astfel, legătura dintre soți se transformă într-una de putere, de tipul terorist-ostatic. Acest lucru explică cum „nevoia de a-și crea o lume în afara familiei deveni pentru Ivan Ilici și mai imperioasă” și, de aceea, „interesul lui pentru viață se concentra în lumea slujbei”, pe scurt, de a lăsa puterea soției fără obiect.

Cum familia este concomitent „comuniune” și „societate” (concepte tönniesiene), gestul lui Ivan Ilici reducea familia la o relație contractuală (caracteristică a „societății”), o definiție care arată că, în ciuda tuturor asemănărilor și a lucrurilor care ne pot lega, suntem diferiți. Rarele perioade de dragoste între soți nu durau prea mult, „ele erau pentru ei mici insulițe unde ancorau pentru o vreme, spre a porni din nou, în larg, mânați de valurile vrajbei ascunse, care adâncea tot mai mult înstrăinarea între ei”. Relațiile dintre soți deveneau, astfel, simple raporturi. Putem bănuși că Tolstoi are în vedere aici aspectul erotic al legăturii dintre soți și sugerarea ideii că erotismul nu salvează „comuniunea”, anticipând spusele lui Simmel: „*viața nu-și găsește sursa în dragoste, ci dragostea își găsește sursa în viață*” (2). Sfârșitul secolului al XIX-lea consemnează erotizarea căsătoriei și proiectează această așteptare romantică, a vieții care-și găsește sursa în dragoste. Este plauzibil ca Ivan Ilici să nu fi fost o persoană erotică, adică cu rezervoare care se încarcă pe măsură ce se descarcă, iar aceste persoane, susține Simmel, sunt rare, după cum este posibil ca Praskovia Fiodorovna să fi crezut că viața își găsește sursa în dragoste, o dragoste extinsă pe măsura vieții și pentru care soțul nu avea disponibilitățile necesare.

Bucuriile lui Ivan Ilici se reduc la ceea ce trăiește în viața profesională și în grupul de prieteni. Ele constau în „con-

știința puterii de care dispunea, faptul că își dădea seama că are puțința să nenorocească pe orice om pe care vrea să-l nenorocească”, în „importanța chiar numai formală, care se acorda persoanei lui când intra în tribunal sau lua contact cu inferiorii”, în „succesele sale în fața superiorilor și a inferiorilor”, în „măiestria cu care știa să conducă procesele și de care era foarte conștient” și în whist. Plăcerile țineau de cele „pe care i le oferea slujba [și care] erau satisfacții de amor propriu, plăcerile mondene îi satisfăceau vanitatea, însă adevăratele plăceri ale lui Ivan Ilici erau cele pe care i le dădea vintul”. Totul se circumscrie puterii, (sub expresia reputației și a competenței), a orientării spre valori materiale și a jocului de cărți, ca fugă din realitate. În acest cadru, ideea metafizică nu are cum să-și facă loc.

Ivan Ilici reprezintă prototipul birocratului *comme il faut*, după expresia lui Tolstoi. Arta „de a despărți, de a nu amesteca chestiunile de serviciu cu viața lui intimă, Ivan Ilici o poseda în cel mai înalt grad, iar printr-o practică îndelungată și un talent deosebit o perfecționase în așa măsură, încât, ca un virtuoz, își permitea uneori în glumă să amestece relațiile de serviciu cu cele din viața intimă. Își îngăduia, pentru că simțea în el puțința de a despărți oricând din nou relațiile de serviciu de cele din viața lui intimă”. Nonconformismul face parte, în unele situații, din avantajele celui aflat în vârful ierarhiei.

Reușita în obținerea unui post mai bine plătit i-a arătat lui Ivan Ilici „cum au fost făcuți de rușine toți dușmanii săi și cum se ploconeau acum în fața lui, cum îl invidia toată lumea pentru noua lui situație și, mai ales, cum îl iubeau cu toții la Petersburg”. Că toți îl invidiau și în același timp îl iubeau nu reprezenta, în sufletul lui Ivan Ilici, o situație imposibilă, pentru că ea era reală. Identificarea invidiei cu

iubirea nu se poate produce însă decât într-o cultură a simulării.

Acest pas în mobilitatea sa de carieră a adus cu sine noi provocări și noi aspirații astfel că, pe moment, războiul din familie încetă. Cu timpul a reușit să îndepărteze „din preajma lor și descotorisindu-se de tot soiul de rubedenii sărace și prieteni nespălați care, gudurându-se pe lângă ei, veneau pe capul lor în salonul cu farfurii japoneze pe pereți. Nu trecu mult timp și acești prieteni nespălați încetară de a mai veni pe capul lor, și Golovinii rămaseră cu societatea mai aleasă”. Cu alte cuvinte, primeau feedback doar din partea celor care făceau parte din același univers și erau precum ei erau. Poți învăța ceva nou în această situație, dincolo de credința că viața e veselă, ușoară, plăcută?

În acțiunea de mobilare a casei Ivan Ilici se accidentă, „lovindu-se numai într-o parte de cremonul ferestrei. L-a durut, dar i-a trecut repede. Ivan Ilici era pe atunci mai voios și mai sănătos ca oricând. Scria: simt că am întinerit cu cincisprezece ani”. Momentul accidentului consemnează intrarea într-o nouă fază a războiului din familie, teroristul fiind acum Ivan Ilici.

Așa se face că soții, ajungând să fie dependenți unul de altul, se urăsc de moarte. Soția nu-l mai putea suporta viu, iar moartea lui Ivan Ilici ar fi lipsit-o de resurse financiare semnificative: „Se socotea nespus de nenorocită, tocmai pentru că nici moartea lui nu putea s-o salveze, și asta o mânia și mai mult; căuta să-și ascundă pornirea împotriva lui, și faptul că se străduia s-o ascundă o înfuria și mai mult pe el”. Acesta este un conflict interior de tipul evitare-evitare și el este caracteristic celor care trăiesc în organizații închise, gen închisoare sau sunt în război, așa cum se întâmplă cu Apostol Bologa, din „*Pădurea spânzuraților*” sau cu eroii interpretați de Dirk Bogarde și

Tom Courtenay din filmul lui Losey, „*Pentru țară și rege*”. Familia ca închisoare, familia ca scenă a unor costisitoare lupte!

Bolnav fiind, Ivan Ilici descoperi similitudini frapante între modul în care acționează doctorul în raport cu el și modul în care el se raporta la cei implicați în procese, în care problema de fond, legată de adevăr, este substituită de un arsenal de proceduri, locul judecăților substanțiale fiind luat de cel al judecăților instrumentale: „doctorul îl privi sever, cu un singur ochi, peste ochelari, spunându-i parcă: acuzat, dacă nu rămâi în cadrul întrebărilor care ți se pun, mă voi vedea silit să dau dispoziție să fii evacuat din sala de ședințe”. Ne aflăm în situația de a identifica aceeași epistemă fundamentală, cea a unui model spitalicesc și a unei guvernări ce capătă funcții terapeutice și în care „*terapia medicală este o formă de represiune*” (3).

O componentă a acestei episteme este aceea descrisă de Parsons ca ilustrând variabilele de configurație ce modelează valorile și susțin sistemul de acțiune, anume afectivitatea solicitată de un actor (în cazul de față, Ivan Ilici, ca bolnav) versus neutralitatea afectivă manifestată de celălalt actor în relația, recte doctorul lui. De aici, „un sentiment de nespusă compătimire față de el însuși și de ură înverșunată față de acest medic atât de nepăsător când e vorba de o chestiune atât de importantă” care este adevărul legat de starea lui de sănătate. Cu alte cuvinte, funcționarea sistemului medical, ca de altfel, a oricărui sistem birocratic, se face pe baza resentimentelor pe care le generează.

În acest cadru, Ivan Ilici descoperă că boala nu mai poate fi mascată: „în cele din urmă se întorcea acasă trist, cu conștiința că activitatea lui de magistrat nu-l mai ajută să-și ascundă ca înainte ceea ce el voia să ascundă; că nici

slujba nu-l mai poate scăpa de *ea* (e vorba de durere, n.n.). Și – ceea ce era mai rău – *ea* i se impunea nu pentru ca el să facă ceva, ci numai ca el s-o ia în seamă, să se uite la *ea* și, fără să facă nimic altceva, să se chinuiască îngrozitor”. Cum spune Lévinas: „*viața umană înseamnă mascare a mișcărilor fiziologice: ea este decență. Ea este o «ascundere», o «ascundere», o «îmbrăcare» care înseamnă în același timp și o «dezgolire», căci ea este o «asociere»*” (4).

Această „ascundere” îi apare lui Ivan Ilici drept o minciună: „nu numai că-l mințeau în privința gravității stării lui, dar voiau să-l facă și pe el complice la minciuna lor. Minciuna, minciuna asta, al cărei obiect era el, în ajunul morții sale, minciuna asta menită să coboare actul cumplit și solemn al morții sale la nivelul vizitelor lor, al draperiilor, al nisetrelui care se servește la mas[... era înfiorător de chinuitor pentru Ivan Ilici”.

Dobândirea conștiinței morții îl conduce la evaluarea întregii vieți: „căsătoria... o întâmplare, și dezamăgirea, și mirosul gurii soției, viața simțurilor, prefăcătoria! Și slujba asta searbădă, și grijile bănești – așa... un an, doi, zece, douăzeci, mereu la fel. Și cu cât trecea vremea, cu atât mai mort cu totul. „Mergeam la vale și-mi închipuiam că urc muntele, dar cu cât înaintam, cu atât mai mult se stingea viața în mine. Și iată că acum s-a sfârșit! Trebuie să mor!”

Și cum se întâmplă deseori, odată cu atingerea limitei vieții își fac apariția procesele de evaluare. Lui Ivan Ilici îi veni gândul că totul se datorează faptului „că n-a trăit cum se cuvine, dar îndată își aminti de toată atitudinea lui corectă în viață și alungă acest gând ciudat”. Sistemul de valori care a stat la baza deciziilor fundamentale de la începutul vieții, acela de a face *comme il faut*, este acum pus la îndoială.

Psihologii descriu fenomenul ca fiind un conflict interior de tipul acceptare-evitare, cu precizarea că momentul evitării nu mai poate produce consecințe, pentru că are loc la finalul vieții. Acum Ivan Ilici descoperi că în afară de sincera compasiune din partea lui Gherasim, slujitorul casei, și a dragostei fiului său, licean, nu există nimic altceva decât singurătatea: „în această singurătate în mijlocul unui oraș mare, plin de oameni, în mijlocul nenumăraților săi prieteni, în mijlocul familiei – această singurătate cum nu mai putea fi pe lume nicăieri alta mai adâncă; nici în fundul mării, nici pe pământ – în ultima vreme, cufundat în cumplita lui singurătate, Ivan Ilici trăia numai din amintirile sale”.

Cu timpul durerile lui Ivan Ilici au devenit insuportabile: „în acele trei zile, când timpul n-a mai existat pentru el, se zbătu în sacul acela negru în care îl îndesa acea putere nevăzută, de neînfrânt. Se zbătea cum se zbate în mâinile călăului un condamnat la moarte, deși știe că nu va putea scăpa; cu fiecare clipă simțea tot mai mult că, în ciuda tuturor străduințelor sale de a se împotrivi, el se apropie tot mai mult de ceea ce îl îngrozește. Simțea că suferă din pricină că vor să-l bage în gaura aceea neagră și în același timp simțea că suferințele sale sunt și mai cumplite pentru că nu poate intra în ea. Ceea ce-l împiedica să intre era conștiința că trăise cum se cuvine. Această justificare a vieții lui îl ținea pe loc și nu-l lăsa să intre, chinându-se mai mult ca orice”. În momentul în care a înțeles că viața lui nu fusese ceea ce trebuia să fie, „căuta obișnuita lui teamă de moarte pe care o simțise înainte și n-o mai găsi. Unde e? Care moarte? Nu mai exista nici o teamă, pentru că nu mai exista moartea. În locul morții era lumină.” Această suferință este drumul spre mântuire, iar în mântuire locul morții este luat de lumină.

„Cărțile – a spus odată poetul Jean Paul – sunt scrisori mai voluminoase adresate prietenilor” (5). Evident, e vorba de prieteni din viitor, pe care nu ai cum să-i cunoști și cărora le predai o lecție despre cum trebuie să-și trăiască viața. Citire de la Derrida: „*A trăi, prin definiție, nu se învață. Nu prin sine însuși, de la viață prin viață. Numai de la un altul și prin moarte. Sau, în tot cazul, de la celălalt aflat pe marginea vieții*” (6). Prin cărți, cititorii ajung să împărtășească o viziune comună asupra vieții, iar acest lucru devine fundament în nașterea unei comunități.

Așa se face că nuvela lui Tolstoi este, de fapt, o lecție de cum să prevenim suferința finală, dacă dorim să învingem moartea. Iar ceea ce este semnificativ în această lecție rezidă în absența unor capitole semnificative.

E vorba, în primul rând, de neînscrierea relației dintre Ivan Ilici și soția sa în paradigma fundamentală „Eu-Tu”, ce aparține lui Martin Buber: „*Nu există nici un Eu în sine, ci numai Eu din cuvântul fundamental Eu – Tu*” (7), iar „*în fiecare Tu simțim eternul*” (8).

Și apoi e vorba de problema iubirii. Dacă măcar unul dintre cei doi ar fi descoperit că o altă persoană ar fi meritat să fie iubită și să primească din partea ei dragoste, lucrurile ar fi avut un sens, tocmai pentru că această iubire ar fi permis să iasă din închisoarea pe care și-au construit-o. Cei doi au preferat să rămână însă legați unul de altul, chiar dacă se urau, pentru că țineau la bunăstarea lor materială, pentru că erau prizonierii imaginii pe care o aveau în lumea lor.

Relația dintre moarte și dragoste este surprinsă de Lévinas. Plecând de la un studiu al lui Jankélévitch, în care există un citat al lui Eugen Ionescu din „*Regele moare*” („*dacă iubești nebunește, dacă iubești intens, dacă iubești în mod absolut, moartea se îndepărtează*”), Lévinas o ex-

primă astfel: „*nu este vorba de o forță care să poată respinge moartea înscrisă în ființa mea. Ceea ce mă angustă nu este, însă, ne-ființa mea, ci aceea a omului iubit sau a celuiilalt, mai iubit decât ființa mea. Ceea ce este numit cu un termen cam răsuflat iubire este, prin excelență, faptul că moartea celuiilalt mă afectează mai mult decât a mea. Iubirea pentru celălalt este emoția față de moartea celuiilalt*”

(9). Or aceasta este o idee subliminală, dacă pot spune așa, ce răzbate din scrierea lui Tolstoi. Cu alte cuvinte, dacă relațiile noastre cele mai intime se definesc prin dependență și teroarea asupra celuiilalt luat ostatic, altfel spus, dacă relația umană nu se înscrie în „iubirea pentru celălalt”, atunci „victoria” morții asupra vieții este de neevitat.

Nuvela lui Tolstoi este întrucâtva polemică. Știind că scriitorul rus este o persoană profund religioasă, ești surprins să descoperi că în afara momentului împărtășaniei înainte de moarte, prezentat ca un ritual fără semnificație pentru protagoniști, nu găsești nicio aluzie la ideea creștină. Și acest lucru face parte din sfera „absențelor semnificative”. Căci ideea creștină întrupează victoria asupra morții, iar acest lucru se petrece tocmai prin prioritatea absolută a dragostei, așa cum apare ea în Întâia Epistolă către Corinteni a Sfântului Apostol Pavel „*Și acum rămân acestea trei: credința, nădejdea și dragostea. Iar mai mare dintre acestea este dragostea*” (1 Corinteni 13:13).

Cum s-ar fi putut salva Ivan Ilici? De fapt, cine este Ivan Ilici? El este un pion în mecanismul puterii și care a dorit să fie un pion și care și-a construit identitatea prin raportarea la sistemul de referință al acelei elite ce aparține guvernării. În termenii lui Deleuze și Guattari, vorbim de dorință de putere și nu de dorință ca putere. Nu insistăm asupra modului în care îl descrie Tolstoi, putem însă înțe-

lege ce se ascunde sub jignirile pe care i le adresa soția: un tont și un molău.

Ca atare, în producerea acestui tip uman nu există loc de îndoială, de reflecție asupra sinelui și asupra sistemului în care a intrat. Mașina de producție umană este una dezirantă, în sensul că cel ce s-a urcat în ea își definește dorințele după modelul care i s-a inculcat, iar această mașină nu prevede circuite alternative care să-i permită să-și deschidă ochii cu privire la sine, la posibilitatea de a renunța la sine însuși, de a muri pentru sine însuși, de a renaște într-un alt sine. Preocuparea de sine apare la Ivan Ilici în pragul morții, când nu se mai poate face nimic.

În termeni creștini, asta înseamnă metanoia, adică „este vorba de o răvășire a spiritului, de o reînnoire radicală, de un fel de re-naștere a subiectului prin el însuși, având în centru moartea și reînvierea ca experiență de sine însuși și de renunțare a sinelui la sine însuși” (10).

Însă ca să ajungi la această conștiință, trebuie să fii un om liber. Ivan Ilici avea acces la bunuri și servicii, la bunăstare socială, dar oare era un om liber? În termenii autonomiei kantiene și ai libertății subiective de tip Hobbes, putem spune că Ivan Ilici era o persoană liberă, iar moartea nu ar fi fost ceva nefiresc, adică o dramă. Totuși, prima condiție de a fi liber înseamnă, după Seneca citire, de „*a fugi de servitute, de servitutea față de tine însuși*” (11). Or, pentru acest lucru este necesar să-ți faci constant un examen de conștiință.

Cu alte cuvinte, pentru a-ți salva ființa, pentru a ieși din convertirea sinelui pe care o realizează simularea și pe care o presupune îndeplinirea oricărui rol social, este necesar să intri în logica lui „ca și cum nu”, așa cum este ea descrisă de Apostolul Pavel în Prima epistolă către Corinteni.

Nuvela lui Tolstoi are un implicit fundament creștin și este un avertisment că oricine poate avea destinul lui Ivan Ilici, dacă crede că viața înseamnă să dobândești putere, că ea înseamnă destindere și relaxare, dacă vede în relația cu celălalt una care să producă plăcere, dacă speră să poată scăpa de închisoarea pe care și-a construit-o prin căsătorie, folosind munca ca linie de fugă, dacă își imaginează că poate trăi doar pentru sine, nefăcând bine aproapelui, în afara iubirii, devenind sluga propriei sale persoane! Adică să ajungă la mântuire printr-o lungă și nenecesară suferință și ca toți din jurul său să se bucure pentru că a murit („disparația cunoștinței lor apropiate trezi, ca de obicei, în sufletul tuturor celor de față un sentiment de satisfacție la gândul că a murit el, și nu eu”), iar fiecare din colegii săi să se gândească „la urmările pe care moartea [lui] le-ar putea avea în legătură cu mutarea sau cu avansarea personală, sau a vreunor cunoștințe de-ale sale”, adică la binele pe care-l face celorlalți, nu trăind, ci murind. „Moartea lui Ivan Ilici” este o descriere a unei lumi al cărei deziderat este moartea omului.

Or acest lucru este pur și simplu îngrozitor. În sine și prin consecințe. Căci asta au făcut marii romancieri ai secolului al XIX-lea: au scos la lumină „bucuria” generată de moartea celui de lângă tine, „bucurie” care se produce în birocrății. În acest context, filosofile libertății născute în secolul al XIX-lea au dus, cum spune Foucault; *„la apariția unor forme de putere care, sub forma terorii, fie sub forma birocrăției, fie, în sfârșit, sub forma terorii birocratice, erau opusul perfect al regimului libertății, contrarul în-suși al libertății devenite istorie”* (12) și la uciderea celui de lângă tine, prin politică de stat, așa cum s-a întâmplat pe parcursul întregului secol al XX-lea. Așa se face că uneori, în istorie, semințele dau rod.

Note bibliografice:

1. Lévinas, Emmanuel *Moartea și Timpul*, ed. Biblioteca Apostrof, 1996, p. 29.
2. Simmel, Georg *Philosophie de l'amour*, ed. Rivages poche / Petite Bibliothèque, 1988, p. 236.
3. Foucault, Michel *Lumea este un mare azil – Studii despre putere* ed. Idea Design & Print, 2005, p. 11.
4. Lévinas, Emmanuel *op. cit.*, p. 30.
5. Sloterdijk, Peter *Reguli pentru parcul uman*, ed. Humanitas, 2003, p. 5.
6. Derrida, Jacques *Spectrele lui Marx - starea datoriei, travaliul doliului și noua Internațională*, ed. Polirom, 1999, p. 27.
7. Buber, Martin *Eu și Tu*, ed. Humanitas, 1992, p. 30.
8. *Ibid.*, p. 33.
9. Lévinas, Emmanuel *op. cit.*, p. 151.
10. Foucault, Michel *Hermeneutica subiectului - Cursuri la Collège de France (1981-1982)*, ed. Polirom 2004, p. 211.
11. *Ibid.*, p. 263.
12. Foucault, Michel *Lumea este un mare azil – Studii despre putere, op. cit.* , p. 29.

Despre o tulburătoare carte de poezie: „Antologia orășelului Spoon River” de Edgar Lee Masters

Cu mulți ani în urmă am citit declarația unui scriitor român care, după ce a descoperit „*Un veac de singurătate*”, a spus ceva de genul „aș fi murit de fericire să fi scris eu acest roman!” Același gând l-am avut și eu când mi-a căzut în mână volumul de versuri al lui Edgar Lee Masters, chiar dacă creația mea a cuprins doar trei versuri. Nu mult după aceea mi-am dat seama că dorința pe care o avusesem era o dovadă de naivitate, căci eu eram eu, iar Edgar Lee Masters era Edgar Lee Masters.

Acum, după trecerea anilor, nu mai sunt sigur că am gândit chiar așa prost, căci am rămas în continuare cu sentimentul că poeziile erau din sufletul meu și parcă erau scrise de mine! Și de-aici o întrebare: cum se face că lucruri spuse cândva și care țin de spiritul american reverberează în alt spațiu și în alt timp?

Poeziile sunt atât confesiuni, cât și examene de conștiință. Ele exprimă încercarea celor care le spun de a se arăta lor înșiși și celorlalți că sunt subiecți în raport cu un adevăr. Nu este suficient să susții un adevăr, este necesar ca adevărul spus de tine să fie recunoscut și de „celălalt”, dacă dorim să ne constituim ca subiecți. Sau în spusele lui Foucault: „*ar trebui, astfel, să analizăm nu care sunt formele discursului, așa cum este el recunoscut ca adevărat, ci: sub ce formă, prin actul său de a rosti adevărul, individul se*

constituie el însuși și este constituit de către ceilalți ca subiect ținând un discurs de adevăr, sub ce formă se prezintă, în propriii săi ochi și în ochii celorlalți, cel care spune adevărul, [care este] forma subiectului care spune adevărul” (1).

Acest exercițiu de a spune adevărul presupune deci, în experiența greacă, preluată apoi de ideea creștină, o practică în doi. Așa se face că, în cazul de față, „celălalt”, cititorul, devine prin lectură, cel care certifică adevărul celui care se spovedește și, prin aceasta, devine un membru nevăzut și postum al comunității. Și deși nu are cum să-l îndrume pe mărturisitor, cititorul își pune propriile probleme de conștiință la aflarea adevărilor mărturisite. El este, ca să spun așa, un duhovnic mut și nu doar duhovnic, ci și judecător care „audiază” ambele părți, căci unele din poezii aparțin unor multiple diade: soț-soție, copil-părinte, iubit-iubită, fiecare element din diadă cu versiunea sa despre adevăr.

Poeziile descriu viețile oamenilor povestite de ei înșiși, din moarte. Prin poezii, cei în cauză ne apar ca vii, o subtilă metaforă a ideii creștine de învingere a morții. Sunt sinceri cu ei înșiși și nu de puține ori oferă chei filosofice vieții trăite. Moartea nu a fost altceva decât șansa de a spune adevărul. În felul acesta cititorul învață ceva legat de modul în care se cuvine să-și trăiască viața, pentru că el are în față nu mai puțin de o sută optzeci și trei de destine: „*A trăi, prin definiție, nu se învață. Nu prin sine însuși, de la viață prin viață. Numai de la un altul și prin moarte*” spune Derrida (2). A dori să înveți cum se trăiește viața nu are sens, după Derrida, în afara unei explicații cu moartea: „*Cu a mea în egală măsură ca și cu a celui alt*”.

Ideea că scriitura se leagă de moarte este veche și complexă, după cum arată Foucault:

„Această legătură a scrisului cu moartea se manifestă și prin ștergerea caracterelor individuale ale subiectului care

scrie; prin obstacolele pe care le presară între el însuși și ceea ce scrie, subiectul scriitor dezorientează toate semnele individualității sale particulare; în jocul scriiturii, el trebuie acum să joace rolul mortului. Toate acestea sunt cunoscute; iar critica și filosofia au luat de multă vreme act de această dispariție sau de această moarte a autorului” (3).

Ca atare, ceea ce se scrie a plutit ca un balon în aer, deasupra fiecăruia dintre noi și care se deplasează în spațiu și timp într-un mod tainic. Autorul este cel care l-a surprins, l-a captat și ni l-a pus la dispoziție sub forma operei literare. De aceea ne regăsim în cele scrise. Nu suntem acum interesați să descriem în ce constă funcția-autor, în ce context a apărut și care i-a fost rolul. Interesul de față este de a ilustra posibilitatea ca fiecare din cititorii prezentului eseu să se regăsească în cele câteva din versurile lui Edgar Lee Masters pe care le-am ales spre analiză, pentru a-l convinge să meargă la o întâlnire cu poetul.



a. despre sentimentul de iubire și al suferinței, când legătura se rupe.

„Trecătorule,
A iubi înseamnă să-ți găsești sufletul
În sufletul celui drag,
Iar când din sufletul tău cel pe care-l iubești se retrage,
Atunci ți-ai pierdut sufletul.
Stă scris: «Am un prieten,
Dar durerea mea n-are prieten».
De aici, lungii mei ani de singurătate, acasă, la tatăl meu,
Încercând să mă capăt pe mine însămi
Și să-mi preschimb durerea într-o înălțătoare vibrație.”

(Mary McNeely)

Așadar, în relația de iubire se produce, de fapt, o încredințare care pleacă de la presupunerea că celălalt va avea grijă de cele ce i s-au încredințat. Totul depinde de buna-credință a celui alt. Și cum relația este biunivocă, fiecare joacă rolul celui care se încredințează și căruia i se încredințează. Părăsirea rolului nu înseamnă o simplă plecare, ea înseamnă totodată anularea dreptului de proprietate a celor încredințate și de-aici trăirea că: „*ți-ai pierdut sufletul*”.

Părăsirea de către celălalt, ruperea relației este resimțită ca amenințare la adresa identității. În zilele noastre, omul se focalizează din ce în ce mai mult pe celălalt din două motive. Primul, din cauza crizei în care se găsește prietenia, care face să crească astfel probabilitatea de a te încredința unei singure persoane. Nu vom intra în detaliile acestui fenomen. Al doilea motiv ține de desacralizarea lumii, de nerecunoașterea Mântuitorului drept mângâietor ca fiind singura persoană căreia trebuie să ne încredințăm, înlocuindu-l cu un om.

În acest moment se intră în mecanismele de dependență. De aceea, ruperea diadei poate provoca perturbări psihologice semnificative. Tristețea și jelanian reprezintă simptome ale acestei perturbări. „*Jelania derivă din pierderea plăcerilor și a experiențelor împărtășite, plus necesara abandonare a speranțelor odată investite în relație*”, crede Giddens (4).

Jelania face parte din mecanismul regăsirii sinelui. Dar nu toți oamenii dispun de forța lui Mary McNeely de a-și preschimba durerea într-o înălțătoare vibrație. Un prieten a analizat versul și-mi spune că el ar fi tradus altfel, în loc de „*Și să-mi preschimb durerea într-o înălțătoare vibrație*” cu „*Și să-mi preschimb durerea într-un sine superior*”. Mai puțin poetică, dar mai exactă!

În aceste condiții, așa cum arată Giddens, mulți oameni își pierd încrederea în propriile judecăți și capacități și nu mai sunt interesați de viitor. Refacerea încrederii în sine („să mă capăt pe mine însămi”) ca un pas premergător atingerii „unui sine superior” solicită ani, după momentele de jelanie. Redefinirea trecutului și o proiecție asupra viitorului se leagă una de alta.



b. despre dragoste ca grijă și împlinire.

Aici nu mai este vorba de iubirea ca sentiment, ci, așa cum o spune Heidegger, de iubirea care înseamnă a avea grijă: „A purta de grijă unui «lucru», sau unei persoane în esența lor înseamnă: a le iubi, a le îndrăgi. Această îndrăgire înseamnă originar gândit: a dăruia esența. O atare îndrăgire (*das Mögen*) este esența propriu-zisă a putinței, care nu numai că poate face un lucru sau altul, ci poate lăsa ca ceva «să ființeze», în pro-veniența sa (în *seiner Herkunft*), adică poate să-l lăse să fie. Putința îndrăgirii este aceea «prin forță» căreia ceva este capabil să fie autentic” (5).

Emily Sparks a crezut că fostul ei elev, Reuben Pantier, dispune de ceva care trebuie adus la împlinire și că ea are această forță să facă să ființeze acel ceva.

„Unde e băiatul meu, băiatul meu?

În care îndepărtate parte a lumii?

Acela pe care, din întreaga școală, cel mai mult l-am iubit

Eu, profesoara, fată bătrână, inimă neprihănită.

Eu care îmi făcusem din toți niște copii ai mei?

Îl cunoșteam oare bine pe băiatul meu,

Crezându-l un spirit înflăcărat, vibrând

În permanență la aspirație?

*Băiatul meu, dragul meu, pentru care m-am rugat și
m-am rugat*

Adesea noaptea, în ore de veghe!

Mai ții tu minte scrisoarea pe care ți-am trimis-o

Despre atât de minunata iubire a Mântuitorului?

Dacă ai primit-o sau nu,

Oriunde-ai fi acum, băiatul meu,

Lucrează de dragul sufletului tău,

Pentru ca tot lutul, toată zgura din tine

Să se mistuie în flăcările tale

Până ce totul va fi numai lumină,

Numai lumină!”

Reuben Pantier recunoaște că în viață a căutat plăcerea („și mi-au plăcut femeile, vinul și mi-a fost dragă viața”) și asta i-a permis să vadă diferența, anume că dragostea este altceva. Legătura cu fosta profesoară s-a manifestat doar prin intermediul scrisorii, deci sub forma nonalterabilului. Prin dragoste îl vedem pe celălalt mai bun și el ajunge, astfel, să se vadă mai bun. Iar gândul că ești iubit te-ar obliga să devii mai bun:

*„Da, Emily Sparks, rugăciunile tale n-au fost zadarnice
Și nici dragostea ta n-a fost toată în zadar.*

Tot ce am însemnat eu în viață

*Datorez nădejdlor tale care n-au vrut să renunțe la
mine,*

Iubirii tale care tot mă mai vedea bun ca la început.”

Nu poți să nu te întrebi dacă renunțarea la pretențiile noastre asupra nouă înșine nu se datorează prăbușirii mecanismelor de auto-constrângere impuse de o anumită formă a iubirii care ne solicită să fim mai buni. Simmel: cu cât am transformat dragostea într-un bun de consum, cu

cât îl cheltuim, cu atât trivializăm relația, trivializare care implică „o anumită măsură a frecvenței, a conștiinței că un conținut al vieții este repetat, în timp ce valoarea acestui conținut depinde tocmai de opusul său, o anumită măsură a rarității” (6). Acest fapt nu ne solicită să fim mai buni și astfel, afectăm valoarea de simbol a legăturii umane.

Reuben Pantier descoperă că viața i-a fost salvată prin ceea ce profesoara a văzut în el, o anume predestinare în viață. Prin dragostea arătată, femeia l-a conștientizat pe bărbat asupra acestui lucru.

Acest lucru scoate la lumină o problemă de adâncime. E vorba de momentul deciziei lui Dumnezeu de a nu-l lăsa pe Adam singur, considerând că are nevoie de un „ajutor” (Geneza 2:18). Iar în Biblia ecumenică pe care am consultat-o, se face o trimitere în care se precizează că cuvântul „ajutor” trebuie înțeles drept „vizavi”. Femeia ca „vizavi” consemnează egalitatea ei în raport cu bărbatul, drept o prezență care-l constrânge pe bărbat la o anume ținută. Or, asta a înțeles Reuben Pantier, că simpla prezență a lui Emily Sparks în viața lui, cu așteptările ei, l-a obligat la o anumită atitudine și, implicit, la un anumit comportament față de propria persoană.

Se întâmplă deseori să reflectăm la faptul că viața noastră ar fi luat un alt curs, am fi fost „altfel” dacă, la un moment dat, în trecut, ne-am fi încrucișat destinele nu cu omul pe care l-am ales, ci cu omul pe care acum îl descoperim lângă noi și de care am prins drag și la care tânjim, pentru a îmbătrâni împreună, tocmai pentru că aduce în permanență cu el ceva care s-ar numi „iubirea care dă ființă”. Cineva nu a fost lângă noi să ne îndrume, când am luat decizia să mergem pe acel drum. Cineva, din lipsa cunoașterii, nu a putut să ne îndrăgească cât am fi avut noi nevoie, ca să ne poată spune că ne îndreptăm spre neîmplinire.



c. despre sexualitate.

Spune Simmel: „Pentru cei mai mulți dintre oameni, dragostea sexuală deschide ușile personalității în totalitatea ei mai larg decât ar putea-o face orice altceva. Nu pentru puțini oameni, dragostea este singura formă în care ei își pot dărui eul propriu în totalitatea lui” (7).

Ea rezidă pe senzualitate. Or, senzualitatea este directă, imediată, indiscutabilă.

„Dar s-a ivit vechea, vechea problemă:

Ce să alegi: celibat, căsnicie ori desfrâu?

*Apoi John Slack, farmacistul cel bogat mi-a cerut mâna,
Amăgindu-mă cu promisiunea că voi avea răgazul să-
mi văd de roman.*

Și m-am căsătorit cu el, născând opt copii,

Și n-am avut câtuși de puțin timp să scriu.

Oricum, se sfârșise cu mine

Când, în vreme ce spălam rufele copilului,

M-am împuns în mână cu acul

Și am murit de dalac, ironică moarte.

Ascultați, ambițioase suflete, ce vă spun:

Sexul este blestemul vieții.”

(Margaret Fuller Slack)

Un psiholog ar spune, citind aceste versuri, că ne aflăm în fața unui conflict de scop care se produce la două nivele. La primul nivel, ar fi vorba de un conflict de tip acceptare-acceptare, fiecare opțiune din cele trei, celibat, desfrâu sau căsătorie fiind de luat în seamă, opțiunile fiind însă concurente. Al doilea nivel al conflictului este de tipul acceptare-evitare, anume că oricare ar fi fost opțiunea, la finalul vieții am repudia-o.

De ce se întâmplă asta? Ei bine, acest lucru are legătură cu schimbarea valorilor în decursul vieții și, ca atare, a perspectivelor asupra vieții. Este situația pe care o trăiește un manager care-și propune ca în treizeci de ani să dețină supremația pe piață și aloce timp, energie, trăiri, voință pentru acest lucru și atunci când îl realizează, descoperă că altele erau lucrurile importante de care ar fi trebuit să se ocupe și pe care le-a neglijat în mod iremediabil.

Margaret Fuller Slack susține că ea s-ar fi găsit în aceeași situație indiferent ce ar fi ales și asta pentru că „sexul este blestemul vieții”, căci sexul te introduce în această aporie. Această concluzie reprezintă constatarea unei risipiri, dar și o formă de protest.

Ca să argumentez ideea de „risipire” ne vom îndrepta gândul spre același Simmel: „Preponderența legăturii erotice poate suprima, așa cum deja am sugerat, alte tipuri de contacte (moral-practice, intelectuale), precum și deschiderea acelor rezervoare ale personalității ce există dincolo de sfera erotică” (8). Margaret Fuller Slack constată că dorința pe care a avut-o de a scrie un roman nu se va realiza vreodată.

Cele spuse de Margaret Fuller Slack pot fi privite și ca o formă de protest față de limbajul dominant al vremii, în care sexul apare ca fiind făgăduința unei fericiri eterne. Foucault constată că: „Noi alcătuim, în definitiv, singura civilizație în care slujbași anume primesc leafa ca să asculte pe fiecare făcând confidențe despre sexul său” și că, dincolo de această dimensiune economică, există un discurs „în care sexul, revelația adevărului, răsturnarea legii lumii, vestirea unei alte zile și făgăduiala unei anume fericiri fac corp comun. Astăzi sexul este cel care servește drept suport vechii forme atât de familiare și de importante în Occident, a predicării”.

Că ea, soția farmacistului, moare din cauza unei infecții căpătate de pe urma unei înțepături în actul domestic, ține de ironia și cinismul vieții. Ironie că tocmai soției farmacistului i s-a întâmplat așa ceva. Cinism, pentru că moartea survine în urma unui mic sacrificiu făcut în numele unei opțiuni.



d. despre căsătorie ca anihilare a viului.

Legătura umană se înscrie pe trei paliere, al vieții practice, al simbolicului și al imaginarului. Evenimente ce țin de sfera vieții practice ar trebui să aibă rezonanță în simbolic și în imaginar, în afara cărora relația umană are șanse de a se reifica. Este posibil ca în căsătorie să se ajungă, prin relația practică, în sfera jocului de sumă nulă, iar asocierea jocului cu dependența într-un mecanism de constrângere, care este parte integrantă a instituției în cauză, face din căsătorie o închisoare, în care viul este anihilat.

Acest lucru se datorează unei anume dinamici a relației, așa cum o gândește Simmel, a faptului că există o mare tentativă „să te lași complet absorbit de celălalt, să-ți utilizezi ultimele rezervoare ale sufletului după cele ale trupului, să te pierzi în celălalt fără precauție” (9), iar acest abandon, în majoritatea cazurilor „amenință viitorul relației în modul cel mai serios”.

Astfel, se ajunge la ceea ce textul biblic numește a fi „în-vârtoșarea inimii”, cum se spune în Evanghelia după Matei 19:8, anume că nu poate exista relație între bărbat și femeie dacă nu se fundamentează pe „viu”.

În această învârtoșare a inimii se citește relația dintre Ollie Mc. Gee și Fletcher McGee. Femeia consideră că prin căsătorie i s-au furat tinerețea și frumusețea, de parcă ar exista vreo posibilitate ca tinerețea și frumusețea să fie eterne, iar bărbatul susține, nici mai mult, nici mai puțin, că i s-a furat

viața, el continuând însă să trăiască. Fiecare impută neimputabilul. Ei se plâng de lucruri care nu pot fi împiedicate în devenirea lor și nici nu pot fi însușite de cineva. Ei nu mai trăiesc unul prin celălalt, păstrându-și fiecare autonomia, pentru că și-au anulat viul. Fără viu, nu poate exista nici simbolic, nici imaginar.

*„Ați văzut mergând prin târg
Un om cu ochii plecați și chipul buimac?
Ăla e soțul meu, care cu o ascunsă cruzime
– Ce nu va fi niciodată știută – m-a jefuit de tinerețe și
frumusețe,
Până ce, la sfârșit, zbârcită și-n rușinoasă umilință,
M-am scufundat în mormânt.”*

(Ollie Mc. Gee)

Soțul are o cu totul altă viziunea asupra lucrurilor:

*„Mi-a luat puterea minut cu minut
Mi-a luat viața oră cu oră,
M-a stors ca o lună febrilă
Care stoarce de vlagă lumea rotitoare.”*

ca în final să ajungă la ideea morții cauzate de femeia devenită moroi:

*„Și pe urmă ea a murit și stafia ei nu mi-a dat pace
Hăituindu-mă să-mi ia viața.”*

(Fletcher McGee)



e. o problemă de normalizare.

Doamna Charles Bliss:

*„Sfinția sa Wiley a fost de părere că, spre binele copiilor,
Să nu-mi las bărbatul.*

*Iar judecătorul Somers l-a sfătuit pe soțul meu tot așa.
Astfel că am dus-o până la sfârșitul drumului
împreună.*

*Dar doi dintre copii gândeau că el are dreptate.
Și doi dintre copii gândeau că am dreptate eu.
Cei care-i țineau partea cu mine îl osândeau pe el.
Și toți îl compătimeau pe cel de partea căruia trecuseră,
Toți erau sfâșiați de durerea vinei de a-i judeca pe
ceilalți
Și cu sufletul chinuit că nu mai puteau admira în
aceeași măsură*

*Și pe el și pe mine.
Orișice grădinar știe însă că plantele răsărite în pivnițe
Ori dedesubtul steiurilor cresc îngheboșate, galbene,
schilave.*

*Și nici o mama nu și-ar lăsa copilul să sugă
Lapte bolnav de la pieptul ei.
Totuși, preoții și judecătorii sunt de părere că sufletele se
înalță
Acolo unde nu este lumină de soare, ci numai crepuscul,
Acolo unde nu e căldură, ci numai umezeală și frig-
O, voi predicatori și judecători.”*

Reverendul Lemuel Wiley:

*„Uitați-vă cum i-am salvat de la divorț pe soții Bliss
Și cum le-am ferit copiii de o atare nenorocire,
Ca să-i poată crește și deveni bărbați și femei
cumsecade,
Feriți ei înșiși și făcând cinste orașelului.”*

Ce citim aici este un exemplu de asamblare a puterii spirituale cu puterea judecătorească în acțiunea de normalizare socială, de control al familiei! Copiii, părinții și

comunitatea sunt văzute ca entități distincte, iar împiedicarea divorțului ar constitui un beneficiu pentru fiecare entitate, chiar cu prețul suferinței femeii. Normalizările au prostul obicei nu doar să realizeze constrângeri, ci și să ne facă să credem că constrângerii sunt fericite atunci când cedează coerciției.



f. despre spiritul democratic.

Problema pusă în discuție este dacă oamenii care au o orientare materialistă a vieții și urcă rapid treptele sociale pot avea simț democratic. John Hancock Otis susține că nu:

„Cât despre democrație, concetățenii mei,
Nu sunteți gata să admiteți
Că pe mine, care am moștenit bogății și care cobor dintr-o
familie bună,
Nu m-a întrecut nimeni din Spoon River
În devotamentu-mi pentru cauza libertății?
Pe când contemporanul meu, Anthony Findlay
Născut într-o cocioabă, începându-și viața
Ca sacagiu printre muncitorii de la calea ferată,
Apoi devenit și el muncitor când a crescut mai mare,
După aceea șef de echipă, pân' s-a ridicat
Ajungând inspector-șef al căii ferate
Și locuind la Chicago, el
A fost un adevărat exploatator de sclavi,
Măcinându-le chipurile-
Și-un înverșunat vrăjmaș al democrației,
Iar eu îți spun ție, Spoon River,
Și ție, o! Republică,
Feriți-vă de omul care se ridică la putere
Dintr-o groapă.”

Anthony Findlay își justifică crezul:

*„Atât pentru țară cât și pentru ins,
Iar pentru o țară în aceeași măsură ca și pentru ins,
E mai bine să fii temut decât iubit,
Și dacă o astfel de țară s-a învoi mai curând să se
despartă*

*De prietenia tuturor națiunilor,
Eu spun despre un om că e mai rău să-și piardă
Banii, decât prietenii.*

*Și sfâșii perdeaua care ascunde sufletul
Unei străvechi credințe:*

*Când poporul strigă libertate,
Cei ce strigă vor de fapt puterea asupra celor tari.*

*Eu, Anthony Findlay, săltând sus de tot,
Dintr-un umil sacagiu,*

*Până într-atât încât am putut spune la mii de oameni:
«Veniți».*

Și altor mii de oameni: «Plecați»,

Eu pretind că o națiune nu poate fi nicicum bună

Și nu poate realiza binele,

*Acolo unde cei înțelepți și puternici n-au băta în mână,
S-o folosească împotriva celor slabi și proști.”*

Citire după Max Weber: conduitele umane nu se dovedesc inteligibile decât în cadrul concepției generale pe care oamenii și-au făcut-o asupra existenței. Or, spiritul antidemocratic al lui Anthony Findlay ține de viziunea sa despre om. Este foarte posibil ca în domeniul în care Anthony Findlay a lucrat, cel al căilor ferate, criteriile de promovare să fie legate de inteligență, de capacitatea de a fi autoritar, de a folosi violența și banul și de a pune în plan secundar prietenia. Anthony Findlay ajunge inspector-șef

pentru că el răspunde acestor cerințe și, ca atare, filosofia sa concordă cu valorile din domeniul social în care muncește, cu criteriile prin care se realizează mobilitatea de carieră. Iar realizarea sa profesională îi confirmă filosofia.

Dacă lucrurile stau astfel, ele ne ajută să înțelegem mai bine realitatea românească, anume că am putea să ne gândim dacă nu cumva autoritarismul anilor '50 își are izvorul în modul de producție și în criteriile de promovare socială, pe de o parte și într-un anumit tipar al persoanei umane implicate în aceste procese sociale. Studiile de istorie și sociologie istorică pun accentul doar pe aspectele politice ale fenomenului, neglijându-le pe cele sociale și pe cele umane. Nu cumva reușita profesională a persoanelor care aparțineau unor grupuri sociale defavorizate, reușită derivată din amplele procese de mobilitate socială puse în mișcare de industrializare și urbanizare, nu cumva rapida emancipare socială și umană a acestor persoane au reprezentat mijlocul prin care nu doar s-a asigurat reproducerea socio-economică, ci și susținerea unui guvernări totalitariste, nu doar ca o formă de recunoștință, ci și ca o expresie a confirmării viziunii despre viață? Dacă așa stau lucrurile, atunci criza din anii '80 a constituit punctul de plecare în redefinirea viziunii despre viață și a decuplării de principiile de guvernare, a spargerii iluziei că bunăstarea materială ar suplini absența drepturilor cetățeanului și ale omului. Așa se face că am ajuns la o idee care îi aparține lui Max Weber: ceea ce ar trebui mai presus de toate salvat sunt drepturile omului care oferă fiecăruia șansa de a trăi o existență autentică, dincolo de locul pe care-l ocupă în organizarea rațională a vieții.



g. despre cum poți să-ți salvezi sufletul.

Grecii considerau, după cum arată Foucault, că: „Adevărul iluminează subiectul; adevărul îi oferă acestuia beatitudine; adevărul îi procură sufletului pacea” (10). Și că: „Sufletul, suflul sunt ceva ce poate fi agitat, ceva asupra căruia exteriorul poate avea influență. Și trebuie să ne ferim ca acest suflet, acest suflu, această pneuma să se împrăștie. Trebuie să îl păzim să nu se expună vreunui pericol exterior, să veghem ca nu cumva ceva sau cineva din afara noastră să aibă influență asupra lui. Trebuie să ne ferim ca în clipa morții el să fie, în felul acesta risipit” (11), căci „doar îndreptându-ne spre divin va putea sufletul să se perceapă pe sine” (12).

Jonathan Swift Somers crede că trebuie să te consideri fericit dacă îți salvezi sufletul de la dispariție, iar viața nu ți s-a irosit, la contactul cu răul.

*„După ce ți-ai îmbogățit sufletul
Până la culmea cea mai de sus
Prin cărți, gândire, suferință, prin puterea de-a înțelege
personalități multe,
De a interpreta priviri, tăceri,
Pauzele în decursul marilor prefaceri,
Cu geniul ghicirii și al profeției,
Încât să te simți în stare uneori să ții lumea
În căușul palmei tale;
Atunci, dacă prin îngrămădirea între
Pereții sufletului tău, a nespus de multe puteri
Sufletu-ți ia foc,
Și la valvățiile lui
Răul de pe lume se vede și poate fi văzut-
Fii recunoscător dacă în acea oră de viziune supremă
Viața nu ți se irosește.”*

Ceva s-a schimbat în lume în ultima sută de ani, de când Edgar Lee Masters a făcut publice bijuteriile pe care le avea în sertar. Adevărul nu mai procură sufletului pacea, subiectul nu mai vede în adevăr o împlinire și el nu mai are nevoie de elementul divin pentru a se percepe pe sine și a se purifica.

Azi nu ne mai punem întrebări despre ce este cu sufletul nostru, din ce în ce mai rar auzi „mă doare sufletul” și asta pentru ca sufletul este în permanență în pericol de a se risipi, dacă nu s-a risipit cu totul. Răul se amplifică pentru că nu mai putem distinge între bine și rău sau, cum spune Baudrillard: „*pierderea răului este încă mai dureroasă decât pierderea binelui, iar pierderea falsului încă și mai dureroasă decât pierderea adevărului*” (13), iar sentimentul că viața ni se irosește, că se scurge fără rost, este acut, presant și generator de anxietăți.



Note bibliografice:

1. Foucault, Michel *Curajul adevărului. Guvernarea de sine și guvernarea celorlalți II*, ed. Idea Design & Print, 2017, p. 16.
2. Derrida, Jacques *Spectrele lui Marx - starea datoriei, travaliul doliului și noua Internațională*, ed. Polirom, 1999, p. 27.
3. Foucault, Michel *Ce este un autor - Studii și conferințe*, ed. Idea Design & Print, 2004, p. 39.
4. Giddens, Anthony *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*, Polity Press, 1994, p. 11.
5. Heidegger, Martin *Repere pe drumul gândirii*, ed. Politică, 1988, p. 299.
6. *The Sociology of Georg Simmel, translated, edited and with an introduction of Kurt H. Wolff* ed. The Free Press, 1950,

- p. 125.
7. *Ibid.*, p. 325.
 8. *Ibid.*.
 9. *Ibid.*, p. 328.
 10. Foucault, Michel *Hermeneutica subiectului - Cursuri la Collège de France (1981-1982)*, ed. Polirom 2004, p. 27.
 11. *Ibid.*, p. 56-57.
 12. *Ibid.*, p. 78.
 13. Baudrillard, Jean *Paroxistul indiferent - Convorbiri cu Philippe Petit*, ed. Idea Design & Print, 2001, p. 8.

Tocqueville și modernitatea. „Despre democrație în America” într-o citire postmodernă

Tocqueville, autorul. Miza demersului nostru constă în intenția de a-l redescoperi pe Tocqueville, prin „redescoperire” înțelegând ceea ce Foucault enunță ca fiind efortul de a scoate la lumină „efectele analogiei sau de izomorfism care, pornind de la formele actuale ale cunoașterii, fac perceptibilă o figură care a devenit neclară sau a dispărut” (1). Dar nu numai atât.

Conjectura care stă la baza prezentului eseu constă în a considera (re)citirea lui Tocqueville ca punct de plecare într-o teorie a discontinuității. De la momentul în care această carte a văzut lumina tiparului și până azi, istoria a fost marcată de două războaie mondiale și de existența a două sisteme totalitare, de unde și întrebarea: citind „Despre democrație în America” am putea identifica semnele care să anticipeze faptele istorice ale secolului XX? Au diagnozele – la urma urmei, așa ceva este „Despre democrație în America” – valoare de predicție?



Despre discurs. Textul tocquevillian se încadrează în ceea ce un gânditor postmodern numește un „asamblaj de enunțare”, o construcție în care sunt puse în joc spiritul cartezian al autorului, presa pe care a citit-o, legile pe care le-a studiat, destăinuirile care i s-au făcut, jurnalele și me-

moriile la care a avut acces, totul respectând un principiu: „*niciodată nu am cedat, decât fără a-mi da seama, nevoii de a adapta faptele ideilor, în loc de a subordona ideile faptelor*” (2), o dovadă a modului în care voința de adevăr certifică calitatea de adevăr a discursului.

Acest lucru ar însemna, într-o perspectivă postmodernă și care se dovedește utilă în analiza demersului tocquevillian, că această voință de adevăr subliniază faptul că „*adevărul nu presupune o metodă pentru a fi descoperit, ci niște procedee, niște proceduri și niște procese pentru a-l vrea*”, în sensul că „*avem întotdeauna adevărurile pe care le merităm, în funcție de procedeele de cunoaștere (în special de cele lingvistice), de procedurile de putere, de procesele de subiectivare și de individuare, de care dispunem*” (3). Cu alte cuvinte, valoarea unui adevăr se susține prin subiectivare, care înseamnă „*producerea modurilor de existență sau a stilurilor de viață*”.

În „Introducere” Tocqueville mărturisește: „*La gura căminului, un străin poate afla de la gazda sa adevăruri însemnate pe care aceasta le-ar tăinuî, poate, prietenilor; destăinuindu-te unui străin te despovărezi de o tăcere obligatorie; și nu te temi de indiscreția lui, pentru că el este în trecere. Eu îmi însemnam fiecare din aceste confidențe îndată ce le primeam, dar ele nu vor ieși niciodată la iveală din dosarul meu; prefer să dăunez succesului relatărilor mele, decât să sporesc cu numele meu lista acestor călători care pricinuiesc amărăciuni și neplăceri drept mulțumire pentru ospitalitatea generoasă de care au avut parte*” (4).

Destăinuirea lui Tocqueville ilustrează „subiectivarea” care are loc în procesul de cunoaștere. „Subiectivarea” exprimă „spiritualitatea” autorului, fenomen pe care un gânditor precum Foucault îl încadrează ca fiind „ansamblul acestor căutări, practici și experiențe care sunt purificări-

le, ascezele, renunțările, convertirile privirii, modificările existenței etc. și care constituie, dar nu pentru cunoaștere, ci pentru subiect, pentru însuși ființa subiectului, prețul care trebuie plătit pentru a putea accede la adevăr” (5). Descrierea Americii pe care o propune Tocqueville este rezultatul unei mărturisiri ce exprimă un mod de existență, un stil de viață de care autorul este conștient și care este „afectat” prin experiența trăită.

Cartea lui Tocqueville este totodată o carte despre putere și cunoaștere și ea se înscrie în curentul epocii care definește cunoașterea, așa cum o arată același Foucault, ca fiind o „dimensiune esențială a exercițiului puterii”. Asta înseamnă, susține Foucault, că „puterea, atunci când se exercită în mecanismele ei cele mai fine, nu poate s-o facă fără formarea, organizarea și punerea în circulație a unei cunoașteri” (6).

Or, o guvernare de tip monarhic nu-și poate îndeplini rolul întrucât, susține Tocqueville „nu există un monarh atât de absolut care să poată reuni în mâinile sale toate forțele societății și să învingă rezistențele așa cum o poate face majoritatea investită cu dreptul de a elabora legile și de a le executa (cum dorește: prin drept sau prin forță)” (7). Cu alte cuvinte, există o relație directă pe care „Despre democrație în America” o scoate în evidență: societățile nu pot fi guvernate fără cunoaștere, iar democrația se fundamentează pe cunoaștere și doar ea poate realiza actul guvernării, prin „producția” de cetățeni, adică de împuterniciți cu dreptul de a elabora legi și de a le aplica.

„Despre democrație în America” intră în categoria „marilor narațiuni”, construcții care își propun să explice trecutul, prezentul și viitorul, societatea, dar și individul. Segmente importante ale realității care aparțin „lumii vieții” și „lumii sistemului” sunt luate în seamă și astfel,

găsim evaluări despre economie, drept, justiție, politică, război și armată, organizarea statului pe de o parte, presă, societate civilă, familie, literatură, artă, moravuri, persoană și subiectivitate, pe de altă parte, plus interconexiunile dintre cele două lumi.

„Marile narațiuni” au pretenția că dețin secretul funcționării societății pentru că identifică „nucleul” din care apar lucrurile, sau cum spune Tocqueville, *„acel fapt generator din care părea să decurgă fiecare fapt particular și [pe care] îl regăseam neîncetat dinaintea mea, ca un punct central, unde sfârșeau prin a se întâlni toate observațiile mele”* (8). Prin acest model se explică nu doar funcționarea ci și evoluția dinspre trecut spre viitor.

Acest punct de plecare identificat de Tocqueville în America ar fi egalitatea de condiții și consecința pe care aceasta o declanșează în spiritul omului și în spiritul public: dorința de egalitate a oamenilor.

„Egalitatea de condiții” ar reprezenta totodată și o dimensiune în devenirea istorică a societăților: *„Când parcurgem paginile istoriei noastre, nu întâlnim, ca să spunem așa, nici un eveniment de seamă de pe urma căruia, de șapte sute de ani încoace, egalitatea să nu fi avut de câștigat”* (9).

În această perspectivă, nu poți scăpa de pecetea determinismului: *„Popoarele resimt întotdeauna consecințele originii lor”* iar *„împrejurările care le-au însoțit nașterea și au contribuit la dezvoltarea lor influențează tot restul drumului lor”* (10). Cum de ajunge Tocqueville aici?

Să ne sprijinim în găsirea răspunsului pe o apreciere pe care o face Sloterdijk: *„Noi ne mișcăm pe noi înșine într-o lume care, la rândul ei, se mișcă pe sine; apoi, că mișcările de sine ale lumii includ și pun stăpânire pe mișcările noastre proprii”* (11). Era firesc, prin urmare, să deduci o serie în-

treagă de caracteristici ale cinetismului, ce caracterizează societatea americană, din trăsăturile de personalitate ale celor care au migrat și au construit această realitate socială, ea însăși generatoare de cinetism, așa cum o face Tocqueville, ca punct de referință fiind migrația.



Despre cinetism. Citind „*Despre democrație în America*” identificăm patru dimensiuni sub care apare acest cinetism.

O primă dimensiune este aceea originară, a migrației dinspre Europa spre America. Migrația a fost forma prin care un vis a devenit o realitate. În această situație este vorba, citind lucrurile din perspectivă deleuziană, de „*a prinde oamenii în flagrant delict de fabulație [care] înseamnă a surprinde mișcarea de constituire a unui popor*” (12).

Vorbim apoi despre o anume „deteritorializare” care se asociază „deschiderii” și care fragilizează relațiile sociale, contactele umane se fac și se desfac, producând insecuritate. Cum viața se prezintă ca un șir de oportunități, americanul nu va încheia aranjamente pe termen lung, tocmai pentru a putea profita de orice șansă, fapt ce amplifică sentimentul de insecuritate.

Pe de altă parte, tocmai fragilizării relațiilor sociale datorate permanentei deteritorializării îi corespunde nevoia de contacte umane, într-o societate în care distanțele fizice dintre locuitori sunt relativ mari. Ca atare, creditarea și acceptarea „străinului” se fac cu ușurință, lui nu îi este asociat „anormalul”, ca formă de „stigmatizare”, de unde și consecințele firești legate de acceptarea diferenței, a pluralismului religios și a pluralismului etnic.

Mișcarea cinetică de cucerire a spațiului funcționează în cadrul unei egalități într-o libertate, o expresie de sor-

ginte lockeană, dacă putem să o numim așa, și care este una de esență mentală. E vorba de dorința de libertate a primilor coloniști pentru a începe o viață nouă, dorință care s-a regăsit la toți migranții și care au fost măcinați, la îmbarcarea pe corăbiile ce îi duceau în America, de aceleași întrebări legate de posibilitatea morții. Ca atare, afirmă Tocqueville: *„Nu se puteau deosebi printre emigranți, ca în vechile societăți europene, nici învingători, nici învinși: se poate afirma că, în general, atunci când plecau din patrie, emigranții nu nutreau nici un fel de superioritate unii față de alții”* (13). Asta explică cum în năzuința spre libertate își face loc egalitatea de esență creștină, dar și ideea distinctivității și a excepționalismului, prin raportarea la Lumea Veche.

Viața în comun pe corăbii consemnează democratizarea emoțiilor, împărtășirea speranțelor legate de viitor și a fricii, definite printr-o opțiune legată de libertatea alegerii, toate devenind temeuri ale egalității indivizilor, în care oamenii de condiții sociale diferite descoperă că simt la fel. Elitelor europene, aparținătoare ale unui spațiu continental, le-a luat timp să înțeleagă și să admită că oamenii de rând împărtășesc aceleași sentimente care le animă pe ele. Multă vreme ele au trăit în credința menționată de Jean Delumeau potrivit căreia *„frica era menirea rușinoasă –și comună - a oamenilor de rând și totodată rațiunea înrobirii lor”* (14).

Experiența americană se produce prin nașterea continuă a frontierei care este locul libertății, așa cum o definesc Deleuze și Guattari. Societatea se deschide spre exterior, spre noi geografii. Ca materializare a unui exercițiu al dorinței ce caută a se împlini, nimic nu pare mai dăunător decât loialitatea exprimată sub forma dragostei *„față de locul nașterii”*.

Emigrarea a reprezentat și o formă de aventură, o mișcare a sinelui ce urmărește ieșirea din cotidian și care instaurează dreptul hazardului în a defini conținutul vieții. Sau cum spune Simmel *„hazardul introduce un simț central în scurgerea vieții”*, adică *„aventurierul lasă hazardul, care se află în afara desfășurării vieții sale ce urmează un sens unitar, să pună stăpânire pe el într-un fel sau altul”* (15).

Ea s-a produs grație existenței unor însușiri potrivit cărora cei în cauză acceptau incertitudinea și riscul ca reprezentând componente ale vieții, mânați fiind de dorința de a „face ceva nou”. Deschiderea spre viitor și spre nou reprezintă semnele ce anunță spiritul modern și care se produce printr-o decizie și printr-un fapt, acela de a te imbarca și a trece oceanul, adică printr-o deteritorializare.

Este, apoi, vorba de faptul că Tocqueville descoperă în America o mentalitate diferită de cea franceză, dominată de spiritul premodern în care *„lucrurile se petrec totdeauna altfel decât au fost gândite”*. Modernitatea, afirmă Sloterdijk *„a dezvăluit posibilitatea realizării unei lumi în care lucrurile se întâmplă așa cum au fost gândite, pentru că se poate face ceea ce se vrea și pentru că există voința de a învăța ceea ce încă nu se poate face. Este voința de putere care-ți permite să faci singur totul, voința care dictează pașii mersului lumii moderne”* (16). Or, acest spirit modern îl observă Tocqueville în America.

A doua formă de cinetism este de tip social și se manifestă sub forma mobilității sociale, a independenței dobândite prin ruptura față de „amprenta oarbă”, cea care definește familia, clasa socială și locul în care te-ai născut.

Mobilitatea socială pune în mișcare sistemul motivație-dorință, altfel spus, cinetismul social se sprijină pe omul-dorință. Cum dorințele sunt de ordin material, se

intră într-o mașinărie care se autoreproduce: „*Dorința de bunăstare a devenit o patimă neliniștită și aprigă care crește pe măsura satisfacerii ei*” (17). Omul-dorință este, de aceea, un om captiv.

Asistăm, astfel, la o modificare a conținutului uneia din precondițiile libertății, cea a autonomiei persoanei. În termenii lui Seneca, a fi liber înseamnă „*a fugi de servitute, de servitutea față de tine însuși*” și că „*a fi propriul tău sclav este cea mai gravă, cea mai grea dintre toate servituțile posibile*” (18). Libertatea în viziune americană înseamnă un lucru exterior, dacă putem să-l numim așa, posibilitatea de a-ți atinge scopul, fără ca altcineva să se poată opune. De aici un anume paradox: oamenii devin captivi în mașinăriile dorinței, ale unei dorințe care le poate fi indusă, dar nu acceptă ca cineva sau ceva să-i împiedice. Ca atare, nu se pune problema autoguvernării, ci doar a guvernării celorlalți.

Acestei realități i se opune o alta, legată de cinetismul dorinței: „*Ideea scurtimii vieții sale îl împinge [pe american] neconținut de la spate. Independent de bunurile pe care le are, își închipuie în fiecare clipă o mulțime de alte bunuri pe care moartea îl va împiedica să le guste dacă nu se grăbește. Acest gând îl umple de neliniște, de temeri și regrete și îi menține sufletul într-un veșnic neastâmpăr, care îl face să-și schimbe încontinuu planuri și locuri*” (19).

Ar fi vorba de resentimente și frustrări legate de neîmplinirea unor așteptări al căror conținut nu este cunoscut, dar este apreciat ca izbăvitor, ceva de genul „voi muri și nu o să mă pot bucura de lucrurile care vor apărea în viitor!”. Mântuirea nu vizează lumea de dincolo, ci lumea de-aici, iar obiectul ei nu ține de verbul „a fi”, ci de verbul „a avea”. Faptul că obiectul frustrărilor și resentimentelor nu are

nici un fel de imagine, pentru că nu are prezență, îi face pe oameni profund nefericiți.

Odată cu autonomia, americanul dobândește și opusul, adică dependența: *„Acești oameni și-au părăsit întâi patria pentru a trăi mai bine; părăsesc a doua patrie pentru a trăi și mai bine; mai peste tot dau de bogăție, dar nu de fericire. La ei, dorința de bunăstare a devenit o patimă neliniștită și aprigă care crește pe măsura satisfacerii ei”* (20).

Ca să înțelegem mai bine această transformare „istorică” a americanului ne vom folosi de tipologia lui Deleuze, a „trădătorului”, cel ce urmărește abandonarea „semnificațiilor dominante și a ordinii stabilite”, și a „trișorului”, cel care *„vrea să pună mâna pe proprietăți fixe, să cucerească un teritoriu sau chiar să instaureze o nouă ordine”*. „Trădătorul” produce „devenire”, în timp ce „trișorul” are *„foarte mult viitor, dar deloc devenire”* (21). Prin urmare, vom spune ca emigrantul îl reprezintă pe „trădător”, cel care a părăsit semnificațiile dominante și ordinea stabilită din țara sa de origine, acest fapt constituind o dovadă a ceea ce, în termeni foucauldieni, s-ar numi proces de subiectivare, adică un nou mod de existență. Generalizarea acestui mod de existență va sta la baza nașterii „trișorului”, cel mânat de spiritul de achiziție în timpul cât mai scurt posibil și care nu conduce la o schimbare interioară. Istoria americană ar fi aceea a transformării „trădătorului” în „trișor”.

Această grabă face ca prezentul să se mărească și ea *„ascunde viitorul care dispare și oamenii nu mai vor să se gândească decât la ziua de mâine”*, anulându-se, astfel, tocmai o caracteristică esențială a modernității, gândirea anticipativă, fapt care ar obtura dispozițiile predictive care ar impune o viziune pe termen lung asupra lucrurilor.

Soluția acestui impas este găsită de Tocqueville în modelarea dorințelor. Ea se poate face numai prin implicarea guvernaților care au obligația să redevă oamenii gustul pentru viitor, iar acest gust nu poate fi obținut decât dacă cetățenii sunt învățați în mod concret, fără să li se spună acest lucru, că *„bogația, puterea sunt recompensa muncii; că marile succese se găsesc la capătul unor vechi și îndelungate dorințe și că nu se poate obține nimic durabil în afară de ceea ce se dobândește cu greutate”* (22).

A gândi în perspectivă îi va conduce în cele din urmă pe oameni la a trece cu gândul dincolo de limitele precise ale vieții, *„ca să arunce o privire în lumea de dincolo”* și astfel *„ei se vor apropia treptat și fără să-și dea seama de credințele religioase”*. Ar fi vorba de a extrage mașinăria dorinței din câmpul social și de a o face obiect al guvernării, reluându-se astfel tema religioasă a mântuirii, prin amânarea primirii de recompense rapide, astfel că oamenii se vor apropia de credința religioasă, cea care îi va înfrâna de la *„o mulțime de mici dorinți trecătoare”* și astfel că ei vor da *„din întâmplare peste marele secret de a reuși în lumea aceasta”*. Cu alte cuvinte, „marele secret” al reușitei este, de fapt, un efect neanticipat al conduitei religioase care, de fapt, nu-și propune acest țel: *„Dând spiritului soluția clară și precisă pentru un mare număr de probleme metafizice și morale, importante și greu de rezolvat, religia îi dă puterea și răgazul de a acționa în liniște și energic în tot spațiul pe care i-l lasă în seamă; spiritul uman a înfăptuit lucruri deosebit de importante în secolele de credință nu atât datorită religiei, cât libertății și calmului pe care aceasta i le-a dat.”* (23).

Dacă în premodernitate, problema era a relației dintre Guvernare și Împărăție, *„dintre putere ca guvernare și administrare eficientă și putere ca regalitate ceremonială*

și liturgică”, cum le definește Agamben (24), soluția lui Tocqueville reia chestiunea în cauză, în sensul unei re-transcendentalizări a vieții cotidiene și a moralei publice.

A treia formă de cinetism se manifestă sub forma războiului între națiuni. Teoria dreptului internațional susține că statele moderne sunt produsul războiului. Ideea apare și la Tocqueville, pentru care, în război „poporul acționează ca un singur individ față de popoarele străine: el luptă pentru însăși existența sa” (25). Războiul „mărește aproape întotdeauna gândirea unui popor și îi ridică inima” și există cazuri „când trebuie considerat ca necesar pentru anumite boli incurabile care pot ataca societățile democratice” (26). La capitolul disfuncții ale războiului intră faptul că el solicită sporirea forțelor guvernanților, că el impune națiunilor alternativa „prin care înfrângerea le lasă pradă distrugerii, iar triumful – despotismului”, căci războiul „dacă nu duce imediat la despotism prin violență, el duce încet la despotism prin deprinderi” (27). Ca atare, războiul odată terminat aduce cu sine amenințarea legată de o guvernare autoritaristă.

În sfârșit, cinetismul vizează democrația și chestiunea guvernării. Asupra acestora vom reveni mai jos.



Despre individ. „În majoritatea operațiilor făcute de spirit, orice american nu se supune decât efortului individual al rațiunii sale” (28), conștiința că este subiect.

În mod concret, acest lucru presupune „să te desprinzi de spiritul de familie, de jugul obișnuințelor, de maximele de familie, de opinia de clasă și, până la un punct, de prejudecățile națiunii; să nu consideri tradiția drept o învățătură, iar faptele actuale decât un studiu util pentru a face altfel și

mai bine; să cauți singur și numai în tine rațiunea lucrurilor, să tinzi către rezultat fără a te lăsa încătușat de scop și prin formă să urmărești fondul; iată principalele trăsături care caracterizează ceea ce aș numi eu metoda filosofică a americanilor” (29). Capitolul din care face parte acest citat se numește „metoda filosofică a americanilor”. Or, ceea ce definește această metodă filosofică nu este interpretarea, ci experimentarea.

Devine clar că adevărul nu mai rezidă prin raportarea faptelor la un transcendent. Și astfel ajungem la o idee a lui Rorty pusă în discuție de Habermas, anume că noi am legat ideea de adevăr și de necondiționat de puterea transcendentă, considerând acest lucru drept o condiție necesară a formelor umane de conviețuire (30). Dispariția puterii transcendente înseamnă că adevărul nu mai reprezintă o condiție necesară în conviețuirea umană.

Într-o lume în schimbare, obișnuințele, tradiția, principiile deduse din educația familiei sau din practicile aparținând unei clase nu mai pot fundamenta o decizie. De aceea americanul caută numai singur și numai în el rațiunea lucrurilor. Acest lucru presupune autonomie și capacitatea de a evalua consecințele unei decizii luate, prin ceea ce Tocqueville numește „studiu util”, iar noi, astăzi, „diagnoză”.

Acest mod de a acționa produce câteva consecințe. Întâi de toate, el conduce la ameliorarea stării de fapt. „*A face altfel și mai bine*” înseamnă „îmbunătățire continuă”, grație stimulării inventivității și creativității. Orice diagnoză presupune analiza eficienței, adică în ce măsură activitatea și-a atins scopul și se încadrează în costurile estimate.

Problema „costurilor” nu este doar de ordin economic, ea intră și în sfera axiologică. Ne învață Simmel: „*Deși e*

dificil să obții lucrurile pentru motivul că sunt prețioase, noi le numim prețioase pe cele care sunt obstacol în fața dorinței noastre de a le obține” (31). Cu alte cuvinte, orice gratuitate produce devalorizarea lucrului!

Persoana este deci autonomă și are deplina libertate de a lua o decizie. La final, ea va putea evalua, analizând consecințele deciziei, dacă decizia a fost corectă sau a fost greșită. Dacă ea a fost greșită, intră în joc o altă interpretare a problemei: *„Procesul de învățare trebuie înțeles intern ca trecere de la o interpretare X a unei probleme la o interpretare X2 a aceleiași probleme, în așa fel încât subiectul ce învață poate explica, în lumina celei de-a doua interpretări, de ce prima este falsă” (32). Or, acest fapt are câteva consecințe. E vorba, mai întâi, de învățare și dezvoltare cognitivă. În al doilea rând, ar fi vorba de construirea unui mecanism de îndreptare a erorilor. Acest spirit se răspândește în întreaga societate, pătrunzând și în sfera politică și de aici constatarea că „marele avantaj al americanilor nu este doar acela că sunt mai luminați decât ceilalți, ci că au posibilitatea de a comite greșeli reparabile” (33).*

Repararea unei greșeli luate într-o decizie rezidă în capacitatea americanului de a face distincția, grație spiritului său pragmatic, dintre real și ireal. Dacă această distincție nu ar fi discernabilă, am avea de-a face cu „falsul”, cum ne învață Deleuze: *„când există fals, nici adevărul, la rândul lui, nu mai e decidabil. Falsul nu este o eroare sau o confuzie, ci o forță care face adevărul indecidabil” (34). Cum să îndreptăm un lucru eronat dacă nu cunoști adevărul? Cum ai putea remedia o situație dacă contextul ar fi unul al simulării? Or, acest lucru nu ar fi posibil dacă societatea, în ansamblul ei, nu ar funcționa pe baza unei „producții de adevăr”.*

O derivație a acestui complex proces este dobândirea încrederii generate de un control al vieții. Asta explică de ce americanul nu se lasă copleșit de situațiile de incertitudine și de risc în care trăiește.



Despre democrație. Valoarea democrației nu stă în faptul că ar aduce competență în guvernare: „Democrația nu oferă poporului guvernarea cea mai pricepută, dar ea dă ceea ce nici cea mai pricepută dintre guvernări nu ar fi capabilă să producă: ea răspândește în întregul corp social o neliniște activă, o forță excesivă, o energie care n-ar fi existat niciodată fără ea, și care, dacă împrejurările sunt cât de cât prielnice, poate să facă minuni” (35).

Există două mari amenințări ce pot afecta profund democrația: „Aservirea completă a puterii legislative voinței corpului electoral. Concentrarea tuturor celorlalte puteri de guvernare în cea legislativă” (36). Cu alte cuvinte, scoaterea din joc a democrației reprezentative în favoarea democrației directe și comasarea puterii în mâinile puterii legislative, adică în mâinile partidului care domină legislativul, ar reprezenta primejdii directe la adresa democrației.

Democrația poate fi de natură liberală sau de natură despotică. Esența despotismului în democrație ține de atracția spre abuz a celor care reprezintă majoritatea: „Ce este o majoritate, în ansamblul ei, decât un individ care are opinii și cel mai des interese contrare unui alt individ, denumit minoritate? Or, dacă admiteți că un om investit cu atotputernicia poate abuza de ea împotriva adversarilor lui, de ce nu admiteți același lucru pentru majoritate?” (37).

De unde și întrebarea: care sunt resorturile care fac posibilă existența despotismului în democrație?

Întâi de toate, există o nevoie afectivă care face ca popoarele să dorească despotismul pentru că el „se prezintă ca un balsam pentru toate relele încercate; el este suportul dreptății; un sprijin pentru cei oprimați și întemeietor de ordine. Popoarele ațipesc la sânul scurtei prosperități pe care el o face să apară; și când se trezesc sunt nenorocite” (38).

Există, apoi, o substanță cognitivă a despotismului în democrație, dacă putem defini astfel cedarea voluntară de autonomie. Omul dispune de autonomie, dar își dă seama că realitatea este mult mai complexă și că nu are suficiente cunoștințe și cedează din dreptul său de a lua o poziție, de a se implica. De altfel, lucrurile nici nu se pot îndrepta, căci „orice s-ar face, e imposibil să ridici nivelul de cunoștințe al poporului peste o anume limită”, întrucât „limita necesară a progreselor intelectuale este determinată de înlesnirea pe care o au oamenii de a trăi fără să muncească” (39).

Există aici un anume paradox. Vorbim de prezența unui decalaj între capitalul de cunoaștere pe care îl presupune o decizie și capitalul de cunoaștere pe care-l dețin oamenii. Dacă, în ciuda acestui decalaj, oamenii ajung să fie consultați pe probleme care depășesc nivelul lor de competență, atunci acest fapt amenință democrația. Dacă oamenii nu doresc să fie consultați, conștientizând că există un decalaj, atunci ne îndreptăm spre despotism.

Prin urmare, conștientizând această limită legată de cunoaștere, nemaiaivând suportul cognitiv al tradițiilor, obișnuințelor, practicilor de clasă, omul se lasă influențat de opinia generală: „Oricare ar fi legile politice care îi guvernează pe oameni în vremurile de egalitate, putem prevedea că încrederea în opinia generală va deveni o religie al cărei profet va fi majoritatea” (40).

Fenomenul este însă mai complex. Pe de o parte, acceptând „soluțiile” date de opinia generală ca valide, omul își

îndreaptă eforturile spre alte chestiuni și probleme, cu alte cuvinte, spațiul libertății este amplificat: „*este adevărat că orice om care acceptă o opinie numai pe baza afirmațiilor făcute de cineva își înrobește spiritul; dar este o robie salutară, care-i permite să se slujească cu folos de libertate*” (41).

Pe de altă parte, supunerea față de opinia publică se suprapune cu ideea egalității care este constitutivă spiritului american: „*În zadar pun, în mod accidental, bogăția și sărăcia, porunca și supunerea mari distanțe între doi oameni, opinia publică, care se bazează pe ordinea obișnuită a lucrurilor, îi aduce la nivelul comun și creează între ei un fel de egalitate imaginară, în pofida inegalității reale dintre condițiile lor*” (42).

Ar trebui să luăm în seamă o problemă de instrumentalizare a democrației. Citim în Agamben: „*Poporul nu este nici întregul, nici partea, nici majoritatea, nici minoritatea. Mai degrabă, el este ceea ce nu poate să coincidă vreodată cu sine, nici ca întreg, nici ca parte, ceea ce neîncetat rămâne sau rezistă în orice diviziune și – spre liniștea celor care ne guvernează – nu se lasă redus vreodată la o majoritate sau minoritate. Acest rest este figura sau consistența pe care poporul o ia în momentul decisiv – și, ca atare, el este unicul subiect politic real*” (43). Principiul legat de majoritate este modul în care își manifestă voința poporul, ca subiect politic real.

În acest mod se poate produce ceea ce Tocqueville numește „*tirania majorității*” despre care susține că „*nimic nu e mai de neînfrânt decât o putere tiranică exercitată în numele poporului, deoarece, dotată cu autoritate morală care aparține majorității, acționează în același timp cu hotărâre, promptitudine și tenacitatea unui singur om*” (44). Asocierea liberă a cetățenilor ar putea pune stavilă puterii

deduse din sistemul electoral: „în vremurile noastre, libertatea de asociere a devenit o garanție necesară împotriva tiraniei majorității” (45).

Despotismul se poate produce în condițiile amplificării mecanismelor democratice, dacă „o putere electivă care nu este subordonată unei puteri judiciare va scăpa, mai curând sau mai târziu, oricărui control, sau va fi distrusă”. În situația în care extinderea puterii judiciare nu se întărește odată cu extinderea puterii electivă „statul sfârșește prin a cădea în anarhie sau în servitute”. Amplificarea legalității și întărirea drepturilor cetățeanului trebuie să țină pasul cu lărgirea sferei de acțiune a democrației.

Trebuie știut, afirmă Tocqueville, că „ideea drepturilor nu este altceva decât ideea de virtute introdusă în lumea politică”, iar „fără respectul drepturilor, nu există popoare mari; s-ar putea chiar spune că nu există societate; deoarece ce reprezintă oare o adunare de ființe raționale și inteligente a căror singură legătură este forța?” (46). Altfel spus, ceea ce trebuie salvat în această lume în mișcare sunt drepturile omului.

Fenomenul de secularizare a valorilor și normelor de viață care însoțește modernizarea și modul în care se remodelează conștiința publică aduce cu sine pericolul apariției fricii și drept consecință, a despotismului: „Nu observați că religiile se șubrezesc și că noțiunea divină a drepturilor dispare? Nu vedeți că moravurile se strică și că odată cu ele se șterge concepția morală a drepturilor? Nu vă dați seama că, mai peste tot, credințele fac loc raționamentelor, iar sentimentele cedează în fața calculelor? Dacă în mijlocul acestei zguduirii universale nu izbutiți să legați ideea drepturilor de interesul personal, care rămâne singurul punct fix în inima omului, ce va rămâne pentru a guverna lumea dacă nu frica?” (47).

Lumea nu poate, însă, funcționa în absența unei autorități generatoare de conformare. De aceea, afirmă Tocqueville *„un om nu ar putea suporta vreodată o independență religioasă totală și o libertate politică deplină. Și am toate motivele să cred că dacă el nu are credință, trebuie să slujească, iar dacă este liber, să creadă”* (48). Cu alte cuvinte, dacă nu acceptăm semnificantul religios, ajungem să ne supunem semnificantului politic.

Prin urmare, punând între paranteze credința religioasă, oamenii sunt predispuși să-și predea viața puterii politice. Acest lucru aduce cu sine o amenințare la adresa drepturilor omului în democrație, întrucât *„drepturile individuale întâlnite la popoarele democratice sunt de obicei puțin importante, foarte recente și extrem de instabile; faptul face ca ele să fie adesea sacrificate fără greutate și încălcate aproape mereu fără remușcări”* (49).

În acest sens, Tocqueville susține: *„când refuz să mă supun unei legi injuste, nu refuz majorității dreptul de a comanda, încerc doar să citez suveranitatea poporului în fața suveranității umanității”* (50). Adică drepturile omului prevalează în raport cu o lege „injustă” ce apare prin intermediul democrației. Problema este unde mai găsește omul suveranitatea umanității dacă nu mai există credința religioasă?



Despre iubirea de țară. Ar exista, în viziunea lui Tocqueville două forme ale iubirii de țară, una afectivă ca substanță și alta rațională. Prima își are drept sursă principală *„în acel sentiment irațional, dezinteresat și imposibil de definit, care leagă inima omului de locul unde s-a născut. Această iubire instinctivă se confundă cu obiceiul față de vechile obiceiuri, cu respectul strămoșilor și cu memoria*

trecutului; cei care o au își îndrăgesc țara așa cum își iubesc casa părintească” (51), acest tip de iubire fiind un fel de religie „nu gândește, crede, simte, acționează”.

Celălalt tip de iubire are o esență rațională, „și el se naște din cunoaștere; se dezvoltă cu ajutorul legilor și crește o dată cu exercitarea drepturilor, pentru ca în cele din urmă să se confunde într-un fel cu interesul personal. Omul înțelege influența pe care o are bunăstarea țării sale asupra sa; el știe că legea îi permite să contribuie la producerea acestei bunăstări și e interesat de prosperitatea țării sale, întâi ca de un lucru util, iar apoi ca de propria sa lucrare” (52). Prima formă a iubirii de țară poate fi asociată spiritului romantic, cea de-a doua, spiritului liberal. Implicarea oamenilor în realizarea deciziilor legate de crearea bunului public, în producerea legilor pe baza cărora să se autoguverneze reprezintă stâlpii patriotismului de esență rațională.



Semnificații. „Despre democrație în America” este o carte marcată de obsesia actualității. Dorind să înțeleagă o țară născută prin emigrare, Tocqueville a purces la „a face teren”, proiectând modelul cercetătorului aplicat și care teoretizează plecând dinspre real, așa cum o va spune peste zeci de ani Foucault, că rostul cunoașterii din științele sociale este acela „de a face vizibil tocmai ceea ce este vizibil” (53).

„Despre democrație în America” poate fi citită, așa cum o vede Raymond Aron, drept o scriere „simultan istorică și eternă. Istorică, întrucât gânditorul o prezintă el însuși ca legată de faptul evident al democratizării societăților moderne. Eternă, întrucât el ne trimite la antinomia sau la concilierea între egalitate și libertate. Societățile al căror ideal suprem este egalitatea pot fi libere?” (54). Dar poate fi

citită și ca o carte despre adevăr, în expresia lui Deleuze, ca „*producție de existență*”, adică despre viu și despre condiția umană.

Ea conține o descriere a începutului modernității americane. Modernitatea înseamnă cinetism. Modernitatea consemnează un anumit profil al subiectului, așa cum îl descrie Tocqueville: „*fiecare om, luat ca individ, devine tot mai asemănător cu ceilalți, mai slab și mai neînsemnat*” (55) și căruia i se cere să decidă asupra unor chestiuni publice care depășesc capitalul său de cunoaștere. De aici întrebarea: nu cumva ritmul complexificării lumii depășește capacitățile cognitive ale omului, chiar luând în seamă dezvoltarea lor? Ca atare, inevitabila acceptare a influenței din partea opiniei publice nu ar duce la anularea principiilor modernității, ale autonomiei și libertății subiective?

Spune Simmel: „*într-o viață culturală mai bogată și mai extinsă, viața se sprijină pe mii de presupoziii, pe care individul singular nu le poate urmări și verifica de tot, ci pe care trebuie să le accepte pe baza încrederii și a credinței*” (56). Acestei cedări de suveranitate din partea individului, care înseamnă acceptarea controlului asupra lumii sale interioare, ei bine, acestei anihilări a guvernării de sine i se asociază „*funcția aclamărilor și a Gloriei, în forma modernă a opiniei publice și a consensului*”, care funcție „*este în continuare în centrul dispozitivelor politice ale democrațiilor contemporane. Dacă media sunt atât de importante în democrațiile moderne, nu e doar pentru că ele permit controlul și guvernarea opiniei publice, ci mai ales pentru că ele administrează și distribuie Gloria, acel aspect aclamativ și doxologic al puterii care în modernitate părea dispărut*” (57). Tocqueville s-ar putea întreba: unde am ajuns? Nu doar că trebuie să credem necondiționat, ci și să-i aclamăm pe cei care ne dau „credință”, tocmai pentru că ne

dau „credința”!

Max Weber constată în *„Etica protestantă și spiritul capitalismului”*: „«spiritul muncii», al «progresului» sau cum s-o mai numi el, a cărui trezire se atribuie de regulă protestantismului, nu poate fi interpretat așa cum se face de atâtea ori ca «bucurie de viață», sau ca ceva într-un sens «iluminist». Vechiul protestantism al unor oameni ca Luther, Calvin, Knox, Voët avea foarte puțin în comun cu ceea ce astăzi se numește «progres». El avea o atitudine de-a dreptul ostilă față de laturi întregi ale vieții moderne, la care în zilele noastre nu ar renunța nici cel mai religios om” (58).

Emigranții, afirmă Tocqueville, aparțineau acelei secte din Anglia denumită puritană „datorită principiilor sale austere”. Îmbogățirea era văzută ca un mijloc de a întreține viața semenilor, nicidecum pentru satisfacerea propriilor plăceri. Aceasta reprezenta o soluție rezonabilă la problema pusă de evanghelistul Matei: „Nimeni nu poate să slujească la doi domni, căci sau pe unul îl va urî și pe celălalt îl va iubi, sau de unul se va lipi și pe celălalt îl va disprețui; nu puteți să slujiți lui Dumnezeu și lui Mamona” (Matei 6:24). Biblia ecumenică (2012) precizează că „termenul de «mamona» personifică «Banul», ca putere care aservește lumea”, pericolul fiind acela de a face din el un idol. E greu de crezut că puritanii și-ar putea recunoaște visul în realitatea descrisă de Tocqueville: „americanii depun o râvnă aproape egală pentru a dobândi bogățiile materiale și desfătările morale, raiul pe lumea cealaltă, bunăstarea și libertatea în lumea aceasta” (59), adică posibilitatea de a sluji și lui Dumnezeu și Banului, adică de a produce imposibila unificare a transcendentului cu imanentul.

Am putea spune că, atunci când oamenii au emigrat în America, ar fi vorba de ceea ce Deleuze și Guattari numesc „dorința care impune supunerea, care o propagă” (60). Este

posibil ca intrarea, apoi, în mașinăriile dorinței pe care ei le-au creat să modifice dorința, din una care impune supunerea în una supusă. Cei doi gânditori postmoderni susțin că „investiții preconștiente de interes”, ce țin de câmpul economic și politic „*sunt mereu găsite și organizate acolo unde dorința le-a predeterminat locul*” (61). Această perspectivă ar confirma o celebră butadă a lui Marx, „*ei nu știu, dar o fac*” și ar valida o idee a lui Foucault, anume că guvernările își produc subiectul uman de care au nevoie în actul de guvernare. Or, asta ar însemna o ruptură totală cu ceea ce arată Tocqueville și cu ce a înțeles el din realitatea americană, anume că oamenii își produc guvernările pe care le consideră necesare.

În această transformare și verbul „a avea” își modifică conținutul: de la realitatea posesiei la posibilitatea ei, conștiința morții este înlocuită cu conștiința vieții perpetue, iar ideea transcendentală este substituită de aceea a imanenței. Max Weber socotește că acest lucru vine ca urmare a faptului că viața omului civilizat este integrată în „progres”, în infinit, „*iar o asemenea viață, potrivit sensului ei immanent, n-ar trebui să aibă sfârșit. Căci, pentru cine trăiește în cadrul progresului, există întotdeauna un alt progres la orizont; nici un om care moare nu ajunge pe culmea situată la infinit*”.

Întoarcerea la Tocqueville și compararea prezentului cu ceea ce gânditorul francez a văzut la momentul trăit de el ar reprezenta un exercițiu în elaborarea a ceea ce Foucault numește „o nouă formă de istorie”, care trebuie să-și elaboreze propria teorie: „*cum trebuie specificate diferitele concepte care permit gândirea discontinuității (prag, ruptură, tăietură, mutație, transformare)?*” (62). Ca atare, „*Despre democrație în America*” ar putea constitui un exercițiu legat de construirea unei teorii a discontinuității, o

posibilitate de a circumscrie o diferență.

De unde și întrebarea: nu cumva postmodernitatea reprezintă o discontinuitate în raport cu modernitatea în sensul că lucrurile se petrec altfel decât au fost gândite? Mai putem crede că viitorul ține doar un proiect, nu este el și ceva ce vine peste noi! O întrebare precum „încotro?” afirmă Derrida „întreabă cu privire la ceea ce va veni în cadrul de-venirii, al de-venitului. Întoarsă spre viitor, mergând către el, ea și vine din el, provine din viitor” (63).

Note bibliografice:

1. Foucault, Michel *Ce este un autor - Studii și conferințe*, ed. Idea Design & Print, 2004, p. 50.
2. Tocqueville, Alexis de *Despre democrație în America*, vol. I, ed. Humanitas, 1995, p. 54.
3. Deleuze, Gilles *Tratative*, ed. Idea Design & Print, 2005, p. 103.
4. Tocqueville, Alexis de *op. cit.*, vol. I, p. 55.
5. Foucault, Michel *Hermeneutica subiectului - Cursuri la Collège de France (1981-1982)*, ed. Polirom 2004, p. 26.
6. Foucault, Michel *Trebuie să apărăm societatea*, ed. Idea Design & Print, 2009, p. 40.
7. Tocqueville, Alexis de *op. cit.*, vol. I, p. 330.
8. Tocqueville, Alexis de *op. cit.*, vol. I, p. 41.
9. *Ibid.*, p. 44.
10. *Ibid.*, p. 70.
11. Sloterdijk, Peter *EUROTAOISM - Contribuții la o critică a cineticii politice*, ed. Idea Design & Print, 2004, p. 19.
12. Deleuze, Gilles *op. cit.*, p. 112.
13. Tocqueville, Alexis de *op. cit.*, vol. I, p. 72.
14. Delumeau, Jean *Frica în Occident (secolele XIV-XVIII). O cetate asediată*, ed. Meridiane, 1986, p. 12.
15. Simmel, Georg *Cultura filosofică - despre aventură, sexe și criza modernului*, ed. Humanitas, 1998, p. 17.

16. Sloterdijk, Peter *EUROTAOISM - Contribuții la o critică a cineticii politice*, ed. Idea Design & Print, 2004, p. 15.
17. Tocqueville, Alexis de *op. cit.*, vol. I, p. 362.
18. Foucault, Michel *Hermeneutica subiectului - Cursuri la Collège de France (1981-1982)*, *op. cit.*, p. 264.
19. Tocqueville, Alexis de *op. cit.*, vol. II, p. 147.
20. Tocqueville, Alexis de *op. cit.*, vol. I, p. 362.
21. Deleuze, Gilles; Parnet, Claire *Dialoguri*, ed. Comunicare.ro, 2017, p. 62.
22. Tocqueville, Alexis de *op. cit.*, vol. I, p. 166.
23. *Ibid.*, p. 15.
24. Agamben, Giorgio *Împărăția și Gloria. Pentru o genealogie teologică a economiei și guvernării. (Homo sacer, II, 4)*, ed. Tact, 2017, p. 8.
25. Tocqueville, Alexis de *op. cit.*, vol. I, p. 229.
26. Tocqueville, Alexis de *op. cit.*, vol. II, p. 291.
27. *Ibid.*, p. 292.
28. *Ibid.*, p. 9.
29. *Ibid.*.
30. Habermas, Jürgen *Conștiință morală și acțiune comunicativă*, ed. All, 2000, p. 11.
31. Simmel, Georg *Filosofia banilor*, ed. Ideea Europeană, 2017, p. 36.
32. Habermas, Jürgen *op. cit.*, p. 37.
33. Tocqueville, Alexis de *op. cit.*, vol. I, p. 296.
34. Deleuze, Gilles *Tratative*, *op. cit.*, p. 61.
35. Tocqueville, Alexis de *op. cit.*, vol. I, p. 318.
36. *Ibid.*, p. 212.
37. *Ibid.*, p. 326.
38. *Ibid.*, p. 312.
39. *Ibid.*, p. 263.
40. Tocqueville, Alexis de *op. cit.*, vol. II, p. 17.
41. *Ibid.*, p. 15.
42. *Ibid.*, p. 19.
43. Agamben, Giorgio, *Timpul care rămâne - Un comentariu al Epistolei către Romani* ed. Tact, 2009, p. 60.

44. Tocqueville, Alexis de *op. cit.*, vol. I, p. 292.
45. *Ibid.*, p. 257.
46. *Ibid.*, p. 311.
47. *Ibid.*, p. 312.
48. Tocqueville, Alexis de *op. cit.*, vol. II, p. 28.
49. *Ibid.*, p. 352.
50. Tocqueville, Alexis de *op. cit.*, vol. I, p. 326.
51. *Ibid.*, p. 307.
52. *Ibid.*
53. Foucault, Michel *Lumea este un mare azil – Studii despre putere*, ed. Idea Design & Print, 2005, p. 29.
54. Aron, Raymond *Les étapes de la pensée sociologique*, ed. Gallimard, 1967, p. 629.
55. Tocqueville, Alexis de *op. cit.*, vol. II, p. 37.
56. Simmel, Georg *Despre secret și societatea secretă*, ed. ART, 2008, p. 13.
57. Agamben, Giorgio *Împărăția și Gloria. Pentru o genealogie teologică a economiei și guvernării. (Homo sacer, II, 4)*, ed. Tact, 2017, p. 8.
58. Weber, Max *Etica protestantă și spiritul capitalismului*, ed. Humanitas, 1993, p. 31.
59. Tocqueville, Alexis de *op. cit.*, vol. I, p. 86.
60. Deleuze, Gilles; Guattari, Felix *Kafka. Pentru o literatură minoră*, ed. ART, 2007, p. 6.
61. Deleuze, Gilles *Tratative, op. cit.*, p. 23.
62. Foucault, Michel *Arheologia cunoașterii* ed. Rao, 2011, p. 10.
63. Derrida, Jacques, *Spectrele lui Marx - starea datoriei, travaliul doliului și noua Internațională*, ed. Polirom, 1999, p. 29.

Despre literatură și credință: „Studentul” de A. P. Cehov și „Evanghelia după Marcu” de J. L. Borges



Theodoor Rombouts, **Negarea Sfântului Petru**
Liechtenstein. Colecția princiară, Viena

„Studentul” de A. P. Cehov.

După mărturisirea chiar a lui Cehov, „Studentul” este cea mai îndrăgită din scrierile sale de proză scurtă. Acțiunea se petrece în marele post al Paștelui de Vinerea Mare sau Vinerea Patimilor. În acea zi, Ivan Velikopolski, student la Academia de teologie, a plecat de-acasă la vânătoare. A lăsat-o pe maică-sa să curețe un samovar „cu picioarele goale, în tindă” și pe taică-su tușind, întins pe cuptor. „Frigul, foamea, aceeași sărăcie lucie, aceleași aco-perișuri de paie pline de găuri fuseseră pesemne și pe vremea lui Petru cel Mare, a lui Ivan cel Groaznic, a lui Riurik.” Riurik a fost căpetenia varegilor care a întemeiat primul stat al slavilor răsăriteni, fiind, de altfel, primul conducător al Rusiei Kievene. Varegii reprezintă numele sub care sunt cunoscuți vikingii și care în secolele al IX-lea și al

X-lea au migrat pe teritoriul actual al Rusiei, Belarusului și Ucrainei, punând bazele statului rus. Au navigat de la nord la sud pe cursurile Prutului, Nistrului, Niprului și Volgăi, atât pentru a face comerț, cât și în expediții de jaf.

Trimiterea la Riurik este făcută pentru a arăta că de o mie de ani acest spațiu s-ar defini, crede Ivan Velikopolski, prin *„aceeași sărăcie lucie și aceeași foame aprigă, aceeași acoperișuri de paie, pline de găuri, aceeași tristețe în suflet și lipsă de cultură, același urât pretutindeni, aceeași impresie de apăsare, de părăsire, de întuneric”*, de unde și profeția că *„toate aceste grozăvii au fost, sunt și vor fi mereu și nici peste o mie de ani, viața n-are să fie mai bună”*. Atunci când susții că lucrurile nu s-au schimbat și nu se vor schimba nu faci altceva decât să scoți omul din ecuație, om care nu-și găsește locul într-o „infinitate rea” care înglobează istoria, viața cotidiană și natura, trecutul, prezentul și viitorul (1).

Cu aceste gânduri în minte Ivan Velikopolski ajunge în grădina unde proprietarele, două văduve, mamă și fiică, se încălzeau la un foc. *„Văduva Vasilisa, o bătrână înaltă și grasă [...] care slujise mai demult la case boierești ca doică și apoi dădacă, știa să vorbească în cuvinte mai alese și în timp ce vorbea, un zâmbet blând și potolit îi lumina fața”*, iar fiica ei, Lukeria, *„femeie de la țară, bătută mereu de bărbatul ei, căpătase o expresie stranie, asemănătoare cu a surdomuților”*.

Și pentru că este Săptămâna Mare și pentru că este în apropierea unui foc, studentul nostru are revelația momentului istoric al lepădării lui Petru, care se încălzea el însuși la un foc. Începu să vorbească redând din memorie pasajul din *„Evanghelia după Luca”*: *„În timpul cinei celei de aină, Petru i-a spus lui Iisus: «Doamne, gata sunt să merg cu Tine și la temniță, și la moarte». Iar Domnul i-a răspuns: «Adevărat grăiesc ție, Petre: în noaptea aceasta*

nu va cânta cocoșul până ce nu te vei lepăda de mine de trei ori». După ce a ieșit de la cină, Iisus s-a dus ca de obicei pe muntele Măslinilor, urmat de ucenicii săi și a început să se roage, iar pe sârmanul Petru, de mâhnire, l-a doborât somnul și a adormit. Apoi, tu știi cum în aceeași noapte Iuda l-a sărutat pe Iisus, vânzându-l chinuitorilor. Și, punând mâna pe Iisus l-au dus legat la arhiereu și îl băteau, iar Petru trezit din somn, neliniștit și plin de jale, înțelege tu, și presimțind că avea să se întâmple în lume ceva îngrozitor, îl urma de departe. El îl iubea nespus de mult pe Iisus, îl iubea până la întreaga uitare de sine, și acum vedea de departe cum îl băteau...”

Și Ivan Velikopolski continuă să povestească cum s-au întâmplat apoi lucrurile: „Și de cum s-a lepădat a treia oară, îndată a început să cânte cocoșul, și Petru, zărindu-l de departe pe Iisus, și-a amintit cuvintele pe care i le-a spus el la cină... Și-a amintit totul și a ieșit din ogradă și a plâns amarnic. În Evangheliile stă scris: «Și a purces afară și cu amar Petru a plâns!»”

După ce termină de povestit, Ivan Velikopolski observă că ochii Vasilisei „i se umplură deodată de lacrimi; ele i se prelingeau pe obraji pe care, de rușine că plângea, și-i acoperi cu mâneca, de parcă s-ar fi ferit de dogoarea focului, iar Lukeria se uita țintă la student, roșie, cu fața încordată și plină de suferință, ca a unui om chinuit de o durere nemărginită”.

Ivan Velikopolski se gândi că dacă Vasilisa a plâns „și dacă fiica ei s-a tulburat, auzind cele povestite de el, întâmplări vechi de-acum nouăsprezece veacuri, este că era o legătură între acele evenimente, vremea de azi și aceste două femei și poate și acest sat uitat de Dumnezeu și el însuși și toți oamenii din lume. Dacă a plâns bătrâna, n-a

fost pentru că el știa să povestească frumos, ci pentru că Petru îi este aproape și fiindcă ea lua parte cu întreaga ei ființă la suferința lui Petru din acea noapte grozavă...” Ivan Velikopolski descoperă omul.

Întâi de toate, să arătăm ruptura realizată de Mântuitor în raport cu tradiția existentă. E vorba de restaurarea subiectului în raport cu adevărul biblic și renunțarea la ritualism. Iar această restaurare se face cu prețul vieții. De aici și angajamentul lui Petru că va merge cu Iisus și în temniță și până la moarte. Suntem în sinteza dintre relația cu ceilalți și relația cu sine. În acest spirit semnificăm cuvintele Mântuitorului „*Oricine va mărturisi pentru Mine înaintea oamenilor, mărturisi-voi și Eu pentru el înaintea Tatălui Meu, Care este în ceruri. / Iar de cel ce se va lepăda de Mine înaintea oamenilor și Eu Mă voi lepăda de el înaintea Tatălui Meu, Care este în ceruri*” (Matei 10:32-33).

Lepădarea lui Petru are, ca atare, o valoare teologică: nrecunoașterea în fața acuzatorilor că este discipol al lui Iisus înseamnă nrecunoașterea faptului că Mântuitorul este Mesia care aduce cu sine nrecunoașterea, de fapt, a Tatălui: „*Oricine tăgăduiește pe Fiul nu are nici pe Tatăl*” (1 Ioan 2:23). Dacă Petru renunță la acest adevăr pe care l-a descoperit cu ajutorul Mântuitorului, mai are el calitatea de subiect? O problema gravă de conștiință.

La aceasta ar mai trebui adăugat un fapt. E vorba de ceea ce Foucault descrie ca fiind „*etica generală a non-egoismului*” care definește ideea creștină prin „*obligăția renunțării la sine însuși*” (2), obligație pe care Petru o încalcă, el alegând să-și salveze viața.

Suferința lui Petru este nu însă doar teologică, ea este și una existențială. A văzut cum Mântuitorul era bătut, a simțit durerea lui Iisus, durerea Aproapelui său.

Există, prin urmare, suficiente motive de suferință pentru ca Petru să plângă, un plâns al conștiinței și al sufletului în același timp.

Când Vasilisei au început să-i dea lacrimile, Ivan Velikopolski simți că *„o fericire fără seamăn îi covârși sufletul, o fericire atât de mare, încât îi tăie suflarea și fu nevoit să se oprească să respire. «Da, gândea el, trecutul este legat cu prezentul printr-un lanț neîntrerupt de evenimente care decurg unele dintr-altele.» Și era prima oară când îi părea că vede cele două capete ale lanțului: izbutise să atingă un capăt, și celălalt răspunsese...”, gândindu-se „că adevărul și frumusețea nu pier; adevărul și frumusețea care s-au arătat în grădina de pe muntele Măslinilor și în curtea arhiereului au rămas aceleași, astăzi ca și odinioară, și dacă au rămas aceleași, se vede că fac parte din esența vieții omenеști și a întregii firi”.*

Deși cunoștea dinainte textul creștin, acesta nu avu-se, până la întâlnirea cu cele două femei, nicio influență asupra tânărului Ivan. Doar observând trăirea femeilor, studentul în teologie dobândi revelația unei realități sacre. Robert Louis Jackson vorbește de o „epifanie pascală”, transformarea unei disperări în transfigurare spirituală, prin comuniunea cu cele două femei (3).

Reconcilierea eticului cu esteticul reprezintă una din nostalgiile filosofice ale secolului al XIX-lea și este posibil ca Cehov însuși să fi încercat, prin această povestire, să arate posibilitatea realizării acestei reconcilierii, unitatea adevărului cu frumusețea, înfăptuită sub mantia teologiei.

Faptele se pot citi în două registre, unul al Vasilisei și celălalt, al lui Ivan Velikopolski. Capacitatea a două femei necăjite de a-l înțelege pe Petru ține de condiția lor: nici Vasilisa nu și-a putut apăra fiica în fața violenței soțului

acesteia, cum remarcă un exeget al lui Cehov (4). Nu este o dramă pentru o mamă să știe ca fiică-sa este bătută de soț? Pentru aceste două femei suferința lui Petru înseamnă suferința lor, în imanența vieții lor cotidiene, care conține în plus față de „*același urât pretutindeni*” și violența bărbatului asupra femeii.

Aici e vorba, ca atare, de pura empatie, a credinței născute prin empatie, căreia Ivan Velikopolski îi atribuie un sens mistic și estetic. Ivan Velikopolski, nu întâmplător prezentat de Cehov drept student la Academia de teologie, ajunge să creadă, grație întâlnirii cu cele două femei, că dincolo de istorie, viață cotidiană și natură, există legi ale ființei care sunt veșnice (5). Elementul estetic ar consta în starea de catharsis trăită de cele două femei, una a eliberării de dureri tănuite. Am zice, folosindu-ne de o perspectivă weberiană a acțiunii, că pentru Ivan Velikopolski, suferința femeilor ține de lumea valorilor etice și estetice și nicidecum de afectivitatea trăită de Vasilisa și Lukeria. În esență, aici este vorba de un mecanism de atribuire.

Din starea de deznădejde Ivan Velikopolski trecu în starea opusă, în care „*o fericire fără seamăn îi covârși sufletul, o fericire atât de mare, încât îi tăie suflarea și fu nevoit să se oprească să respire*”. Pentru el lucrurile sunt simple: suferința vieții, absența bucuriei și a fericirii pot fi compensate printr-un plus de semnificare atribuit vieții. Dar oare, ele stau la fel și pentru cele două femei?

Ceea ce aduce în lumină Cehov este multipla calitate a textului biblic, de a condensa atât experiența lumescului, în formele sale particulare, cât de a constitui prilej de analiză metafizică, ce ține de universalism, totul cuprins în câteva pagini care însumează deopotrivă o perspectivă teologică și una lirică asupra vieții.



„*Evanghelia după Marcu*” (Borges)

În esență, povestirea pune aceeași problemă pe care a pus-o Cehov, anume aceea a receptării unei lecturi a Bibliei. În cazul de față e vorba de citirea „*Evangheliei după Marcu*” de către studentul Baltasar Espinosa, făcută în cadrul unei familii izolate compuse din tată, fiică și fiu, în timpul unui diluviu, iar faptul îi conduce pe aceștia la convingerea că însuși Baltasar ar fi Mesia care urmează a fi răstignit chiar de ei. Povestirea conține simultan mai multe teme, cea a sacrificiului, a inocenței, a percepției, dar și a tradiției.

Totul s-a întâmplat într-o fermă aflată în pampă, altfel spus, în pustietatea câmpiei argentinienne. Din cauza ploilor râul Salado se revărsă și locuința fu înconjurată de ape, astfel că Baltasar Espinosa nu a mai putut părăsi ferma. Dacă luăm în seamă ce spune Derrida, anume că insula, Pământul Făgăduinței și pustia sunt „*trei locuri aporetice, fără ieșire sau drum sigur, fără cale și fără sosire, fără o exterioritate din care harta să fie previzibilă, iar programul – calculabil*” (6), ei bine, ferma unde se adăpostește Baltasar Espinosa îndeplinește două din condiții, semn că de-acolo nu se poate ieși. Altfel spus, contextul este acela al închisorii.

Într-o seară se apucă să le traducă în spaniolă celor trei Gutre, din biblia engleză găsită în casă, „*Evanghelia după Marcu*”. „*Îl surprinse faptul că-l ascultau cu luare-amin-te și, apoi, cu un interes tăcut*”. Odată terminată citirea Evangheliei în cauză, Espinosa vru să treacă la celelalte trei, „*tatăl însă îl rugă s-o repete pe cea dintâi, pe care o mai citise, ca s-o priceapă bine*”. Când o citea, Espinosa se ridica în picioare pentru „*a-și predica parabolele*”. Nu în-

tâmplător își lăsase și barbă, zăbovind „în fața oglinzii pentru a-și potrivi chipul schimbat”. Totul pentru a obține un efect de teatralitate în plus. „Îl surprinse faptul că-l ascultau cu luare-aminte și apoi, cu un interes tăcut”. Espinoza aparținea cărților, cei trei Gutre pământului, lumi diferite, textul biblic era singura interfață dintre ei, o interfață în care unul nu credea, iar ceilalți o pricepeau într-un registru total opus ideii creștine.

Cei trei Gutre erau la origine scoțieni ce emigraseră din Iverness și care se amestecaseră cu indieni. „Nu erau credincioși, dar în sângele lor stăruiau, asemenea unor arme obscure, crâncenul fanatism al calvinistului deopotrivă cu superstițiile pampei”. Erau analfabeți, uitaseră engleza, dar nu stăpâneau nici spaniola. Dacă luăm în seamă spusele lui Heidegger că limba „este locul de adăpost al adevărului ființei”, putem presupune existența unei stări de dezordine la acești Gutre. „Evanghelia lui Marcu” pe care o audiau devenise punctul de plecare într-o ordonare a vieții lor. Nu aveau noțiunea timpului. Espinosa își uimi gazda când reuși să oprească, cu ajutorul unor pastile, o sângerare a unei mieluțe care se răni într-o împrejmuire de sârmă ghimpată.

Înainte de a fi răstignit, Espinosa fu întrebat de tată dacă „Iisus se lăsase ucis pentru a-i mântui pe toți oamenii” și dacă „au fost mântuiți și cei care au înfipt cuiele”. Espinosa, care era liber-cugetător „se văzu silit să justifice fragmentele citite” și răspunse afirmativ. Apoi „cei trei îl urmaseră. Îngenunchiați pe dalele de piatră, îi cerură binecuvântarea. Apoi îl huliră, îl scuipară și îl îmbrânciră înșpre șopron. Fata plângea. Când deschise ușa, văzu cerul, o pasăre strigă. Își spuse: E un sticlete. Șopronul nu mai avea acoperiș; bârnele fuseseră smulse pentru înălțarea crucii”. Cum Espinosa făcuse dragoste cu fata, ajunge să creadă că

crucificarea sa avea legătură cu această faptă: de a fi încălcat o regulă a unei lumi pe care nu o cunoștea și pe care nu a reușit să și-o apropie. De fapt, chiar în fața morții, Espinosa nu a înțeles de unde vine răul.

Oare de ce a ales Borges tocmai această Evangheliie? Dintre cele trei evanghelii sinoptice (care relatează aceleași fapte), Evanghelia după Marcu este cea mai scurtă, având 673 versete, în timp ce cea a lui Matei are 1.068, iar a lui Luca 1.149 versete.

Este posibil ca această Evangheliie să se potrivească mai bine semnificației celor relatate. „*Pentru Marcu, ca și pentru Paul, acest cuvânt desemna Vestea cea Nouă, destinată tuturor oamenilor*” fiind „*proclamată pentru toți oamenii*”, susține textul exegetic al Bibliei.

Același text exegetic consemnează că vocabularul folosit de evanghelistul Marcu este sărac, că verbele sunt conjugate fără grija concordanței timpului, că în general discursul este aproape de stilul oral (7). Marcu excelează în a sugera portretul viu al unui om care contrazice imaginile gata fabricate, al cărui suflet este surprins într-o privire, iar în fața acestui om toate atitudinile sunt posibile, susține textul exegetic.

Cercetătorii avansează ipoteza că această Evangheliie a lui Marcu ar fi dedicată păgânilor din afara Palestinei. Apoi, se consideră că Evanghelia lui Marcu are meritul de a fixa învățăturile lui Iisus într-un moment în care viața bisericilor din afara Palestinei și reflecția teologică erau agitate din cauza întâlnirii culturilor străine, riscând astfel pierderea contactului cu originile Evangheliei.

Ca atare, am putea considera că opțiunea lui Borges spre această Evangheliie își are originea în aceste caracteristici. Personajele sale intră în categoria păgânilor, iar textul religios este simplu, clar, fără adâncimi filosofice,

nefiind deloc generator de diverse interpretări, el punând accentul pe fapte și mai puțin pe învățătură. Personajele se „încarcă” cu aceeași interpretare a situației, care nu lasă loc la îndoieli. Sandro Veronesi, scriitorul italian din zilele noastre, apreciază Evanghelia după Marcu ca fiind la originea narațiunii occidentale și „*succesul ei ține de faptul că te influențează, chiar dacă nu ești conștient de acest fapt și chiar dacă nu ești credincios*” (8).

Sociologic, am zice că suntem în situația în care un discurs odată asumat de un grup schimbă mentalul acelui grup. Am putea presupune că Borges rescrie istoria, acea istorie în care iezuiții ajunși în Argentina erau crucificați de către băștinași. Spațiul american conține o întreagă tradiție a sacrificiului în vederea salvării comunității. Pe acest fundament apare crucificarea lui Espinosa, o inserare a ideii creștine într-o practică ritualică precreștină.

Punctul nodal al povestirii stă în răspunsul la întrebarea care a fost pusă: dacă și cei care au înfipt cuiele au fost mântuiți. Răspunsul afirmativ al lui Espinosa, că toți oamenii vor fi mântuiți, anulează problema responsabilității legată de uciderea unui om.

Din faptul că a fost pusă întrebarea dacă cei care au înfipt cuiele au fost mântuiți deducem că în mintea celor trei Gutre ideea de iad era prezentă. Știau că a omorî un om este un fapt condamnabil. Nimic pe lumea aceasta nu-i putea însă împiedica să ucidă. Vag, intuiau un pericol al răspunderii. Voiau însă să se asigure, în prealabil, că nu va exista, pe lumea cealaltă, vreo pedeapsă.

Ideea de iad și a pedepsei pentru faptele noastre ține de un principiu major, cel al inhibării răului, așa cum apare el în Vechiul Testament, când Dumnezeu îi spune lui Cain: „răul te dorește, dar tu poți să-l stăpânești”. Multe din nenorocirile secolului al XX-lea nu s-ar mai fi produs dacă

la dezinhibările unor elite politice și ale unor liber-cugetători, dezinhibări care au condus la milioane de morți, ceilalți le-ar fi răspuns prin ideea creștină și nu ar fi luat parte la ele, dacă ar fi crezut că nu vor fi nicicând iertați, ajutând sau doar asistând la omorârea semenilor lor.

În fapt, lectura „*Evangheliei lui Marcu*” nu a produs nicio schimbare de tipul metanoiei la cei patru, o schimbare care să solicite penitența, care înseamnă, în descrierea lui Foucault „*calea nesfârșită a progresului spre sfințenie, cale pe care el trebuie să se depășească neconținut pe sine, ajungând chiar până la a renunța la el însuși*” (9). „*Evanghelia după Marcu*” apare drept o descriere simbolică a modului în care este luată viața unui om, „în numele” unei idei, idee de altfel neînțeleasă, de aici dezacordul profund în raport cu ea și paradoxal, totul pornind de la ea.

Chestiunea pe care o ridică Borges este aceea a mântuirii. Ca să existe mântuire, trebuie ca, în prealabil, să existe iertare, iar ca să existe iertare, trebuie să existe scuza. La limită, scuza și iertarea sunt cam tot una, după cum o spune Jankélévitch: „*ceea ce poate fi scuzat poate fi, a fortiori, iertat, dar nu are nevoie de iertare, de vreme ce scuza rațională este de ajuns pentru a-i demonstra nevinovăția: iertând ceea ce este scuzabil, am face o inutilă risipă de grație*” și că, de fapt, „*ceea ce nu se poate scuza cade în sarcina iertării*” (10). Cu condiția să existe căință. Fără această dimensiune, a conștiinței vinovăției, nu poate exista iertare și, implicit, nici mântuire.

Espinosa moare pentru că el nu a sesizat că ideea respectării vieții omului este element central al discursului creștin, în condițiile în care a citit Evanghelia lui Marcu cel puțin o dată. Ar fi putut să știe asta, interpretând minunile Mântuitorului în acest sens, al salvării vieții omului. Și că porunca „*Să nu ucizi!*” (Marcu 10:19) ține de discursul

imperativ și nu se pune în discuție! Ei bine, cu această asumare interioară a textului Evangheliei, el ar fi putut spune clar, dincolo de orice echivoc: „Nu, cei care au înfipt cuiele nu vor fi mântuiți”. La limită, am putea spune că el moare, cumva, pe mâna lui.

Mântuirea nu este un cec în alb pe care-l avem la purtător, indiferent de ce urmează să facem. Poate că Espinosa ar fi rămas astfel, în viață. Și nu doar el.

Note bibliografice:

1. <https://rum.mainstreetartisans.com/3927533-chekhov39s-story-quotstudentquot-analysis-chekhov-anton-pavlovich>.
2. Pinçonat, Crystel „A Small, Good Thing. Autour de quelques nouvelles de Raymond Carver” <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-02459392/document>
3. *Ibid.*
4. Darnal-Lesn , Fran oise « L'image de la femme dans l'oeuvre d'Anton Pavlovic Cehov », https://www.comprendre-tchekhov.fr/assets/these_darnal_lesne.pdf, p. 135.
5. *Ibid.*, p. 134.
6. Derrida, Jacques *Credin a  i cunoa tere - Veacul  i iertarea*, ed. Paralela 45, 2004, p. 13.
7. *La Bible. Notes intégrales, traduction oecuménique*  d. du Cerf et SBF-Bibli'O, 2012, p. 2167.
8. Schmitt, Amandine „Avec son  vangile, Saint-Marc a inventé la narration moderne”, <https://bibliobs.nouvelobs.com/idees/20170412.OBS7937/avec-son-evangile-saint-marc-a-invente-la-narration-moderne.html>.
9. Foucault, Michel *Hermeneutica subiectului - Cursuri la Collège de France (1981-1982)*, ed. Polirom 2004, p. 309.
10. Jank levitch, Vladimir *Iertarea*, ed. Polirom, 1998, p. 116.

„Scriitori din Rusia. Rusia la 1839” de Marchizul de Custine într-o citire postmodernă



Ilia Repin, **Procesiune religioasă în gubernia Kursk**
Galeria Tretiakov, Moscova

„*Scriitori din Rusia. Rusia la 1839*” ale lui Custine descriu o realitate, pe care autorul încearcă să o înțeleagă, să o explice și să o evalueze, punându-se în mintea și sufletul rușilor pe care i-a întâlnit: „*Luați laolaltă, rușii mi s-au părut măreți, chiar și în viciile lor cele mai șocante; luați unul câte unul, i-am găsit prietenoși*” (1).

Această evaluare are două caracteristici, amândouă ținând de spiritul Iluminismului. Prima, că ea se face prin raportare la valorile civilizației franceze. Sau cum spune însuși Custine: „*să propun celorlalți propriile mele păreri doar în numele valorii pe care acestea o au pentru mine*”.

Custine face trimiteri la istoria Rusiei, reproducând opinii ale celor întâlniți cu privire la trecutul țării. Acest demers reprezintă a doua caracteristică a influenței Iluminismului asupra discursului său căci, *„dintr-o dată, cheștiunea «momentului prezent» devine pentru filosofie o interogație de care nu se mai poate separa: în ce măsură acest «moment» ține de un proces istoric general și în ce măsură filosofia este punctul în care istoria însăși trebuie să se descifreze în condițiile sale”* (2).

La vremea respectivă, *„Scrișori din Rusia. Rusia la 1839”* a reprezentat o carte-scandal care a tulburat climatul politic de la curtea țarului Nicolae I. Ea este citită de aristocrația țării și de intelectualii ruși, dar nu este pe placul celor care guvernează și de aceea cartea va fi interzisă, dovadă că libera circulație a ideilor era considerată o amenințare la adresa ordinii sociale, pentru că ea nu confirma reprezentarea pe care puterea ținea să o impună celor conduși.

Suntem într-o perioadă istorică în care statele europene sunt în căutarea unui echilibru de securitate care se obține prin război sau posibilitatea războiului, or acest lucru înseamnă *„a-și cunoaște propriile forțe, (și de altfel, a le ascunde), a le cunoaște pe ale celorlalți, aliați, adversari, și a le ascunde că le cunoști. Or, a le cunoaște implică a ști în ce constă forța statelor”* (3).

De unde și până unde interesul pentru Rusia, pentru *„soarta semeață a acestui popor, ultimul venit pe vechea scenă a lumii?”* Custine o afirmă: apariția Rusiei modifică raporturile de putere dintre statele europene. Suntem după două decenii de la momentul când visul imperial al lui Napoleon fusese făcut praf chiar în Rusia, ca apoi francezii să se trezească cu rușii defilând pe Champs-Élysées!

Custine face această călătorie ca turist. Cu alte cuvinte, el este un străin. Lui i se pot destăinui secrete, el este

obiectiv, căci străinul este, cum îl descrie Simmel „*cel ce vine azi și pleacă mâine*”, obiectivitatea sa putând fi definită ca libertate: „*individul obiectiv nu este legat de angajamente care i-ar prejudicia percepția, înțelegerea și evaluarea datului*” (4). Această calitate îi va permite să aibă acces la destăinuirile celor pe care îi întâlnește și care se dovedesc esențiale în înțelegerea realității. În aceeași situație fusese și Tocqueville când fusese în America, cu câțiva ani înainte (5). De aici și dilema morală care-l marchează pe Custine: „*vreme de trei ani am șovăit să-l public, a fost perioada de timp necesară pentru a putea împăca, în străfundurile proprii mele conștiințe, ceea ce credeam a se cuveni deopotrivă recunoștinței și adevărului*”. Spre deosebire de Tocqueville care nu va pune în circulație informațiile obținute în calitate de oaspete, Custine o face: „*A biruit în cele din urmă adevărul, care mi se părea de natură să intereseze țara mea*.”

Custine lasă la o parte orice precauție și consideră, dat fiind că este cetățean francez, că este necesar să pună la dispoziția guvernanților cunoașterea obținută: „*Nu pot uita că scriu în primul rând pentru Franța și cred că este de datoria mea să-i dezvălui fapte folositoare și profunde*” (6).

Așa cum o arată Foucault, în secolul al XIX-lea relația dintre putere și cunoaștere este deja statuată, conducătorii știu că nu pot guverna fără cunoaștere: „*Odată cu sfârșitul absolutismului, puterea începe să fie exercitată prin intervenția unei anumite cunoașteri guvernamentale care îmbrățișează cunoștințe despre procesele economice, sociale și demografice. Astfel, puterea începe să se îndeplinească cu cunoașterea*” (7).

Există și un interes personal în acest demers al lui Custine. Rusia avea o guvernare monarhică, foarte apropiată, ca definiție, de guvernarea aristocratică, a nobililor,

din Franța și, în consecință, gânditorul se aștepta ca noua putere continentală care era Rusia să valideze forma de dominație în cauză.

Formele unui stat, afirmă Kant, se împart „după deosebirea persoanelor care țin în mâna lor puterea supremă în stat, sau după felul de guvernământ al poporului” (8).

Primul caz se numește „forma dominațiunii (forma imperii) și nu sunt cu putință decât trei din acest fel, când puterea de stăpânire o posedă sau numai unul, sau unii uniți între dânzii, sau toți împreună, care alcătuiesc societatea cetățenească (autocrație, aristocrație și democrație, puterea unui principe, puterea nobilimii și puterea poporului)” (9). Rusia s-ar încadra în tiparul dominației autocratice, Franța în acela de tip aristocratic.

În al doilea caz e vorba de „forma guvernării (forma regiminis) și privește felul întemeiat pe Constituție (actul voinței obșteii, prin care gloata devine popor), în care statul are să uzeze de autoritatea lui: și este în această privire sau republicană sau despotică. Republicanismul e principiul de stat al separării puterii executive (a guvernului) de puterea legiuitoare; despotismul e acela al executării de către stat cu de la sine putere a legilor pe care el însuși le-a dat, prin urmare, voința obștească, întrucât ea e aplicată de regent ca voință personală” (10). Rusia se definește în ceea ce privește forma guvernării drept o guvernare despotică. În sinteză, Rusia era la ora aceea o autocrație despotică.

Kant atrage atenția că „orice formă de guvernământ adică, dacă nu este reprezentativă, e în realitate o diformitate, deoarece legiuitorul în una și aceeași persoană poate fi și executorul voinței sale” (11). Din această perspectivă, forma de guvernământ din Rusia nu era reprezentativă.

Custine mărturisește, după experiența trăită pe viu, ce înseamnă guvernare autocrat-despotică nonreprezentativă că: „plecasem în Rusia cu gândul de a aduna argumente

împotriva guvernării reprezentative, dar mă întorc de acolo partizan al constituțiilor” (12).

Începutul secolului al XIX-lea continuă o tendință deja afirmată în secolul al XVIII-lea în legătură cu politicile marilor puteri, inclusiv Rusia, de a ocupa teritorii și de a folosi, în acest sens, strategii „aerofage”. Strategiile „aerofage” se caracterizează, așa cum susține Bauman, printr-o „asimilare a substanțelor străine: «ingerarea», «devorarea» corpurilor și spiritelor străine, pentru a le face, prin intermediul organismului, imposibil de deosebit de corpul «devorator» și identice cu el. Această strategie a luat diverse forme: de erodare a obiceiurilor, calendarelor, cultelor, dialectelor și altor «prejudecăți și superstiții» locale” (13), în scopul suprimării sau anihilării diferențelor.

În plan intern, la nivelul guvernărilor din țările occidentale își face apariția rațiunea de stat ce se definește prin mercantilism, poliție și balanță europeană (14). Ar fi vorba de îmbogățirea prin acumulare monetară, de creștere a populației și de capacitatea de a face față concurenței puterilor străine, de gestionarea internă și de existența unui aparat diplomatico-militar permanent.

Rațiunea de stat depinde de importanța acordată omului, de considerarea lui ca resursă valoroasă, în dubla sa calitate, de subiect economic și politic, dar și de supus al mecanismelor disciplinare și al legilor. Gestionarea internă a statului se realizează prin poliție.

Ca să se ajungă la folosirea dispozitivelor disciplinare este necesară reforma agrară, care produce două subrealități, autonomia și libertatea subiectivă a persoanei. Acestea devin constitutive noțiunii de drepturi ale omului. Prin reforma agrară crește baza impozitării și se asigură astfel creșterea masei monetare, pe de o parte, și susținerea aparatului diplomatico-militar, pe de altă parte.

Tot în calitate de subiect, omul este implicat în actul guvernării. Ca o guvernare să fie stabilă, ea trebuie să producă mecanismul legal de asigurare a dominației și să obțină legitimitatea celui guvernat. Sau cum spune Rousseau: *„Cel mai tare nu este niciodată destul de puternic încât să fie întotdeauna stăpânul, dacă nu-și transformă puterea în drept și nu schimbă ascultarea în datorie”* (15).

Asta înseamnă că spre deosebire de Rusia țaristă *„monarhiile occidentale s-au edificat ca sisteme de drept și au găsit reflectarea în teorii de drept și au făcut să funcționeze mecanismele lor de putere sub forma dreptului”* (16). Mai mult, legalitatea sub care se exercită actul de guvernare devine asociat cu obligația supunerii, după cum arată Foucault: *„a spune că problema suveranității este problema centrală a dreptului în societățile occidentale înseamnă a spune că discursul și tehnica dreptului au ca funcție esențială aceea de a dizolva, în interiorul puterii, dominația, pentru a face să apară, în locul acestei dominații, care se dorea mascată sau eliminată, două lucruri: pe de o parte drepturile legitime ale suveranității și, pe de altă parte, obligația legală de supunere”* (17). Cu alte cuvinte, lipsa de autonomie a dreptului în Rusia țaristă fragilizează bazele puterii, prin absența consimțământului interior din partea supusului. Acest lucru îl are în vedere Custine când declară *„că vine o clipă în istoria societăților când statul este judecat, condamnat și nimicit ca un om oarecare”* (18).

Resursele guvernării de tip occidental rezidă pe două componente, acumularea de oameni și acumularea de capital. Sporirea valorii utile a mulțimii se face prin intermediul dispozitivelor disciplinare, iar tehnicile folosite în aceste dispozitive *„accelează mișcarea de acumulare a capitalului”* (19).

Dispozitivele disciplinare constau în „utilizarea exhaustivă a timpului”, fapt care înseamnă că „*este interzis să piezi timpul calculat de Dumnezeu și plătit de oameni; orarul trebuie să preîntâmpine pericolul risipei de timp-culpă morală și lipsă de onestitate economică. În ce o privește, disciplina pune la punct o economie pozitivă; ea stabilește principiul unei exploatare teoretice progresive a timpului: epuizare a acestuia mai curând decât folosire; urmărește să extragă, din elementul timp, tot mai multe clipe disponibile și, din fiecare clipă, în parte, mereu mai multe forțe utile*” (20).

În rezumat, Occidentul și Europa centrală intră, începând cu sfârșitul secolului al XVIII-lea, în modernitate. „*Epoca modernă stă, înainte de toate, sub semnul libertății subiective. Aceasta se realizează în societate ca spațiu de joc, asigurat prin dreptul civil, prin urmărirea rațională a propriilor interese, în stat ca participare cu drepturi egale la formarea voinței politice, în spațiul privat ca autonomie morală și realizare de sine, în cele din urmă, în spațiul public (legat de această sferă privată), ca proces de formare care se săvârșește prin asimilarea culturii devenite reflexive*”, afirmă Habermas (21).

Rusia vizitată de Custine nu se găsea nicidecum, ca să spunem așa, în anticamera modernității, deși ea ajunsese să fie o putere continentală. Aici rezidă un paradox al geopoliticii, anume că nu întotdeauna forța externă a unei țări se sprijină pe valori și principii considerate universale. Modernitatea introduce ruptura dintre sisteme, dintre politică, economie, religie, etică, drept. Custine este surprins să descopere acest fapt.

Începutul modernizării Rusiei se produce în cadrul despotismului, ca formă de guvernare, în contextul inexistenței drepturilor omului și ale cetățeanului. Această caracteristică a modernizării rusești va dăinui și în secolul

XX. Dominația era, prin esența ei, tradițională, iar subscrierea actorilor sociali la ordinea socială se făcea prin tradiție, în termeni weberieni, autoritatea eternului „de altă dată”, *„a datinii consfințite ca fiind calea cea bună prin însăși imemoriala vechime a practicării sale și prin deprinderea pe care aceasta a creat-o”* (22).

Prelevarea bogăției de către suveran ca drept este în vigoare în cadrul despotismului ce se fundamentează pe principiul: *„de a face să moară ori de a lăsa să trăiască”*. Marele cnezat al Moscovei *„nu dă un ban nici trupelor sale și nici ambasadurilor, ba chiar le ia acestora din urmă tot ceea ce aduc de preț din alte țări”* (23). Prelevarea nu reprezintă contracostul dintr-un schimb, asigurarea vieții celui în cauză și a familiei sale, ci dimpotrivă, neexercitarea dreptului de a-i lua acestuia viața.

Unul din diplomații ruși i se confesează lui Custine: *„Despotismul desăvârșit, așa cum domnește la noi, s-a întemeiat în momentul în care șerbia era abolită în restul Europei. Odată cu năvălirea mongolilor, slavii, până atunci unul din cele mai libere popoare din lume, au devenit mai întâi sclavii învingătorilor, apoi ai propriilor cneji. Și atunci, șerbia se statornicește la ei nu numai ca un fapt, ci și ca o lege constitutivă a societății. În Rusia, ea a degradat într-atât vorbirea, încât cuvântul nu mai este socotit decât o capcană: ocârmuirea noastră trăiește din minciuni, căci adevărul îi înspăimântă deopotrivă pe tiran și pe sclav. De aceea, oricât de puțin s-ar vorbi în Rusia, tot se vorbește prea mult, de vreme ce în această țară orice discurs este expresia unei ipocrizii religioase sau politice.* (24).

Dacă Occidentul este centrat, datorită forței dispozițiilor sale disciplinare, pe economia de timp și pe folosirea logicilor de tip cost-beneficiu în producerea bogăției, în Rusia, susține Custine, există trândăvie și risipă: *„despo-*

tismul este un amestec de nerăbdare și trândăvie; cu mai multă răbdare din partea puterii și cu mai multă acțiune din partea poporului, s-ar putea ajunge la același rezultat și mult mai ieftin” (25). Risipa este vizibilă peste tot. Custine afirmă: „nu spun că sistemul lor politic nu produce nimic bun, spun doar că tot ce produce el costă scump” (26).

Această organizare socială se caracterizează printr-o distanță mare de putere între conducător și cei de la baza societății, distanță pe care nimeni nu dorește să o micșoreze. Într-o asemenea configurație, orice disfuncție se rezolvă prin găsirea unui vinovat, de regulă, cel imediat de sub treapta de sus a puterii sau chiar cel de jos. Teoria ne spune că există situații în societățile caracterizate prin distanță mare de putere, ca vinovat să fie găsit liderul, conducătorul.

Sistemul nu asigură nici independență, nici securitate. Dacă legile exprimă voința suveranului, încălcarea lor este văzută și ca o perturbare a ordinii sociale și ca un atentat la adresa puterii țarului. Cum poți să rezisti în fața unei puteri discreționare și să-ți păstrezi viața? Prin ceea ce se enunța mai sus, prin ipocrizie!

Există un text al lui Seneca pe care Foucault îl aduce la lumină cu privire la raporturile de lingușire în cadrul puterii: „Lingușitorul, dat fiind că se găsește prin definiție într-o poziție de inferioritate, va ajunge să se găsească față de superior într-o situație care-l va face pe acesta din urmă să fie ca și neputincios față de el, deoarece în lingușirea lingușitorului, superiorul va găsi o imagine a sa abuzivă, falsă, care-l va induce în eroare și care, prin urmare, îl va pune într-o situație de slăbiciune față de lingușitor, ca de altfel și față de ceilalți și, până la urmă, chiar față de sine însuși. Lingușirea îl face neputincios și orb pe cel căruia îi este adresată” (27).

Ca atare, la întrebarea, cum ar putea cel inferior să utilizeze în propriul său avantaj puterea superiorului, există un singur răspuns: prin logos. „*Lingușitorul se servește de limbaj pentru a obține de la superior ceea ce vrea*”, susține Seneca. Ipocrizia modifică un raport de putere devenit arbitrar, în afara unui consimțământ interpersonal, intersubiectiv.

Țarul deține puterea, o putere ce se exercită în cadrul celei mai mari țări europene. Numai că guvernarea, în modernitate, devine din ce în ce mai complexă și, așa cum spune Simmel, „*într-o viață culturală mai bogată și mai extinsă, viața se sprijină pe mii de presupoziii, pe care individul singular nu le poate urmări și verifica de tot, ci pe care trebuie să le accepte pe baza încrederii și a credinței*” (28). Cum în Rusia capitalul de încredere este scăzut, asta înseamnă că o parte semnificativă din resurse se risipește pe control.

Puterea fiind coercitivă, ipocrizia în raporturile politice devine, prin incertitudinea pe care o generează, putere în mâna supusului. Putem bănuși că cel de sus își dă seama că se încearcă a fi dus de nas, asta dovedind neîncrederea de care are parte, cu alte cuvinte, că autoritatea lui nu este acceptată. Înțelege, deci, că poziția sa este fragilă. Sau cum descrie Custine situația: „*oricând suveranul tremură, înseamnă că nu se mai plictisește, el trăiește deci între teroare și dezgust*” (29). Coerciția generează incertitudine, iar incertitudinea atrage de la sine coerciția.

Reacția la incertitudine este întărirea centralizării și a coerciției. Acesta este un fapt social general de vreme ce Michel Crozier îl descoperă în analiza birocrăției franceze din secolul XX, anume că, dacă „*raportul necesar de autoritate nu este acceptat cu ușurință, presiunea pentru centra-*

lizare va fi puternică și un anume tip de rigiditate va caracteriza sistemul organizației” (30).

Într-un climat dominat de ipocrizie, a spune adevărul devine riscant, înseamnă a te pregăti pentru a fi condamnat, exclus, tu și familia, în cadrul a ceea ce Zygmunt Bauman numește, preluând o idee a lui Claude Lévi-Strauss, „strategii emice”: încarcerarea, deportarea și crima, separarea spațială (31). De ce? Pentru că, susține Custine, *„a minți, aici, înseamnă a ocroti societatea, a spune adevărul înseamnă a zdruncina statul”*.

„Frica este potolită de prea multă frică!” Frica îi cuprinde pe toți: *„în ciuda obișnuinței de a vorbi cu sinceritate despre toate lucrurile, prințului i se făcu frică de mine, de el însuși, dar mai cu seamă de ceilalți”* (32). Montesquieu definește frica simțământul care stă la temelia despotismului.

Supunerea devine, astfel, *„o condiție a vieții”*. Ea are totodată valențe economice negative. Este vorba de costurile de supraveghere care cresc prin dezvoltarea poliției. Iar pe de altă parte, ipocrizia nu permite dezvoltarea încrederii, în condițiile în care, cum spune Simmel, existența noastră modernă *„se bazează, într-o măsură mult mai mare decât s-ar crede, pe credința în onestitatea celuiilalt. Cele mai importante hotărâri le luăm plecând de la un sistem complicat de reprezentări, iar foarte multe din acestea presupun încrederea că nu suntem înșelați”* (33).

Ducând ideea mai departe, am spune că societatea rusă nu construiește fundamentele pentru dezvoltarea capitalului moral, premisă în dezvoltarea generală socială. Deloc întâmplător, dacă nu chiar necesar, faptul că schimbarea care se va produce la începutul secolului al XX-lea va urma idealul unei construcții sociale care se va face prin intermediul guvernării, cu un prim pas cucerirea pu-

terii politice și mai puțin pe calea pe care a identificat-o Fukuyama că ar sta la baza dezvoltării capitalismului, anume existența unei societăți civile sănătoase și dinamice, „societatea civilă” fiind definită drept *„o mixtură de instituții intermediare, societăți de afaceri, asociații voluntare, instituții de învățământ, cluburi, syndicate, mass-media, asociații caritabile, biserici – construiește, pe o bază familială instrumentul primordial care ajută oamenii să se integreze cu acele deprinderi care le permit să trăiască în societate și prin intermediul cărora valorile și cunoștințele acelei societăți vor fi transmise peste generații”* (34).

Pe de altă parte, este foarte posibil ca oamenii să găsească în mecanismul simulării strategii de salvare a vieții, poate chiar de ameliorare, de menținere unei anumite autonomii. Același Crozier descoperă în analiza sa că *„opозиția la orice participare, preferința pentru o autoritate centralizată, stabilitatea și rigiditatea birocratice asigură fiecărui membru al organizației birocratice o autonomie, un arbitrar individual care utilizează aceleași valori precum modurile de viață țărănești și artizane de odinioară”* (35). De ce nu ar fi acest lucru valabil și în Rusia cu un secol înainte?

În această situație complexă, Custine face ordine statuând un principiu: *„fără libertate, nu există nici suflet, nici adevăr”* (36). Simularea este opusă adevărului, ca atare nu produce un subiect. Doar *„voința liberă a omului va constitui întotdeauna o consfințire necesară oricărui act omnesc, dacă se vrea ca actul respectiv să aibă un sens”* (37).

Relațiile politice sunt completate de relațiile juridice. Dreptul feudal din Rusia se caracterizează prin aceleași practici care fuseseră, cu câteva secole înainte și în Occident, în care nu cel ce deține adevărul are dreptate, ci cel ce deține puterea: *„separarea adevărului și a erorii*

între indivizi nu joacă aici nici un rol; există pur și simplu victoria sau înfrângerea” (38).

În Rusia guvernarea stă pe un aparat de stat alcătuit din mici funcționari. Ei devin roțițele prin care puterea țarului acționează. Ei „*sunt fiii de preoți; aproape toți ajung funcționari subalterni, iar această populație de conțopiști este plaga Rusiei. Alcătuiesc un fel de castă obscură, foarte ostilă marilor nobili: antiaristocratică în adevăratul înțeles politic al cuvântului, dar nu mai puțin apăsătoare pentru iobagi*” (39).

Fățărnicia nu se rezumă la a fi prezentă doar la nivelul guvernării, ea se extinde la nivelul întregii societăți: „*lipsiți de toate prin lege, nu sunt atât de decăzuți moral, pe cât sunt de înjosiți social; au istețime, uneori chiar mândrie; dar ceea ce precumpănește în firea și în conduita întregii lor vieți este viclenia. Și nimeni nu are dreptul să le reproșeze această urmare atât de firească a stării lor. Poporul acesta, ce se păzește neîncetat de stăpânii a căror nerușinată rea-credință o îndură în fiecare clipă, trebuie să compenseze prin șiretenie necinstea nobililor față de șerbii lor*” (40).

Extinderea frontierelor, ocuparea de teritorii, apar drept soluții la cheltuielile guvernamentale, de aici caracteristica antropofagă a politicii externe rusești. Cum această extindere consfințește statutul de putere continentală, ea presupune existența unui aparat militar care, la rândul său, solicită resurse de întreținere.

Ca atare, a nu lăsa să se producă vreo adversitate în planul ideilor și al reprezentărilor intra în logica lucrurilor ca o țară ce avea o formă de guvernare despotică să se găsească, cum spune Custine, sub domnia spiritului militaresc: „*guvernarea rusească înseamnă disciplina taberei militare puse în locul ordinii cetății, starea de asediu devenită starea normală a societății*” (41).

Acest raport de putere întemeiat pe generarea de incertitudine nu se rezumă doar la aspectele interne, ci vizează și relațiile externe. Custine descoperă despre ruși: „când nu mai știm ce să spunem sau să credem despre ei și despre țara lor, ei sunt triumfători” (42). De aici, problema Occidentului: „există leacuri împotriva oricărei sălbăticii primitive, dar nu există nici unul împotriva maniei de a părea ceea ce nu ești” (43), adică împotriva simulării.

Într-o astfel de configurație politică și socială, până și cel care aparține elitei sau aparatului de stat nu se simte liber, cel în cauză fiind prins între dependența de resurse de supraviețuire care sunt în Rusia și libertatea pe care o simte plecând în Occident. Remarca unui hangiu din Lübeck despre ruși: „Când debarcă aici, pentru a merge în Europa, par veseli, liberi, mulțumiți, aidoma unor cai scăpați din frâu sau a unor păsări cărora li s-a deschis colivia. Bărbați, femei, tineri, bătrâni, toți sunt fericiți, ca niște școlari în vacanță. La întoarcere, aceleași persoane au mutrele lungi, întunecate, chinuite. Vorbesc puțin și sacadat, iar fruntea le e înnegurată de griji. Din această deosebire, am putut trage concluzia că o țară pe care o părăsești cu atâta bucurie și unde te întorci cu atâta părere de rău nu poate fi decât nefastă” (44).

Puterea în Rusia nu se sprijină pe viața omului, pe calitatea sa de a fi persoană, a cărui viață trebuie prețuită, așa cum se întâmplă în Occident: „Un prinț poate fi popular în Rusia, fără a pune mare preț pe viața rușilor”. „Palatul de iarnă” din Petersburg a costat mii de vieți omenești: „Pe geruri de minus 26 până la 30 grade, șase mii de martiri necunoscuți, martiri fără merit, martiri ai unei supunerii involuntare, [...] erau închiși în săli încălzite la plus 30 de grade, pentru ca pereții să se zvânte repede.” (45). De aceea,

orașul îi apare a fi o „tabără militară” unde „*pietrele încuviințează violența împotriva oamenilor*”.

Există și lucruri paradoxale pe care Custine le întâlnește în Rusia. Unul din ele este orientarea guvernării spre viitor: „*Această încredere a celor vii în gloria strănepoților are ceva nobil și original: este un sentiment dezinteresat, poetic și cu mult deasupra obișnuitului respect pe care oamenii și națiunile îl poartă strămoșilor*” (46). Acest fapt ține de o dimensiune a culturii rușilor, ceea ce azi se numește „orientarea pe termen lung”. De unde și aprecierea lui Custine: „*credința în necunoscut este întotdeauna impunătoare*” (47). De altfel, Custine remarcă: „*Toți aici sunt siliți să-și repete un adevăr aspru: țelul omului nu este pe pământ, iar mijlocul de a-l atinge nu este plăcerea*” (48). Conștiința colectivă este structurată de două mari idei: „*În Rusia, nu este permis să subziști decât jertfind totul iubirii față de patria pământească, sfințită prin credința în patria cerească*.” Aceste orientări sunt tabuuri. Ele ar explica forța acestei țări, forță neluată în seamă nici în secolul al XIX-lea, nici în secolul al XX-lea.

Acest mecanism de guvernare construit pe coerciție își găsește rădăcinile și suportul în structura economico-socială a țării. Omul este legat prin lege de pământ. Legătura țăranului cu stăpânul pământului este simultan o legătură și cu patria, deci cu împăratul care reprezintă statul. Când un moșier are dificultăți economice legate de gestiunea pământului, el are posibilitatea să scoată la vânzare acest pământ cu tot cu șerbi. În acel moment, țăranii trimit vorbă la moșierul vestit pentru blândețea sa și îi propun un târg, ca ei să dea banii, ca acesta să-i cumpere. „*N-am spus pentru dreptatea sa*”, căci „*simțul dreptății este necunoscut în Rusia, chiar în rândurile oamenilor lipsiți de orice putere*”, susține Custine. Ca atare, din punct de vedere economic,

țăranii sunt cei de dețin puterea economică, ei continuând să rămână însă iobagi, adică dependenți juridic de noul stăpân. Țăranii care au un cât de cât spirit autonom „*se ridică împotriva stăpânilor lor doar în speranța că vor ajunge serbi ai coroanei. Aceasta e năzuința tuturor țăranilor ruși.*” Cu alte cuvinte, ei nu caută autonomia și libertatea, ci supunerea față de o autoritate și mai puternică.

Moșierii care au probleme financiare, neputând să-și vândă pământul (din cauza interdicției existente în acest sens), ajung să se împrumute de la banca imperială, iar banca le pune ipotecă pe bunuri și „*așa se face că împăratul ajunge vistiernicul și creditorul întregii nobilimi ruse, iar aceasta, pusă astfel în frâu de puterea supremă, se află în imposibilitate de a-și mai îndeplini obligațiile față de popor*” (49).

Acest mecanism juridico-financiar creează dependența față de puterea țarului care se adaugă controlului exercitat prin instituțiile de forță ale statului. Guvernarea stă pe deținerea pârghiilor economice și a celor administrativ-politice și se sprijină pe biserică, ca instrument de control la nivelul simbolurilor. De unde și remarca lui Custine: „*În Rusia, când puterea bisericească eşuează, dezordinea devine periculoasă.*” (50) Șansele ca acest lucru să se producă sunt semnificative, căci „*politica rusească a sfârșit prin a topi biserica în stat, prin a amesteca cerul și pământul*” (51). Biserica rusă este strict subordonată țarului, devenind sclavă, ea „*nu dă naștere decât la sclavie*”. În bisericile rusești nu se predică niciodată, căci „*Evanghelia ar dezvălui slavilor libertatea*” (52). Profetia lui Custine cum că „*îndată ce graiul va fi redat acestui popor căruia i s-a pus botniță se vor auzi atâtea dispute, încât lumea va crede că s-a întors la confuzia din turnul Babel: disensiunile religioase vor duce, într-o bună zi, la revoluția socială din Rusia*”

(53) poate constitui un punct de plecare în explicarea revoluției de la 1905 și a rolului schismaticilor prizonieri de Biserica oficială în sprijinirea revoluției bolșevice din 1917. Viziunea lui Custine: *„sectele, reduse la tăcere prin tăcerea meșteșugit calculată a bisericii dominante, își sapă drumurile sub pământ, dar popoarele nu rămân mute decât un timp: mai devreme sau mai târziu, vine ziua discuției. Religia, politica, totul capătă glas și se lămurește în cele din urmă.”*

Dacă Tocqueville vedea egalitatea de condiții ca fiind elementul fundamental care ar defini America, Rusia se îndreaptă, prin despotism, în direcția opusă. În acest sens, Custine citează *„Din scrisoarea Ecaterinei către un prinț: «Dragă prințe, nu vă plângeți că rușii nu resimt dorința de a se instrui; dacă înființez școli, n-o fac pentru noi, ci pentru Europa, unde TREBUIE SĂ NE PĂSTRĂM RANGUL ÎN OCHII LUMII, căci în ziua în care țăranii vor voi să se lumineze la minte, nici dumneata și nici eu nu vom mai rămâne pe locurile noastre»”* (54).

Unele din observațiile lui Custine sunt surprinzătoare prin deschiderile pe care le conțin. Observând arhitectura care este promovată de țarii Rusiei, Custine se întreabă, iar întrebarea are o semnificație extrem de actuală, când vedem orașe și monumente ce ajung să fie copiate: *„vom ajunge să vedem Atena în Laponia, Roma la Moscova și bogățiile Tamisei în Golful Finic? Istoria popoarelor nu mai este oare decât o problemă de latitudine și de longitudine? Va asista oare lumea de-a pururi la aceleași scene, jucate în alte teatre?”* (55), căci *„arhitectura vie, să-mi fie iertată expresia, nu se poruncește, ci se naște aproape din ea însăși, ieșind parcă fără voie din spiritul și nevoile unui popor. A făuri o mare națiune înseamnă fără doar și poate, a înfăptui o arhitectură: nu m-ar mira dacă s-ar ajunge să se dove-*

dească și că au existat tot atâtea arhitecturi originale câte limbi-mamă” (56).

Cartea lui Custine ar trebui citită, ca de altfel și cea similară, a lui Tocqueville, drept o carte de sociologie, de sociologie istorică și nicidecum una de istorie, evitându-se astfel a se vedea în ea pretextul pentru un continuum în istorie, cel pe care îl asigură noțiunea vagă și atotcuprinzătoare care este, spre exemplu, cea de „mentalitate”. „*Scrisorile din Rusia*” descriu un moment al istoriei, al unei societăți și a unor oameni prin raportare la care să putem înțelege schimbarea.

Sau cum spune Foucault: „*ar fi interesant să încercăm să vedem cum se produce, de-a lungul istoriei, constituirea unui subiect care nu este dat odată pentru totdeauna, nu este ceva pornind de la care adevărul se întâmplă istoriei, ci un subiect care se constituie în chiar interiorul istoriei, fiind în fiecare clipă fondat și refondat de istorie*” (57).

Să abordăm problema în termenii puși de Max Weber. Dacă am luat în seamă noțiunea de „mentalitate”, atunci evident că viitorul ne-ar apărea ca determinat și atunci oamenii politici și accidente nu ar avea nici un rol în istorie, nici în trecut și nici în viitor, întrucât direcția devenirii a fost fixată dinainte! Iar dacă acceptăm că viitorul este nedeterminat, adică acceptăm că timpul ar fi eterogen, atunci noțiunea de mentalitate nu și-ar mai găsi rostul în raport cu singularitățile și rupturile în istorie! „Discontinuitatea” în istorie reprezintă ceva pe care istoricii se străduiesc din răspuțeri să o elimine și folosesc în acest sens noțiuni precum „mentalitate”. Sau cum caracterizează Foucault noțiunea de „discontinuitate” drept „*acel stigmat al risipirii temporare pe care istoricul avea misiunea să-l suprimă din cursul istoriei*”.

Atât descrierea, cât și înțelegerea și explicațiile oferite de Custine sunt fundamentate pe judecățile de valoare ale gânditorului și sunt, ca atare, marcate de ideologie, dacă prin ideologie definim „*ansamblul de idei, imagini, comportamente comune unei mase de indivizi în unitate, fie de clasă, fie de stat, ce aparțin domeniilor considerate intelectuale sau spirituale, precum politica, religia, creația artistică*” (58). Apriorismul dat de ideologie este folosit în înțelegerea societății ruse și el permite scoaterea în evidență a diferențelor dintre civilizații.

Nu putem să nu observăm că tocmai acest apriorism care se sprijină pe referențiali puternici îl face pe autor să se prezinte drept un judecător în raport cu realitatea observată, iar discursul său să capete valențe moralizatoare.

Judecățile de tip a priori pot conduce la erori, chiar dacă argumentele sunt implacabile. Fenomenul a fost studiat de Simmel și reprodus de Raymond Boudon. Este vorba de existența unor credințe „*nefundamentate [ce] se instalează în capul subiectului social, nu pentru că acesta ar fi de o inexplicabilă și improbabilă credulitate, ci pentru ca există rațiuni de a crede*” (59). Pe aceste credințe se construiesc argumente, de foarte multe ori ireproșabile, din punct de vedere epistemologic. Acest lucru ilustrează strânsa legătură „intimă și complexă”, cum o numește Boudon, între ideologie și știință.

Reprezentările s-au construit pe o cunoaștere care a avut drept temei „credințe” și aceste reprezentări au fundamentat o cunoaștere care s-a dovedit eronată, dar care a stat la baza unor decizii istorice cu impact colosal uman și social.

Pentru a limita erorile pe care le produce „arta de a se autoconvinge”, cum numește Boudon mecanismul pe care-l descrie, ar trebui să citim cartea lui Custine în terme-

nii conceptului foucauldian de „genealogie”, *„critica va fi totodată genealogică, în sensul că nu va deduce din forma a ceea ce suntem ceea ce ne este imposibil să facem sau să cunoaștem; ci din contingența care ne-a făcut să fim ceea ce suntem, va desprinde posibilitatea de a nu mai fi, de a nu mai face și de a nu mai gândi ceea ce suntem, facem și gândim”* (60).

În acest spirit genealogic, ne-am putea întreba dacă modificarea naturii proprietății funciare nu ar fi constituit o radicală reconfigurare a relațiilor sociale și a relațiilor sociale din Rusia țaristă? Tocqueville susține că în Europa medievală *„de îndată ce cetățenii au început să aibă pământ și pe altă cale decât prin arenda feudală, iar avuția mobilă, fiind cunoscută, a putut, la rândul ei, să genereze influență și să procure putere, nu s-au mai făcut descoperiri în arte și nu s-au mai adus îmbunătățiri în comerț și în industrie, fără ca prin aceasta să nu se creeze tot atâtea elemente noi de egalitate între oameni”* (61).

În acest context, în Franța, începând cu secolul al XIII-lea, juriștii devin o castă profesională importantă în structura politică a societății feudale franceze, așa cum o arată Tocqueville: *„societatea devenind cu timpul mai civilizată și mai stabilă, felurile raporturi dintre oameni devin mai complicate și mai numeroase. Se face simțită nevoia legilor civile. Atunci apar juriștii; ieșind din incinta întunecoasă a tribunalelor și din cotloanele prăfuite ale grefelor, ei ocupă un loc la curtea principelui, alături de baronii feudali, înveșmântați în hermină și zale”* (62).

Problema proprietății funciare, așa cum este ea prezentată în *„Scrisori din Rusia”* ar putea constitui una din explicațiile pentru care în Rusia puterea nu s-a descentralizat, iar puterea juridică nu a devenit autonomă în raport cu puterea politică. Custine intuiește corect că *„poate că*

o justiție independentă și o aristocrație puternică ar calma spiritele rușilor, i-ar înălța sufletește și ar aduce fericirea în țară, dar nu cred că împăratul se gândește la această posibilitate pentru a îmbunătăți starea popoarelor sale. Căci nici chiar un om superior nu renunță de bunăvoie să plămădească el însuși soarta aproapelui său” (63). O asemenea idee ar conduce la transformarea formei guvernării, de care vorbea Kant, din despotică în republicană, iar a formei dominării, din autocratică în aristocratică.

Custine recunoaște că nu a înțeles pe deplin Rusia: *„dacă este caracterul națiunii cel care a dat naștere autocrației, sau autocrația cea care a creat caracterul rus”* (64). Consideră că schimbările radicale nu produc modificări decât în timp: *„Moravurile unui popor sunt produsul lent al acțiunii reciproce a legilor asupra obiceiurilor și a obiceiurilor asupra legilor și nu pot fi preschimbate dintr-o lovitură de nuia”* (65), găsește că țara este blocată: *„Rusia este un cazan cu apă clocotită, bine astupat, dar așezat pe un foc ce se întetește tot mai mult: mi-e teamă de explozie”* (66).

Ceea ce atrage foarte mult la această carte a lui Custine nu țin nici de axiomele-prejudecăți, nici de raționamentele logice foarte puternice și clare, ci melancolia care invadează scrisul, expresie a sensibilității autorului: *„Plăcerea cea mai mare a acestui popor este beția, altfel spus, uitarea. Bieții oameni! Ca să fie fericiți, trebuie să viseze. Dar ceea ce dovedește încă o dată firea blajină a rușilor este faptul că mujicii, când se amețesc de băutură, oricât de abrutizați ar fi, se înduioșează, în loc să se bată și să se omoare unii pe alții după cum fac bețivanii de pe la noi, plâng și se sărută: ce popor interesant și ciudat... ți-ai face pomană fericindu-l”* (67). Să simți omul! Constată Custine: *„Tristețea obișnuită a existenței oamenilor din această țară vine din faptul că ei înșiși nu pun nici un preț pe viața lor; fiecare simte că exis-*

tența sa țină de un fir, și fiecare se împacă la acest gând, de la naștere, ca să zic așa...”

„*Scrisorile din Rusia*” ale lui Custine reprezintă o carte paradoxală. Ea vine, pe de o parte, în continuarea acestei tradiții a lui „altceva”, dar pe de altă parte ea scoate la iveală totodată posibilele rupturi, discontinuități, pe scurt revoluția care va veni cândva și care va modifica radical societatea pe care a vizitat-o: „*nu se poate repeta niciodată îndeajuns că revoluția lor va fi cu atât mai cumplită, cu cât se va face în numele religiei*” (68). Putem să ne întrebăm dacă revoluția comunistă nu a avut la fundament o credință în afara oricărui dubiu?

Secolul al XVIII-lea întemeiază, așa cum arată Larry Wolff în „*Inventarea Europei de Est – Harta civilizațiilor în epoca luminilor*” (69), prin jurnalele de călătorie, prin descrierile și explicațiile pe care le conțin, stereotipuri și prejudecăți legate de Europa de Est, potrivit cărora acest spațiu este „altceva”. De altfel, Larry Wolff consideră că secolul „*Luminilor*” va construi un sistem de reprezentări sociale, reprezentări care vor influența, printre altele, viziunea lui Hitler asupra slavilor și a estului în general și a politicii ce a condus la război și aceea a lui Churchill, care a definit ruptura mentală, politică și geografică a Vestului de Est prin celebra sintagmă a „Cortinei de fier”.

În acest „cadru”, te întrebi dacă această carte cu totul și cu totul deosebită a fost oare citită și dezbătută? Nu cumva s-a trecut peste ea cu prea mare ușurință și de aici consecința, că o anume (ne)cunoaștere a Rusiei a stat la baza unor decizii din secolul XX cu impact devastator asupra vieții oamenilor și a societăților, în ansamblul lor?

Note bibliografice:

1. Custine, Marchizul de Custine *Scrisori din Rusia - Rusia în 1839*, ed. Humanitas, 2007, p. 31.
2. Foucault, Michel, *Biopolitica și medicina socială* ed. Idea Design & Print, 2003, p. 119.
3. Foucault, Michel *Securitate, teritoriu, populație*, ed. Idea Design & Print, 2009, p. 259.
4. *The Sociology of Georg Simmel, translated, edited and with an introduction by Kurt H. Wolff*, ed. The Free Press, 1950, p. 405.
5. Tocqueville, Alexis de *Despre democrație în America*, vol. I, ed. Humanitas, 1995, p. 334.
6. Custine, Marchizul de Custine *op. cit.*, p. 29.
7. Foucault, Michel *Lumea este un mare azil – Studii despre putere* ed. Idea Design & Print, 2005, p. 11.
8. Kant, Immanuel *Spre pacea eternă*, ed. Gramar, 2009, p. 32.
9. *Ibid.*
10. *Ibid.*, p. 33.
11. *Ibid.*
12. Custine, Marchizul de Custine *op. cit.*, p. 29.
13. Bauman, Zygmunt *Modernitatea lichidă*, ed. Antet, 2000, p. 96.
14. Foucault, Michel *Nașterea biopoliticii*, ed. Idea Design & Print, 2007, p. 15.
15. Rousseau, J. J. *Despre Contractul social sau Principiile Dreptului Politic*, ed. Mondero, 2007, p. 26.
16. Foucault, Michel *Istoria sexualității*, Editura de Vest, Timișoara, 1995, p. 67.
17. Foucault, Michel *Trebuie să apărăm societatea*, ed. Idea Design & Print, 2009, p. 35.
18. Custine, Marchizul de Custine *op. cit.*, p. 242.
19. Foucault, Michel *A supraveghea și a pedepsi - nașterea închisorii*, ed. Humanitas, 1997, p. 308.
20. *Ibid.*, p. 225.

21. Habermas, Jürgen *Discursul filosofic al modernității* - 12 prelegeri ed. All, 2000, p. 93.
22. Weber, Max *Politica ca vocație și profesie*, ed. Anima, 1992, p. 9.
23. Custine, Marchizul de Custine *op. cit.*, p. 78.
24. *Ibid.*, p. 41.
25. *Ibid.*, p. 81.
26. *Ibid.*, p. 77.
27. Foucault, Michel *Hermeneutica subiectului - Cursuri la Collège de France (1981-1982)*, ed. Polirom 2004, p. 359.
28. Simmel, Georg *Despre secret și societatea secretă* ed. ART, 2008, p. 14.
29. Custine, Marchizul de Custine *op. cit.*, p. 96.
30. Crozier, Michel „De la bureaucratie comme système d'organisation”, în Mendras, Henri *Éléments de sociologie. Textes*, ed. Armand Colin, 1968, p. 197.
31. Bauman, Zygmunt *op. cit.*, p. 96.
32. Custine, Marchizul de Custine *op. cit.*, p. 38.
33. Simmel, Georg *op. cit.*, p. 14.
34. Fukuyama, Francis *Trust Încredere - virtuțile sociale și crearea prosperității*, ed. Antet, 2000, p. 5.
35. Crozier, Michel *op. cit.*, p. 198.
36. Custine, Marchizul de Custine *op. cit.*, p. 161.
37. *Ibid.*, p. 63.
38. *Ibid.*, p. 121.
39. *Ibid.*, p. 162.
40. *Ibid.*, p. 96.
41. *Ibid.*, p. 83.
42. *Ibid.*, p. 54.
43. *Ibid.*, p. 55.
44. *Ibid.*, p. 34.
45. *Ibid.*, p. 75.
46. *Ibid.*, p. 90.
47. *Ibid.*, p. 91.
48. *Ibid.*, p. 149.
49. *Ibid.*, p. 98.

50. *Ibid.*, p. 135.
51. *Ibid.*, p. 227.
52. *Ibid.*, p. 225.
53. *Ibid.*, p. 226.
54. *Ibid.*, p. 158.
55. *Ibid.*, p. 116.
56. *Ibid.*, p. 146.
57. Foucault, Michel *Ce este un autor - Studii și conferințe*, ed. Idea Design & Print, 2004, p. 93.
58. *Dictionnaire de sociologie*, Larousse, 1973, p. 147.
59. Boudon, Raymond *L'art de se persuader des idées doutou-ses, fragiles ou fausses*, ed. Fayard, 1990, p. V.
60. Foucault, Michel *Ce este un autor-Studii și conferințe*, op. cit., p. 76.
61. Tocqueville, Alexis de op. cit., p. 44.
62. Tocqueville, Alexis de op. cit., p. 42.
63. Custine, Marchizul de Custine op. cit., p. 145.
64. *Ibid.*, p. 78.
65. *Ibid.*, p. 180.
66. *Ibid.*, p. 161.
67. *Ibid.*, p. 310.
68. *Ibid.*, p. 227.
69. Wolff, Larry *Inventarea Europei de Est - Harta civilizațiilor în epoca luminilor*, ed. Humanitas, București, 2000.

O carte despre o „moștenire”: „In honorem Sanda Golopenția”

Există două tipuri ideale de realizare a volumelor „*In honorem*”, unul care are în vedere în mod exclusiv personalitatea celui în cauză și altul care cuprinde studii ce au drept subiect cercetările/opera celui onorat.

În realitate lucrurile nu sunt atât de clar separate.

În primul caz poți găsi și analize, dar în esență ar fi vorba de o comunitate de povestitori, conștienți că prin cele scrise spun o parte din povestea vieții celui în cauză, prin căutare în istoria propriei biografii a întâlnirilor relevante, în spiritul a ceea ce Bourdieu numește „iluzia biografică”: „*că viața este o poveste și că o viață este în mod inseparabil ansamblul evenimentelor unei existențe individuale concepute ca poveste și narațiunea acestei povești*” (1), o salvare a ființei, în sensul în care vorbeau anticii, dacă vrei să-ți salvezi ființa trebuie să intri în memoria celuiilalt.

În al doilea caz, pot apărea și texte ce privesc viața personală a personalității respective. În esență însă, locul unei comunități de povestitori este luat aici de interpreți și creatori, împovărați de problema moștenirii (suntem o interfață între două moșteniri, una pe care am primit-o și una pe care o lăsăm), de aici dubla responsabilitate, după cum spune Derrida: „*nici o etică, nici o politică, revoluționară sau nu, nu mai pare posibilă și de conceput și dreaptă dacă nu recunoaște la originea ei respectul pentru acești alții care nu mai sunt sau pentru acești alții care nu sunt încă de față,*

în mod prezent vii, fie pentru că sunt deja morți sau pentru că nu s-au născut încă” (2), în care problema esențială este a unei datorii de justiție, „o supraviețuire a cărei posibilitate vine din capul locului să disloce și dez-ajusteze identitatea cu sine a prezentului viu și a oricărei efectivități” (3), totul fiind privit din perspectiva scrierilor celui onorat. Este vorba ca atare de o încercare de a insera respectivele scrieri într-o lume a ideilor.

Volumul „*In honorem* Sanda Golopenția”, editori Zoltán Rostás și Theodora-Eliza Văcărescu (editura „Spandugino”, 2020, 645 pagini), realizat prin contribuția a cincizeci de cercetători, tinde să intre în cea de-a doua categorie.

Această afirmație are în vedere structura cărții ce cuprinde texte care vizează opera Sandei Golopenția, texte care sunt în jurul operei, precum și texte care sunt dincolo de operă. „*In honorem* Sanda Golopenția” reprezintă, prin analizele realizate asupra studiilor Sandei Golopenția în domeniile sociologiei, lingvisticii, etnologiei, teatrului, dovada satisfacerii condiției de autor enunțată de Foucault, anume „*principiul unei anumite unități scripturale*” (4), regășibilă în circa 50 de cărți de autor.



Cine este Sanda Golopenția? S-a născut în 1940, în București. Părinții, Ștefania Cristescu-Golopenția și Anton Golopenția, au fost cercetători în cadrul Școlii de Sociologie coordonată de Dimitrie Gusti.

Tatăl, Anton Golopenția, o personalitate eminentă în echipa lui Dimitrie Gusti, cu doctorat în Germania, a fost implicat în realizarea de monografii („*60 de sate românești*”, „*Românii din Timoc*”), autor de studii demografice

și de geopolitică, iar împreună cu Henri Stahl a turnat, în 1931, filmul „Un sat basarabeian – Cornova”.

În 1940 face parte, ca expert pe probleme demografice, din delegația condusă de ministrul de externe Mihai Manoilescu la ceea ce istoricii numesc „Dictatul de la Viena”, o participare inutilă, căci decizia de cedare către Ungaria a două cincimi din Transilvania fusese luată în prealabil de Hitler și Mussolini.

Între 1941 și 1944 Anton Golopenția conduce o echipă de tineri cercetători, la est de Bug, în spațiul Harkov și Donețk, unde a purces la realizarea de recensăminte ale românilor, ajunși acolo începând cu secolul al XVIII-lea. După cum o caracteriza un alt cercetător de renume din Școala sociologică, e vorba de Henri H. Stahl, „*a fost o expediție cu comandă științifică și cu o foarte mare îndrăzneală*” (5).

În plin război, într-o zonă controlată de comandament militar german, bântuită de partizani, în raporturi tensionate cu forțele pronaziste ucrainene, acești cercetători au împletit acțiunea de documentare științifică cu o intensă activitate umanitară (împărțirea de ajutoare populației românești) și una politică, legată de influențarea autorităților de la București pentru repatrierea acestor fii pierduți ai patriei, prin identificarea de soluții concrete, locuri cu posibilități de împrumut: Banat, sudul Basarabiei etc.

Ca urmare a strădaniilor Sandei Golopenția, studiile și rapoartele de cercetare, dovadă a unei sociologii pe timp de război, au fost recuperate și publicate în 2006 într-o amplă lucrare, „*Românii la est de Bug*” însumând, în două volume, 1.500 de pagini.

În ianuarie 1950, Anton Golopenția este arestat, în dosarul „Pătrășcanu”, întemnițat fără nici un proces și moare, un an jumătate mai târziu, în spitalul închisorii Văcărești,

la vârsta de 42 de ani. Inima ți se strânge când descoperi care a fost destinul acestui om ce a dat dovadă de atâta patriotism și care și-a pus întreaga cunoaștere și întregul suflet în slujba patriei.

Întreaga dramă a acestui intelectual de înaltă ținută o află în omagiul postum pe care Sanda Golopenția îl aduce tatălui, publicând tulburătoarea „*Ultima carte*”, „*o reconstituire zguduitoare, pe baza declarațiilor din închisoare ale victimei, o reconstituire care a generat arestarea și apoi suprimarea cu mijloace violente a lui Anton Golopenția*” (6), cum o descrie Sorin M. Rădulescu.

În 2017 Anton Golopenția a fost ales membru post-mortem al Academiei Române, o necesară reparație înfăptuită cu o neînțeleasă întârziere.

Mama, Ștefania Cristescu-Golopenția, de profesie etnolog, absolventă a Facultății de Litere și Filosofie a Universității din București, cu studii doctorale între 1930 și 1932 și licențiată în sociologie a Sorbonei, la douăzeci și șase de ani, este autoarea a trei cărți „*Descânțete din Cornova-Basarabia*”, „*Gospodăria în credințele și riturile magice ale femeilor din Drăguș (Făgăraș)*” și „*Sporul vieții*”. În interviul acordat Otiliei Hedeșan și publicat în „*In honorem*” Sanda Golopenția mărturisește că avea cinci-șase ani când a însoțit-o pe mama „*în mai multe sate în care a fost să cerceteze descântecul*”.

Pe scurt, vorbim de o familie de cercetători marcată de aplecarea spre cunoaștere și cercetare și de implicare, fapt scos în evidență atât de Sorin M. Rădulescu în studiul său „*Confluențe spirituale și destine culturale convergente: de la opera ficei la opera părinților*”, cât și de Nicolae Constantinescu, când vorbește despre „*O moștenire de familie – cercetările despre folclor*”.



Sanda Golopenția a absolvit Facultatea de Filologie a Universității din București în 1961 și este încadrată la Institutul de Folclor din București. În 1963 Sanda Golopenția se transferă la Institutul de Cercetări de Etnologie și Dialectale ce era condus de acad. prof. Al. Rosetti, devenind la 29 de ani doctor în științe filologice.

În 1969 a făcut un stagiu de cercetare în Franța, sub coordonarea renumitului antropolog Claude Lévy-Strauss.

În anii '70 descoperă, după multe alte experiențe de teren, Brebul, în Maramureș. „*Brebul ne-a plăcut imens*”, avea să spună mai târziu. „*Breb era o probă că poți trăi normal*”, „*că oricum ar fi, lucrurile pot fi trăite mai înalt decât ți se pare*”. În planul cercetării, „*ce era interesant la Breb, mai mult decât în alte sate era un fel de specializare: femeile produceau cântecul liric și bărbații, mai cu seamă, cântecul satiric*” (7).

La Breb, Sanda Golopenția avea să găsească „femininul extrem de emancipat” în persoana Mariei Frunzălesii, care era singura femeie cossaș din Breb, câștiga aproape cât un bărbat, și tot ca un bărbat își bea banii la crâșmă purtând cuțit la chimir. „*Făcuse niște cântece în care Dumnezeu era ca în Psalmi. Adică ea îl vedea pe Dumnezeu și ca pe un judecător al celorlalți și ca răzbunător al ei.*” Erau cântece de om însingurat, care face bilanțul vieții pe care știe să o „manevreze”: „*Când îs tare supărată/Ies în drum și râd o dată!*”.

Tot la Breb, Sanda Golopenția o întâlnește pe Tira Irina care „*avusese o experiență foarte bogată în căsătorie, dar, în același timp, își păstrase o deschidere totală. Ea spunea că femeia are rolul de a fi mai deșteaptă decât bărbatul, dar ce e în capul ei trebuie să rămână în capul ei*”, „*nu era deloc*

un om adept al șiretlicurilor, dar trebuie să fii realist, să-ți joci rolul care îți este împărțit și tu să fii deștept și deasupra rolului, tot timpul în viață". Dacă „*un lucru este negru și bărbatul spune că e alb, e nușcă de alb*" (8). Nouă ani de teren la Breb și interviuri cu Tira Irina i-au trebuit Sandei Golopenția până când aceasta va consimți să i se destăinuie, anume că sfatul pe care l-a dat fetelor avea rolul „*să le cruțe de foarte multe suferințe viitoare*" (9), că trebuie să privești lucrurile dintr-o altă perspectivă, a unei realități care se produce pe parcursul a *n* runde, cam cum se spune în teoria jocurilor, în care este vorba nu doar de dreptul de a lua o decizie, ci și de capacitatea de a suporta launtric consecințele posibil dezastruoase ale unei decizii și de forța de a face față posibilelor acuzații și resentimente din partea partenerului. Tira Irina? „*Un om de o sensibilitate și de o inteligență cum rar am întâlnit*". Nu am fost surprins de această destăinuire. O spun din proprie experiență: întâlnirea cu un asemenea om te marchează și, de aceea, nu ai cum să-l uiți.

Un lucru care nu se spune mai deloc în formarea studenților de la sociologie, anume că atunci când faci teren și intri în conversație, este posibil ca intervievatorul să devină un fel de duhovnic al celui cu care vorbește, care i se destăinuie. A fi la înălțimea sufletească a celui alt este o sarcină de care trebuie să fii conștient. Sanda Golopenția remarcă faptul că un interviu nu este doar modalitatea de a obține o mărturisire, ci este vorba de un proces premergător pe care l-a identificat atunci când lua interviuri femeilor, realizând „*conversații mai interesante despre lucruri pe care, în adânc, ele le gândeau, dar altfel nu aveau cum să le articuleze pentru că oamenii ar fi râs sau nu ar fi fost potrivit*" (10). Interviul este momentul unei eliberări. Este vorba de o înțelegere de „gen”, dacă o pot numi astfel:

sunt lucruri pe care nu ai cum să le simți că sunt, spuse de o femeie, decât dacă ești femeie, după cum sunt lucruri pe care nu ai cum să le simți că sunt, spuse de un bărbat, decât dacă ești bărbat.

Între anii '70 și '80 Sanda Golopenția face, după propria destăinuire, „un viraj radical”, ajungând la Austin și la teoria actelor de limbaj și astfel identifică *tudumănitul*, care era la Breb, „*când cineva strigă, tudumănește, este o cerere de ajutor care nu poate fi refuzată*”, și atunci „*tu trebuie să te duci imediat, să te duci să cauți ajutor, dacă nu ești în stare să ajuți singur*”. Cercetătoarea leagă acest act lingvistic de *tudom*, de „*a ști, a face cunoscut*”, de toboșarul care în imperiul Chezaro-Crăiesc făcea anunțurile din partea autorităților. De aici până la studierea interacțiunilor în conversații nu a fost decât un pas și el s-a numit „conceptul de istorie conversațională”, adică „*conversația între aceiași doi indivizi pe o perioadă îndelungată*”, între membrii familiei, între iubiți, prieteni și „*cum continuă o istorie conversațională după moartea unui individ*”.

Ca sociolog nu poți să nu remarci apropierea acestei perspective de etnometodologia lui Garfinkel și mă refer aici la însușirea de către Garfinkel, în sprijinirea conceptului său de „indexicalitate”, a perspectivei lui Husserl, care a vorbit despre „*expresii ale căror sensuri nu pot fi decise de auditor fără cunoașterea necesară sau a presupunerii a ceva din biografia și scopul utilizatorului expresiei, a circumstanțelor rostirii, a cursului anterior al conversației sau relația particulară a interacțiunii actuale sau potențiale ce există între cel ce o exprimă și auditor*” (11).

În 1980 Sanda Golopenția se exilează voluntar, împreună cu soțul ei, dr. Constantin Eretescu, în Statele Unite unde, timp de aproape 40 de ani, ajunge să predea limba și literatura franceză, în cadrul *Department of French Studies* din cadrul renumitei Brown University din Providence,

conducând 21 de doctorate și primind înalta distincție de *Professor Emeritus*.

Sanda Golopenția și sociologia

Două judecăți de valoare. Un prim punct de plecare, axiomatic: nu există în sociologia românească vreun demers comparabil cu ceea ce a realizat Școala Sociologică de la București, condusă de Dimitrie Gusti. Afirmatia are în vedere cunoașterea produsă, dar și realizările practice. Muzeul Satului, conceput inițial drept un muzeu sociologic al satului și care astăzi poartă numele ctitorului, avea intenția de a reprezenta, simbolic vorbind, o sinteză a identității românești, sau cum o spune Henri H. Stahl „o mândrie pe care nu o puteam avea decât noi și nici un alt popor: anume că reprezentăm cea mai mare și cea mai întinsă civilizație țărănească din câte se află”, dovadă a „nobleței sufletești a acestui neam de creatori adevărați, în toate domeniile” (12).

Un al doilea punct de plecare: sociologia românească contemporană nu și-a asumat în totalitate și în profunzime nici realizările Școlii Sociologice de la București și nici angajamentul profesional, vocațional al cercetătorilor care au făcut parte din „Școală”. Este exact ceea ce Sanda Golopenția întreprinde prin recuperarea operei lui Anton Golopenția și a colaboratorilor săi, anume o reamintire a unei realități, că nu poate exista realizare durabilă fără un angajament autentic.

Acest lucru îl scoate în evidență Mihail M. Cernea în studiul „*Reîmproprietărirea sociologiei românești cu opera de valoare*”, când afirmă că „tânăra generație de sociologi ai României secolului al XXI-lea are de învățat și de aplicat mult din ceea ce Anton Golopenția a argumentat novator în teza sa de doctorat, intitulată, ca un manifest, Rostul actual al sociologiei și a practicat, apoi, consecvent și pilduitor în

cercetările sale – mai ales ideea că menirea sociologiei este de a fi un instrument cognitiv în conducerea de către stat a treburilor publice și de a raporta adevărat faptele constatate obiectiv.” Este vorba de faptul că Sanda Golopenția realizează o „reparație istorică de mari proporții: reconstrucția și restituirea unui capitol major în istoria sociologiei din România” (13).

Ar fi vorba, deci, de „a repara” ceea ce istoria a stricat. Stricăciunea a fost nu doar de mare anvergură, nu doar imposibil de îndreptat (cum să suplinești ceea ce ar fi putut să se realizeze dacă oamenii de valoare li s-ar fi lăsat dreptul la viață), ci și pe o durată consistentă. Ca să nu mai amintim cât de valoroase pentru spiritul românesc, în termeni de creare a unei școli și a unei tradiții, ar fi fost rămânerea în țară a unor personalități excepționale ale echipei lui Dimitrie Gusti, una din ele fiind Constantin Brăiloiu, membru al Academiei Române, silit să se exileze. Un exemplu! În cartea dedicată muzicologului „*Constantin Brăiloiu sau despre globalizarea etnomuzicologiei*”, Sanda Golopenția scoate în evidență contribuția de pionierat a acestuia pe plan mondial la dezvoltarea structuralismului etnomuzicologic și a semioticii etnomuzicologice și de întemeietor al Arhivei Internaționale de Muzică Populară de la Geneva, activă și în zilele noastre.

În esență, să arătăm ceea ce Habermas scotea în evidență, citându-l pe Benjamin, de responsabilitatea actualei generații „*nu doar pentru destinul generațiilor viitoare, ci și pentru destinul fără vină al generațiilor trecute*”, o formă de „*mântuire a epocilor trecute*”, „*că există o solidaritate a urmașilor cu predecesorii lor, cu toți aceia care au fost vreodată vătămați de mâna omului în integritatea lor sufletească și trupească; și că aceasta nu poate fi dovedită și provocată doar prin păstrarea comemorativă*” (14).

Acțiunea de recuperare și punere în circulație a lucrărilor lui Anton Golopenția intră totodată, sper să nu greșesc aici, în sfera recunoștinței și a datoriei, în sensul exprimat de Bourdieu: *„Recunoașterea datoriei devine recunoștință, sentiment durabil față de autorul actului generos care poate merge până la afecțiune, dragoste, cum se vede foarte bine în relațiile dintre generații”* (15).

În același registru al „recuperării”, Zoltán Rostás ne atrage atenția în eseul *„Rapsodia epistolară: un ego-document unic - o abordare inovatoare”* că *„nu sunt multe ediții de «opere complete» în domeniul științelor sociale, dar este cert că cea a lui Anton Golopenția va fi exhaustivă, când va fi terminată și va fi cea mai așezată în contextul științific, social și politic al vremii respective”* și că *„opera lui Golopenția este și un document important de istorie socială”* (16). În acest spirit, Zoltán Rostás o consideră pe Sanda Golopenția drept un istoric modern, întrucât în activitatea sa de cercetare *„se concentrează pe ego-documente moștenite de la părinți, documente care, pentru istorici de formație mai vechi, sunt de mai mică importanță decât cele oficiale”*.

Zoltán Rostás apreciază că maniera de a scrie scrisori a lui Anton Golopenția seamănă cu un jurnal și că prin acest corpus de „corespondențe-jurnal” ne apropiem de teoria lui Gumbrecht despre „producția de prezență” care apreciază că *„documentele fac ca faptele trecutului să devină aproape tangibile”*. Drept ilustrare avem la îndemână scrisoarea adresată soției, Ștefania Cristescu-Golopenția, de către Anton Golopenția, din Golta, Transnistria, în 10.11.1942, scrisă în timpul campaniei sociologice:

„Dragă Ștefania,

În cursul lungilor drumuri cu mașina, gândul stăruie adeseori la tine. Să scriu n-ajung decât printr-un efort ca

azi. Diminețile mă trezesc preocupat și pornesc; iar când ajung, o dată la două-trei zile, într-unul din locurile ce-mi servesc drept adăpost și unde am masă și hârtie, sunt fie obosit și pătruns de frig, fie tot preocupat.

De când am plecat de acasă n-am stat locului nici o zi. Ajuns, am trebuit să mă întorc la Chișinău după două vagoane înțepenite în [cuvânt indescifrabil], apoi am încărcat la Tighina un vagon cu sare și tutun pentru românii de peste Bug, am descărcat la Golta două vagoane cu săpun și chibrite și am cărat 3000 kg de pachete la Novo Mirgorod, unde sunt niște sate românești. De acolo m-am întors acum. Măine descarc vagonul de la Tighina și plec la Elisavetgrad.

Deși fac cu puțință o serie de cercetări, nu izbutesc să adun decât ce se oferă ochilor în drum și minții pe hartă. Stau prea puțin în sate ca să pot aduna mare lucru. Constat câteodată cu regret că am ajuns de pe acum cu soarta Profesorului [Dimitrie Gusti]: a face cu puțință o cercetare, dar a nu cunoaște în amănunte lucrul cercetat. (Se găsește a[ci], de câteva zile și Brăiloiu).

Am procurat azi pentru tine cele două volume ale Gramaticii limbii moldovenești (I. Fonetica și morfologia, II. Sintaxa).

Luna aceasta vei primi salariul întreg și plusul de salariu (vreo 15000 lei) și Neamțu îți va da o sumă pe care o are la el.

Îmbrățișări,
Anton” (17)

Sanda Golopenția, lingvist

Liliana Ionescu Ruxăndroiu scoate în evidență în textul său intitulat „Sanda Golopenția, lingvist” faptul că „generația noastră a crescut sub egida unor modele nu numai de atitudine față de știință și de investigație științifică, ci și de

comportament academic și uman” (18) și astfel se face că adevărul științific ajunge să se sprijine pe conduita morală a celui care îl enunță, o străveche idee pe care anticii o aveau în vedere, anume că satisfacerea unor cerințe etice reprezenta condiția a accesului la adevăr.

Faptul explică o anumită trăsătură de personalitate a Sandei Golopenția, despre care am aflat la o lansare la Târgul de carte „Gaudeamus”, anume incapacitatea de a face rău.

Liliana Ionescu-Ruxăndroiu ne reamintește faptul că Sanda Golopenția a creat modele de interpretare semiotică „a unor date extrem de diversificate, începând cu forme literare, ca de exemplu, parodia, diferențiată de pastişă sau simulare și continuând cu raporturile dintre modul de prezentare a aceluiași fapt în povestire, film și poem” (19), cât și faptul că discursul literar a constituit un obiect constant de interes, prin studiile consacrate lui Bacovia, D. Anghel sau Șt. O. Iosif.

Liliana Ionescu Ruxăndroiu o prezintă pe Sanda Golopenția ca fiind printre „pionierii pragmaticii lingvistice de la noi”, lucru dovedit prin lucrarea de sinteză „*Les voies de la pragmatique*” (1988) și a contribuției Sandei Golopenția la definirea conceptului de „*istorie conversațională*”.

Sanda Golopenția și etnologia

Ioana Repciuc mărturisește că în perioada studiilor sale doctorale găsește la un anticariat din Iași cartea Sandei Golopenția „*Desire Machines*” pe care o „țineam ca o comoară în mână”, „cu bucurie și responsabilitate”, cartea referindu-se la „*problematica tipologiilor folclorice*”, iar în cazul descântecelor „*elementul de bază în tipologizare ar trebui să fie funcția, nu forma sau conținutul*”. De aceea,

Ioana Repciuc îmbrățișează punctul de vedere al Sandei Golopenția care „înțelege descântecul ca un domeniu prin excelență pragmatic, astfel încât, în ciuda accentului pus pe formule, acestea sunt privite în raport constant cu gesturi magice și acte de vorbire corespunzătoare” (20).

Sprijinindu-se pe cercetările Ștefaniei Cristescu-Golopenția, întreprinse în Cornova în anii '30 ai secolului trecut, Sanda Golopenția propune în „*Intermemoria. Studii de pragmatică și antropologie*” (ed. Dacia, 2001) o analiză a descântecelor de dragoste, clasificându-le în descântece de dragoste și frumusețe, pentru aflarea ursitului, pentru aducerea ursitului, descântece de ură și de desfăcut ura.

Într-o confirmare a teoriei antropologului englez Bronislaw Malinowski despre „dogmele dragostei”, Sanda Golopenția identifică trei principii de bază ale acestor descântece:

„A. Pentru fiecare ființă omenească există trei și numai trei parteneri de căsătorie care i-au fost hărăziți în marea ordine a lucrurilor (ursiți de ursitoare în noaptea imediat următoare nașterii; scriși în cartea vieții, însemnați în stele, lăsați de Dumnezeu etc).

B. Fiecăruia îi revine răspunderea de a se asigura – prin intermediul unor practici ritual săvârșite cu rigoare în timpul anului (cu momente puternice la Crăciun, de Sfântul Vasile, la Paște sau de Sfântul Ion, duminica etc) și al ajutorului magic circumstanțial – că descoperă și se căsătorește cu partenerul „corect” (predestinat).

C. Dacă în precipitare sau orbire existențială, toți partenerii predestinați ai cuiva au fost atrași de alte soții sau alți soți, acesta va trebui să-l „extragă” pe unul din ei din căsătoria „rău îndrumată” mai degrabă decât să se căsătorească „eronat” la rândul său” (21).

Spre exemplificare am ales un descântec cules de Ștefania Cristescu-Golopenția de la Anica Sârghie:

„Lună, luninoasă,
arată-ne ursătu nostru-n casă.
Na-ț brâu neu,
Și dă-ne frâu de la calu' tău.
Să-ncalec pe dânsu'
și să mă pornesc
pin pădure fără sânie
pin sat fără rușâne.
De-oi găsi ursătu' meu
ședzând la masă
cu ghici de foc să-l ard
și să-n caleșe pi cal
și să purșede pi cale
pi cărare
să s-arate iubiții lui în cale.

Mai dzâșe ie, da am uitat. Brâu șeala iera de chedică de la mort. După ce șiatără la lună, apoi pune brâul sub cap și i s-arată apăi ursătu'."

Sanda Golopenția apreciază în acest descântec „puternica imagine a subiectului feminin al dorinței. Întreaga prezentare a figurii fictive evoluează în jurul temei „dominare violentă”. Ea călărește pe cal „împrumutat” de la Lună, nedomolită de rușine și își ajunge ursitul (în vis) doar spre a-l biciui (tot în vis), silindu-l să pornească fără zăbăvă către ea (în realitate). Protagonista dialogului magic, cu care cea descântată (care este beneficiara activă, recitând ea însăși formula încredințată de descântătoare) se identifică, ia astfel inițiativa întâlnirii în vis a ursitului, creându-i acestuia obligația magică a reciprocării prin întâlnirea ei aieva”. Luna este aici echivalentul mitic al Maicii

Domnului. Formula religioasă a căsătoriei („până la capătul vieții”) apare aici în legătură cu brâul. *„Persoana care se descântă poartă timp de una sau trei zile un brâu care a fost anterior folosit pentru a se lega picioarele cuiva care a murit. Acțiunile și mișcările partenerului predestinate vor fi în mod similar puternic și pe vecie legate de descântec”*. Sanda Golopenția indică că imaginarul descântecului de ursit este, astfel, pătruns în mod esențial de *„interiorizarea riscului și a unei răspunderi «de viață și moarte» în raport nu numai cu existența proprie, ci și cu existența care e să i se alieze prin căsătorie”* (22).

Sanda Golopenția și teatrul

Mihai Zamfir se apleacă asupra cărții *„Perspective noi în studiul teatrului”*, un tom masiv, de 900 de pagini. Mihai Zamfir își exprimă „mirarea admirativă” când descoperă *„varietatea luxuriantă a pieselor de teatru aduse în joc și analizate: de la Molière și autorii francezi din secolul al XVIII-lea la Feydeau, Claudel, dramaturgii din Belle Époque, până la autorii strict contemporani (gen Samuel Beckett ori Marguerite Duras)”* (23). Mihai Zamfir remarcă faptul că una dintre cele mai originale părți este cea dedicată analizei unor replici celebre, cum este studiul dedicat ultimelor cuvinte pronunțate de Cehov, în clipa în care scriitorul și-a dat sufletul, într-un orașel din Germania: „Ich sterbe”.

Miruna Runcan scoate în evidență contextul în care apare acest volum dedicat teatrului, când *„printr-o tristă tradiție, mediul nostru teatral este unul opac – când nu de-a dreptul ostil – atât față de cercetarea filologică a textului dramatic, cât și, mai ales, față de metodologii complexe cu rădăcină în structuralismul lingvistic, ori în cele provenind din științele sociale”* (24). Cartea îi apare Mirunei Runcan

ca exprimând o perspectivă pragmatică de sorginte austriană și apreciază că cea mai interesantă subsecțiune este studiul intitulat „O teorie pragmatică a vorbirii, tăcerii și a intersubiectivității în teatru”.

Sanda Golopenția și autobiografia

Ada D. Cruceanu identifică în „O viziune asupra Bulevardelor vieții” o țesătură intimă ce cuprinde „polifonia” a două personaje „complementar (în oglindă) situate în existența reală și în cea dobândită prin scris”, noi cititorii fiind „martorii unei regăsiri pe care (traumatic/tramatic) doar mari distanțe, în timp, în spațiu, în spațiul-timp și timpul-spațiu, le îngăduie” (25).

O remarcă a lui Foucault ar putea reprezenta cheia înțelegerii scrierilor autobiografice ale Sandei Golopenția, ca mod de a te raporta la un adevăr: „*parrhesia este întotdeauna un fel de formulare a adevărului la două nivele: un prim nivel care este acela al enunțării adevărului însuși (în acel moment, la fel ca în performativ, spui lucrul, și cu asta basta); și apoi, un al doilea nivel al actului parrhesiastic, al enunțării parrhesiastice, care e afirmația că acel adevăr pe care-l rostești îl și gândești, crezi în el, îl consideri tu însuși, efectiv, în mod autentic, ca fiind în mod autentic adevărat. Rostesc adevărul, și cred cu adevărat că el este adevărat, consider cu adevărat că spun adevărul în momentul în care îl spun*” (26).



Partea a II-a, intitulată „Dincolo de operă”, cuprinde texte ce au în vedere activitatea publicistică a Sandei Golopenția.

Vasile Șoimaruru reproduce în textul său, „Sanda Golopenția, pe urmele părinților, la est de Prut și de Nistru”,

un întreg șir de evenimente legate de și în jurul cercetării realizate în 1931 de Anton Golopenția și de etnologul Ștefania Cristescu-Golopenția la Cornova tipărită sub titlul „*Un sat basarabean*”.

Vasile Șoimaru recunoaște că, deși „*m-am născut, am crescut și am învățat la Cornova, iar în 1984 eram deja de cinci ani doctor în economie, de doi ani conferențiar universitar și fusesem într-o călătorie de documentare la ASE București, la o catedră înrudită, de ergonomie, abia în 1984 am auzit pentru prima dată, la «Vocea Americii», de cea mai mare cercetare monografică din Basarabia*” (27). Afirmatia spune foarte mult despre modul în care interdicția la memorie operată de regimurile țarist și sovietic a ținut anihilarea identității, prin procesele de deznaționalizare spontană și forțată și blocarea accesului la cunoașterea identității, fenomene sesizate, de altfel, în cercetările efectuate între 1941 și 1944 de echipa condusă de Anton Golopenția la est de Bug.

Această informație a reprezentat „evenimentul crucial” în biografia lui Vasile Șoimaru care a căutat apoi, în contextul marilor schimbări istorice începute în Republica Moldova în anul 1991, să ia legătura cu Sanda Golopenția și să continue demersul inițiat de Anton Golopenția și de Ștefania Cristescu-Golopenția.

În toamna anului 2000 a pregătit satului natal o a doua monografie, care s-a realizat cu ajutorul arhivei americane a Sandei Golopenția. Pentru toată strădania și implicarea în activitatea de recuperare a cercetărilor de la Cornova, Sanda Golopenția primește în 2011 titlul de Cetățean de Onoare al Cornovei, „*după 80 de ani de la decernarea ace-luiași titlu lui Dimitrie Gusti*”.



Care este cheia prin care se poate citi o operă complexă și variată, care este unitatea ei scripturală? Doina Jela oferă un posibil răspuns: „În obsesia morții și dorința smerită și tenace a readucerii la viață, care străbate și cele mai aride cărți ale Sandei Golopenția, fie că e vorba de un ficus mort, despre o limbă moartă, despre un om suferind de o boală aflată în faza terminală sau despre două personaje simbolice care pot fi noi toți, eu voi vedea întotdeauna, poate conform cu propriile mele obsesii, un uriaș cenotaf clădit pentru neuitarea tuturor celor care, în veacul pe care l-am străbătut, s-au stins singuri, nevegheați de nimeni, într-o încăpere, celulă sau infirmerie de închisoare, în condiții care ne vor rămâne pentru totdeauna necunoscute, fără să le fi putut culege cineva ultimele cuvinte” (28). Adică omul.

Sanda Golopenția reprezintă, în expresia succintă și revelatoare a Doinei Jele, o prezență în cultura română de „o consistență și durabilitate reconfortante”.



Spațiul nu ne permite să facem o analiză a tuturor textelor din acest volum și de aceea ne vom rezuma la a aminti, succint, câteva dintre ele: „Sanda Golopenția, Rapsodia epistolară – fapt editorial total” (Rodica Zane), „Exilul și întoarcerea unui făptuitor” (Mihaela Albu), „În căutarea părintelui pierdut” (Vasile Bogdan), „Ieșirea din dualism” (Ionuț Butoi), „Sanda Golopenția, scriitoare” (Iordan Datcu), „Emigrația ca descoperire de sine” (Mircea Martin), „Elemente de istorie socială în studiul de la Cornova realizat de Anton Golopenția” (Dana Costin), „Școala Sociologică de la București în emisiuni radio din România interbelică. Primii ani: 1932-1933” (Corina Iosif).



Acest volum omagial ar trebui înțeles în cadrul pe care ni-l sugerează Bourdieu, citându-l pe Husserl: *„analizele obișnuite ale experienței temporale confundă două raporturi cu viitorul sau cu trecutul pe care în Ideen Husserl le distinge clar: raportul cu viitorul care poate fi numit proiect și care afirmă viitorul drept viitor, adică drept posibil constituit ca atare, deci ca putând să se întâmple sau nu, se opune raportului cu viitorul pe care Husserl îl numește protensiune sau anticipare pre perceptivă, raport cu un viitor care nu este viitor, cu un viitor care este un cvasiprezent. Deși nu se văd fețele ascunse ale cubului, ele sunt cvasiprezente, «aprezentate» într-un raport de credință care este acela pe care-l acordăm unui lucru perceput.”* (29).

În acest spirit, apreciem că *„In honorem, Sanda Golopenția”* reprezintă un demers complex prin profunzimea analizelor și divers prin tematică, prin care sunt aduse la lumină semnificația unei opere și a vieții unei cercetătoare, dovezi ale unui viitor ce este un cvasiprezent, a unei realități care este lângă noi și la a cărei amplă dezvăluire („dez-ajustarea identității de sine a prezentului viu”, într-o expresie derrideriană) au purces Zoltán Rostás și Theodora-Eliza Văcărescu, ca editori ai cărții.

Sanda Golopenția reprezintă un simbol care transgresează spații epistemologice și culturale distincte. O carte despre un simbol trebuie să aibă consistența necesară pentru a „suporta” greutatea acestuia. Acest lucru s-a întâmplat și el se datorează editurii și editorilor. *„Spandugino”* îmi pare a fi editura care racordează la cel mai înalt nivel valoarea, în termeni de cunoaștere, cu realizările excepționale ale designului și tiparului.

Elisa Theodora-Văcărescu este cercetătoare, cu interese în istoria femeilor, istoria de gen, istorie socială, mass-media și publicitate, cu o teză de doctorat remarcabilă, la a cărei susținere am fost prezent, legată de munca și contribuțiile femeilor la cercetarea sociologică din România interbelică. Vorbesc, deci, în cunoștință de cauză.

Zoltán Rostás, *„neobositul și dăruitul întru slujirea științelor sociale românești”*, (după caracterizarea Rodicăi Zane) reprezintă o „instituție”, în sensul sociologic al termenului, edificată prin propriile eforturi și prin atragerea de colaboratori de nădejde, pe durata a mai bine de patru decenii și al cărei „principiu stabilizator” (instituțiile nu pot funcționa în afara unui asemenea principiu) ține de legătura cu noțiunea de „urmă”, fiind vorba de arhivarea și punerea în circulație a excepționalului patrimoniu lăsat de Școala Sociologică de la București condusă de Dimitrie Gusti.



Note bibliografice

1. Bourdieu, Pierre *Rațiuni practice. O teorie a acțiunii*, ed. Meridiane, 1999, p. 58.
2. Derrida, Jacques *Spectrele lui Marx - starea datoriei, travaliul doliului și noua Internațională*, ed. Polirom, 1999, p. 29.
3. *Ibid.*, p. 30.
4. Foucault, Michel *Ce este un autor - Studii și conferințe*, ed. Idea Design & Print, Cluj, 2004, p. 46.
5. Golopenția, Anton *Români la est de Bug*, vol. I, ed. Enciclopedică, 2006, p. X.
6. Rădulescu, Sorin M. „Confluente spiritual și destine culturale convergente de la opera fiicei la opera părinților”, în

- In honorem* Sanda Golopenția, ed. Spandugino, 2000, p. 122.
7. Hedeșan, Otilia „De vorbă cu Sanda Golopenția. Un hypertext”, în *In honorem* Sanda Golopenția, ed. Spandugino, 2000, p. 67.
 8. *Ibid.*, p. 71.
 9. *Ibid.*, p. 72.
 10. *Ibid.*, p. 73.
 11. Garfinkel, Harold *Studies in Etnometodology*, Polity Press, 1992, p. 4.
 12. Stahl, Henri H. „Întâmplări și priveriști din Muzeul Satului” în Antologie de Zoltán Rostás, *Între proiecții urbane și sărăcia letargică, BUCUREȘTIUL arhitecților, sociologilor și al medicilor*, ed. Vremea, 2015, p. 100.
 13. Cernea, Mihail M. „Reîmproprietărirea sociologiei românești cu opera de valoare”, în *In honorem* Sanda Golopenția, ed. Spandugino, 2000, p. 21.
 14. Habermas, Jürgen *Discursul filosofic al modernității - 12 prelegeri*, All, 2000, p. 31.
 15. Bourdieu, Pierre Rațiuni practice. O teorie a acțiunii ed. Meridiane, 1999, p. 137.
 16. Rostás, Zoltán „Rapsodia epistolară: un ego-document unic - o abordare inovatoare”, în *In honorem* Sanda Golopenția”, ed. Spandugino, 2000, p. 144.
 17. Golopenția, Anton *Românii la est de Bug*, vol. I, ed. Enciclopedică, 2006, p. 273.
 18. Ionescu-Ruxăndroiu, Liliana „Sanda Golopenția, lingvist”, în *In honorem* Sanda Golopenția, ed. Spandugino, 2000, p. 87.
 19. *Ibid.*, p. 93.
 20. Repciuc, Ioana „Cercetarea magicului popular. O lecție de eficiență și generozitate academică”, în *In honorem* Sanda Golopenția”, ed. Spandugino, 2000, p. 129.
 21. Golopenția, Sanda *Intermemoria. Studii de pragmatică și antropologie*, ed. Dacia, 2001, pp. 130-131.
 22. *Ibid.*, p. 134.

23. Zamfir, Mihai „Surpriza teatrală”, în *In honorem Sanda Golopenția*, ed. Spandugino, 2000, p. 187.
24. Runcan, Miruna „Teatrul prin ochii și gândul Sandei Golopenția”, în *In honorem Sanda Golopenția*, ed. Spandugino, 2000, p. 158.
25. Cruceanu, Ada D. „O viziune asupra Bulevardelor vieții”, în *In honorem Sanda Golopenția*, ed. Spandugino, 2000, p. 269.
26. Foucault, Michel *Guvernarea de sine și guvernarea celorlalți*, ed. Idea Design & Print, Cluj, 2013, p. 72.
27. Șoimaru, Vasile „Sanda Golopenția, pe urmele părinților, la est de Prut și de Nistru”, în *In honorem Sanda Golopenția*, ed. Spandugino, 2000, p. 320.
28. Jela, Doina „Despre Sanda Golopenția, acum și întotdeauna”, în *In honorem Sanda Golopenția*, ed. Spandugino, 2000, p. 52.
29. Bourdieu, Pierre *op. cit.*, p. 115.

Romanul „Răscoala” într-o citire postmodernă

*lui Mihai Dinu Gheorghiu,
ca recunoaștere a meritului de a fi deschizător de drum
al sociologiei literaturii în spațiul cultural românesc*



Octav Băncilă, 1907

Muzeul Național de Artă al României, București

Scrierea este o formă de dragoste, susține Sloterdijk, citându-l pe Nietzsche, căci ea „transformă iubirea față de cel mai aproape și față de oricine în iubirea față de viața

necunoscută, îndepărtată de mâine” (1) care la rândul său preluase o idee despre cărți a lui Jean Paul, potrivit căruia cărțile ar fi „*scrisori mai voluminoase adresate prietenilor*”. În esență, scriitorii sunt, afirmă Sloterdijk „*trimițători de scrieri întemeietoare de comunități*”. De unde și întrebarea gânditorului german: „*Ce sunt națiunile moderne dacă nu ficțiunile eficiente ale unui public cititor, devenit prin aceleași scrieri o colectivitate de prieteni care cugetă și simt la fel?*” (2). În aceste condiții, absența lecturii din zilele noastre ar putea fi pusă în legătură cu modul în care comunitățile funcționează într-un spațiu definit de globalizare (mondializare, în cuvintele lui Baudrillard) și despre cum arată identitatea în acest context.

Sloterdijk merge mai departe în evaluarea făcută literaturii, afirmând că s-au dus zilele când ea trecea drept purtătoarea spiritului național, iar „*conducerea a fost preluată de mediile noi ale telecomunicării politico-culturale, care au silit schema prietenilor născute pe calea scrisului să coboare la un nivel modest*”.

Perspectiva lui Sloterdijk suportă două observații.

Prima, chiar respectând punctul ei de plecare, dar ducându-l mai departe, în sensul că literaturile popoarelor reprezintă scrieri către o comunitate de prieteni de pe tot mapamondul. Eu pot să-l citesc pe Tolstoi sau pe Elias Canetti și ajung să-i înțeleg și să-i apreciez în calitatea mea de român, acest lucru nemaireprezentând monopolul cunoscătorului și trăitorului de limbă rusă sau de limbă germană. Literatura devine, astfel, una din porțițele prin care, în mondializare, ajungem să ne cunoaștem unii pe alții. Asta în calitate de cititori.

A doua observație pleacă de la statutul creatorului. Ce se întâmplă cu el în această lume? Ca să dăm un răspuns la această întrebare, ne vom duce la textul lui Baudrillard: „*Instalarea sistemului mondial este rezultatul unei gelozii feroce: cea a unei culturi nediferențiate și având o definiție slabă față de culturile de înaltă definiție, cea a sistemelor debusolate, lipsite de intensitate, față de culturile de mare intensitate, cea a societăților desacralizate față de culturile sau formele sacrificiale.*” Universalul era o idee, dar care „*atunci când ea se realizează în mondial, se sinucide ca Idee, ca finalitate ideală. Umanul, devenit singura instanță de referință, umanitatea imanentă ei înseși ocupând locul gol al unui Dumnezeu mort, domnește de una singură, de acum înainte, dar în absența unei rațiuni finale*”.

Ce se poate face? Răspunsul lui Baudrillard: „*ceea ce poate domina sistemul nu sunt alternativele pozitive, ci singularitățile. Or, acestea nu sunt nici pozitive, nici negative. Ele nu reprezintă, de fapt, o alternativă, ci se constituie ca ordine diferită. Nu se supun unei judecăți de valoare, nici unui principiu de realitate politică. Pot, prin urmare, să se arate sub forma cea mai bună ori cea mai tragică. Nu le putem, așadar, strânge într-o acțiune istorică de ansamblu. Ele se opun oricărei gândiri unice și dominante, dar nu constituie o contra-gândire unică: își inventează jocul și propriile lor reguli de joc. Singularitățile nu sunt, în mod necesar, violente; multe sunt subtile, precum cele ale limbilor, artei, corpului sau ale culturii*” (3).

În acest cadru, literatura pare să fie una din resursele pe care se sprijină „singularitatea”. Producția de literatură ține de o fabricație de produse unicat. Cunoașterea literaturii înseamnă înțelegerea „diferenței”. Și prin această cunoaștere înțelegem omul, situația în care el activează, logica comportamentelor sale, începutul și sfârșitul acțiunii.

nii, ce rezultă din intersecția acestor comportamente plus cadrul istoric. Prin înțelegerea „diferenței”, literatura mai are un rol, acela de a ne oferi detalii „*despre tipuri de suferință îndurate de oameni despre care mai înainte nu știam nimic*” (4), adică de a genera solidaritatea umană.

Critica literară este expresia modernității. Noua critică nu mai este literară, ea este acum locul de intersecție unde se întâlnesc sociologia, psihologia, teoria acțiunii, istoria. Înțelegerea literaturii solicită în consecință o abordare postmodernă, în sensul că un fenomen poate fi „atacat” din multiple perspective teoretice care pot fi incongruente. Dacă obiectivul modernilor era căutarea răspunsului, adică descoperirea unui adevăr fundamental, obiectivul contrar, al postmodernilor este „*căutarea conversației, adică descrierea adevărului*”, căci „*numai generarea constantă de noi iluminări este capabilă să releve contingența, decât să o ascundă*”. Prin urmare, „*în locul consistenței teoretice, postmodernii se întreabă dacă utilizarea unei teorii particulare nu solicită utilizarea altor teorii. Dacă teoria marxistă și etnometodologia realizează predicții contradictorii, nu există nici o rațiune de a nu le utiliza împreună, atâta timp cât conjugarea lor deschide noi posibilități*” (5). Acest lucru justifică de ce în analiza romanului „Răscoala” vom folosi abordări diferențiate, nerezumându-ne la cele de un singur ordin.



„Dispozitivul”, un concept foucauldian. Conceptul care răspunde cerințelor impuse de multiple interpretări teoretice și pe care ne sprijinim în înțelegerea romanului „Răscoala” este cel de „dispozitiv” care, în definiția lui Foucault, reprezintă „*un ansamblu absolut eterogen care implică discursuri, instituții, structuri arhitectonice, decizii*”

de reglementare, legi, măsuri administrative, enunțuri științifice, propoziții filosofice, morale și filantropice, pe scurt, atât lucruri care țin de limbaj, cât și lucruri care nu țin de el, - iată care sunt elementele dispozitivului. Dispozitivul este rețeaua care se stabilește între aceste elemente” (6).



Câteva concepte ale lui Agamben. O idee a lui Agamben: „grecii nu aveau un singur termen pentru a exprima ceea ce noi înțelegem prin cuvântul viață. Ei se foloseau de două cuvinte, semantic și morfologic distincte, chiar dacă reduc-tibile la o rădăcină comună: zôê, care exprima simplul fapt de a trăi, comun tuturor ființelor vii (animale, oameni, zei) și bios, care indica forma sau maniera de a trăi proprie unui individ sau unui grup” (7). Zôê ar caracteriza viața nudă, în timp ce bios-ul ar fi ține de acea caracteristică a omului ca om al cetății, ca ființă politică. Dacă am sociologiza cele două concepte, am putea spune că societatea românească de la începutul secolului XX s-ar defini, în mare, prin două grupuri de oameni, un grup al celor mulți care trăiau în zôê și un alt grup, al celor a căror viață este de tip bios.

„Viața nudă” este un alt concept al lui Agamben și prin el definim problema socială care se întrevede în acest moment istoric, anume că cea mai mare parte a membrilor societății trăiesc la limita dintre viață și moarte: „de trei zile n-am băgat nimica-n gură, de nici nu știu cum mă mai țin pe picioare, uite asta mi-e crucea!”. Iar nu departe de locul unde se produce această mărturisire, „din jos se apropia Anghelina lui Nistor Mucenicu, desculță cu un copil la țâță și altul de vreo patru ani, de mână. Băiețelul, desculț, ca și mă-sa, împiedicându-se în poala cămășii lungi cu care frământa noroiul, se scâncea întruna:

- Mi-e foame, mamă!
- Și femeia îl ostoia, târându-l de mână necăjită:
- Taci, maică, taci-taci!”

Suntem la începutul secolului al XX-lea. Oare cu 50 de ani înainte situația nu era aceeași? Cum va arăta adultul în condițiile în care copilul s-a plâns mereu, în tot acest răstimp, de foame? Cum apare individul filosofic-juridic pe care realitatea socială îl produce în acest timp și în acest context istoric, în condițiile în care copilul trăiește sentimentul de angoasă, al posibilității morții tatălui sau mamei, sentiment care se naște, după cum crede Jankélévich, când el descoperă „*că ultimul intermediar dintre el și moarte tocmai a murit: data viitoare va fi rândul său*” (8). Și poate chiar mai mult, dacă prin experiența foamei copilul descoperă că îi poate veni oricând rândul să moară.

Vorbim, deci, de două lumi distincte. Cei din lumea lui zôê aparțin atât unei specii a includerii (ca sursă a vieții în calitate de producători ai bogăției sociale), cât și uneia a excluderii din cetate, ei nefiind considerați cetățeni, neputând influența, astfel, nicicum guvernarea. Viața celor din *bios* se întemeiază pe această dublă apartenență a celor din zôê.

Faptul explică consumul ostentativ al unora dintre deținătorii de moșii. Nadina, soția până la un moment dat a boierului Grigore Iuga, stă câte trei luni pe an la Paris și își cumpără și un automobil, gest care l-a intrigat până și pe fratele ei: „nu e păcat să cheltuiești o avere ca să plătești întâi mașina și pe urmă o leafă de profesor universitar unui pârlit de neamț care să o conducă, în loc să mergi binișor cu trenul, ca toată lumea cu scaun la cap?”. Grigore Iuga a împrumutat bani de la Banca Română ca să-i facă pe plac nevestei, construindu-i un „castel demn de frumusețea ei”,

din care după trei ani, încă mai avea de achitat jumătate din împrumut. În descrierea pe care Rebreanu i-o face, tânărul Grigore Iuga „era ordonat și meticulos. Cu atât se alesese din cei doi ani petrecuți în Germania”. Ironia viza absența unui mod de viață auster și orientarea spre ceea ce Bataille numește „*cheltuire neproductivă*”, care include: „*luxul, ceremoniile de doliu, războaiele, cultele, ridicarea de monumente somptuare, jocurile, spectacolele, artele, activitatea sexuală perversă (adică deturnată de la finalitatea procreativă) reprezintă tot atâtea activități care, cel puțin la origine, își au finalitatea în ele însele*” (9).

Ruptura dintre cele două lumi este uriașă. În timp ce organizatorii unui bal caritabil cred că respectiva seară „va fi înscrisă cu litere de aur în analele României!”, cei din zôe trebuiau să biruie un impas major existențial, anume cum să nu moară de foame în iarna care urma să vină. Destăinuirea învățătorului satului făcută ziaristului, ardeleanului Titu Herdelea: „învoiala, chiar cinstită, impune țăranului să dea jumătate din rodul muncii lui proprietarului. Muncind cât muncești azi, dar pe pământul lui, omul ar avea un trai de două ori mai bun. În realitate însă, trei sferturi din truda săracilor merge să întreție huzureala celor ce stăpânesc pământurile. Mai fericiți au fost sclavii de odinioară care erau hrăniți, îmbrăcați și îngrijiți în schimbul robiei, pe când țăranii noștri, robotind mai rău ca robii, nu ajung să-și câștige nici măcar mâncarea omească și trebuie să cerșească și să rămâie veșnic datori la ciocoi, ca să nu moară de foame...!”.

În același registru al descrierii situației, învățătorul spune despre boierul Grigore Iuga: „în mâna lui e viața noastră a tuturor, poate și moartea”. Sintetizând acest lucru însemna că asupra acestei lumi, a țăranilor, se exercită, în același timp, două forme de drept și ne folosim aici de o

idee a lui Foucault. Prima formă, de tip feudal, a boierului Grigore Iuga, a dreptului la viață și moarte asupra omului, dar acesta nu era lăsat să moară, iar a doua formă, dreptul capitalist, în care nu mai există dreptul de viață și moarte asupra omului, dar acesta este lăsat să moară. La întâlnirea țăranilor cu boierul Miron Iuga și cu prefectul, Ignat Cercel strigă: „mai bine omorâți-ne, să scăpați de noi”, dovadă că ideea morții și-a făcut loc în spiritul țăranilor.

Al patrulea concept adus în discuție este cel de *homo sacer* și el desemnează acea viață considerată ca sacră, dar care poate fi ucisă. În termenii lui Agamben „*în spatele îndelungatului proces antagonist care duce la recunoașterea drepturilor și libertăților formale, se găsește, încă o dată, corpul omului sacru cu dublul său suveran, viața sa insacriticabilă, dar putând fi totuși ucisă*” (10).

Conceptul de *homo sacer* se asociază, susține Agamben, cu cel de *stare de excepție*. Suveranul este cel care operează cu *starea de excepție*, el este într-o situație paradoxală: el este în afara ordinii juridice și înăuntrul ei. Numai fiind în interiorul ordinii juridice poate el decreta *starea de excepție*, adică o realitate în afara ordinii juridice: „*excepția este o specie a excluderii. Ea este un caz singular exclus din norma generală. Ceea ce caracterizează însă în mod propriu excepția este faptul că ceea ce e exclus nu e totuși complet lipsit de raport cu norma; dimpotrivă, aceasta se menține în relație cu ea sub forma suspendării. Norma se aplică la excepție dezaplicându-se, retrăgându-se din ea. Starea de excepție nu este, prin urmare, haosul care precede ordinea, ci situația ce rezultă din suspendarea acesteia*” și mai departe „*nu excepția este cea care se sustrage regulii, ci regula e cea care, suspendându-se, face loc excepției*” (11).

Conceptele de *homo sacer* și *starea de excepție* ne permit să înțelegem aspectul juridic al represiunii împotriva țăranilor răsculați și încadrarea lor în categoria de persoane a căror viață este în principiu considerată ca sacră, dar putând fi ucisă, fără să existe vreun risc ca cel care ucide să fie tras la răspundere, pentru că totul ține de starea de excepție definită de noua guvernare ca fiind „stare de asediu”. Aceasta este situația în care se află maiorul Tănăsescu care dă ordin ca țăranii aflați în anchetă, la primărie, să fie împușcați imediat.



Componenta economică a dispozitivului. Economia momentului 1907 este, în mod covârșitor, una agrară. Relația socială dominantă este între țărani și antreprenori, aceștia din urmă fiind fie boieri de viță veche, fie arendași ai acestora sau ai unor proprietari, care trăiesc și activează însă în mediul urban. Pentru a ne înțelege situația economică, vom folosi noțiunea de „factori de producție” și vom proiecta un sistem de axe $ox-oy$, unde axa ox va reprezenta capitalul variabil (manopera), iar axa oy , capitalul constant (utilajele) și o curbă oarecare a profitului. Când punctul se deplasează pe curbă spre axa ox , înseamnă că profitul se obține pe utilizarea mai intensă a forței de muncă, iar când se deplasează pe axa oy , înseamnă că profitul se obține prin utilizarea mai intensă a capitalului constant. În situația în discuție, configurația indică o plasare a punctul de profit foarte aproape de axa ox , fapt ce înseamnă că el este obținut prin utilizarea în mod determinant a resursei umane. În termenii teoriei lui Marx, rata înaltă a profitului se obține când plusvaloarea este mare și când, în structura capitalului, valoarea capitalului constant este mică, iar cea a capitalului variabil mare. Din ce cauză arată realitatea în acest mod?

Cererea mare de cereale la export, costurile mici cu manopera, prin monopolul asupra costurilor forței de muncă, dobândit prin sistemul învoielilor, blocarea importurilor de cereale sunt câțiva din factorii explicativi ai situației. Întrucât antreprenorii nu investeau în sfera producției industriale, aceasta nu s-a dezvoltat și astfel se face că ea nu a solicitat forță de muncă din lumea satului, permițând, astfel, menținerea monopolului asupra resursei umane, dar și o cerere mică de produse agricole pe piața internă, astfel că dependența de exporturi inducea o permanentă stare de „incertitudine”. Asupra acestui aspect vom reveni mai jos.

Data fiind situația din sfera producției industriale, orientarea spre maximizarea profitului îi face pe deținătorii de capital să cumpere proprietăți funciare, unde profitul este mai mare comparativ cu situația în care el ar fi fost plasat în bănci.

Disputa dintre Grigore Iuga, latifundiar, fiul boierului Miron Iuga și prietenul său, Alexandru Baloleanu, avocat și viitor om politic este de această natură: „- Iartă-mă, Alexandre – răspunse Iuga, calm, cu o lucire care arăta că discuția îi frământa sufletul – dar așa cum o pui tu, problema devine un simplu pretext de propagandă electorală sau de demagogie ieftină și primejdioasă. A stârni poftă e foarte ușor. Mai greu e să le și împlinești. Cum vrei tu să mă convingi pe mine, proprietar, să dăruiesc țăranilor pământul pe care-l muncesc împreună cu dânșii din moși-strămoși, când în același timp tu însuși cumperi moșii și...” . Rebreanu face astfel dovada relației strânse dintre politică și capital. Acest proprietar urban, posibil actor politic, nu are nici cel mai mic interes ca mecanismul economic să se schimbe și nu va iniția, politic vorbind, nicio

măsură în acest sens, dar va vorbi „ca și cum” nu ar avea interese în situație. Chestiunea discursului va fi abordată câteva rânduri mai jos.

Orice beneficiu al proprietarilor sau arendașilor este rezultatul unei pierderi suferite de țărani, iar orice idee de îmbunătățire a situației țăranului este privită ca un atentat la bunăstarea proprietarilor și arendașilor. Structura de relații generează percepția actorilor și invers și ele sunt în ambele planuri conflictuale. Ceea ce rezultă este un joc de sumă nulă, de unde și percepția inevitabilului, anume a unui conflict social cu o soluție de tip „câștigă - pierde”, în care țăranul este perceput drept „dușman”.

La nivelul reprezentării generale, găsim o viziune malthusiană: „oamenii se înmulțesc, dar pământul nu se întinde ca pelteaua”. Ea derivă din posibila stare conflictuală între capital, reprezentat de proprietatea funciară, și demografie. Prin „înmulțirea oamenilor” proprietățile țăranilor se micșorează prin principiul moștenirii de care beneficiază copiii. Altfel spus, creșterea populației nu putea fi susținută de modul de producție agrar existent la momentul dat și care se realiza prin monopolul asupra forței de muncă, adică prin exploatare. Evident că pe un asemenea temei, ordinea socială este precară.

Acestui conflict major i se asociază mai multe conflicte, să le spunem, de rangul doi. Există un conflict la nivelul chiar al proprietarilor de pământ, apoi există un conflict de interese între boierii de viță veche și noii proprietari, care arendează pământul, așa cum reiese din dialogul dintre Grigore Iuga, proprietar ce-și lucrează pământul și Alexandru Baloleanu, care-l arendează: „Cine are pământ să-l muncească și să-l iubească, ori să renunțe! Tu, dragul

meu, ai luat moșia ta de sub nasul sătenilor care umblau s-o cumpere și s-o împartă între ei. Te-ai dus, i-ai înlăturat și a treia zi ți-ai trimis arendașul să stoarcă bani din ea pentru tine și pentru el. Pe de o parte împiedicați pe țăran să cumpere pământ când se oferă prilejul, iar pe de altă parte mă îndemnați pe mine, care asud alături de țărani, să mă despart de moșie, s-o arunc, uite așa, ca pe un dinte stricat!”.

Această relație tensionată are și un suport psihologic. O arată Deleuze și Guattari: *„Unitatea primitivă, sălbatică, a dorinței și a producției este pământul. Căci pământul nu este numai obiectul multiplu și împărțit al muncii, ci și entitatea unică, indivizibilă, corpul plin care se rabate pe forțele productive, însușindu-și-le ca presuposiție naturală și divină”* (12).

O spune Grigore Iuga când își caracterizează tatăl: „Tata n-ar consimți niciodată să se despartă de moșia de care-l leagă un trecut de greutate și mândrie. Pentru el pământul înseamnă viața însăși [...]”.

Marx face o distincție între proprietatea privată ca muncă și proprietatea privată ca și capital. În cazul lui Miron Iuga și al fiului său, Grigore Iuga, vorbim de *„producerea obiectului activității umane ca și capital, în care toate determinațiile naturale și sociale ale obiectului se șterg, iar proprietatea privată își pierde calitățile naturale și sociale (își pierde prin urmare, toate iluziile politice și sociale și nu se împletește cu nici un fel de relații aparent umane), în cele mai variate forme de existență naturală și socială, unul și același capital rămânând același, cu totul indiferent față de conținutul său real”* (13).

Proprietatea privată a celor doi boieri are încă rămășițe feudale. În acest cadru, *„munca mai are o semnificație aparent socială, semnificația comunității reale, n-a deve-*

nit încă indiferență față de conținutul său, n-a atins încă stadiul deplinei existențe pentru sine” (14). În acest caz, relațiile de dominație se împletesc cu cele de natură comunitară și implicit cu cele de solidaritate. Cei doi proprietari lucrează pământul cot la cot cu țăranii, iar boierul Miron Iuga face operă de binefacere, ridicând biserica și școala, toate acestea în numele acestei semnificații a comunității reale pe care o reprezintă proprietatea sa, prin crearea de bunuri publice în care se regăsesc și interesele și năzuințele celor de jos, lucru recunoscut de învățătorul satului care îl informează pe Titu Herdelea de dărnicia acestuia „pentru biserică, pentru școală și, în sfârșit, pentru orice lucruri de interes obștesc”.

Pentru proprietarii urbani de pământ sau pentru moștenitorii urbani ai acestei proprietăți, cum este cazul norei lui Miron Iuga, precum și pentru arendași, proprietatea funciară nu are decât semnificația capitalului pe care îl conține și îl reprezintă.

Există, apoi, un conflict între finanțatori și marii proprietari de pământ. Unii sunt boieri de viță veche. Pentru ei a munci pământul alături de țăranii era un obicei. Această situație îi făcea să creadă că ei reprezintă „munca” în raport cu „capitalul”. De unde și surpriza lui Miron Iuga când țăranii vin la conac, odată declanșată răscoala, să-i ceară socoteală: „La mine nu merge cu boieria, băieți, că eu muncesc ca și voi și cu voi împreună, așa că putem vorbi împreună, ca întotdeauna”.

Uciderea bătrânului boier apare ca urmare a unei erori a acestuia datorate spiritului autoritarist și al impulsivității care-l caracterizau, sau cum îl descrie același Dragoș învățătorul: „nu admite să crâcnească nimeni, convins că numai ce crede și face dânsul poate să fie bine...” și care l-au

făcut să-și piardă simțul rațiunii și al realității. Ctitorul bisericii nu avea smerenie.

Capitalul este în bănci. Dacă dobânda crește, renta funciară scade. Atunci când dobânda crește în raport cu renta, numai cei foarte bogați pot trăi din rentă. Iar cei care trăiesc doar de pe urma a ceea ce oferă pământul, cum este cazul boierului Miron Iuga, sunt puși în situația să caute a-și mări proprietatea, pentru a compensa pierderea suferită prin scăderea rentei, cumpărând pământul celor care îl dețin și-l arendează și vor acum să-l vândă. În mod inevitabil ei vor intra în conflict cu țăranii care ar dori, la rândul lor, să cumpere pământ.

Aceasta este situația Nadinei, până la un moment dat nora boierului Miron Iuga, care trăiește din rentă și dorește să vândă pământul, pământ de care sunt interesați și socrul ei și țăranii care-l lucrează. Structural, Nadina nu avea nicio aplecare spre munca agricolă, a semnificației acesteia, cu atât mai puțin este interesată de șansele de supraviețuire ale țăranului. Pământul nu reprezintă pentru ea decât sursă de consum, mijloc de emancipare și de recunoaștere socială a emancipării. Prin vânzarea pământului, ea nu are nici un cost de ordin afectiv și cu atât mai simplă îi este dorința de a-l vinde. Le-o spune direct țăranilor veniți să se intereseze, dacă ar putea cumpăra moșia: „pentru ochii voștri am să-mi risipesc averea? Nu băiete, și nu, oameni buni”, eu vând moșia ca să iau bani în schimb, nu ca să fac pomană altora”. Ne putem închipui de tonul cu care au fost rostite cuvintele generatoare de supărare, dacă nu de ură, de vreme ce ea îi socotea pe țărani ca fiind „sălbatici și răi”. Rebreanu ține să scoată în evidență faptul că Nadina nu este singurul personaj din roman care îi consideră pe țărani lipsiți de umanitate. Poate chiar mai

grav, cum este cazul prim-procurorului Toma Grecescu care îi consideră pe țărani primitivi „iar la țăran, ca la toți primitivii, reacțiunea se manifestă fatal în explozii de sălbăticie”. Colonialismul este deja o realitate și este posibil ca unora să li se pară că satul reprezintă o lume colonializată, iar sătenii ar fi primitivii din această colonie.

Situația se complică, întrucât de pământ sunt interesați și arendașii, care și ei, la rândul lor, doresc să compenseze scăderea rentei funciare, prin achiziția de teren agricol. Iar după cum crede Grigore Iuga, din cauza lor nu se rezolvă chestiunea agrară, anume ca țăranii să aibă pământ: „dacă nu apăreau arendașii între proprietari și țărani, azi n-am mai fi avut o chestie țărănească în România! Nașterea arendașului a împiedicat trecerea pământului în mâinile țăranului, cum ar fi fost natural și sănătos. Proprietarul care s-a săturat de moșie ar fi vândut-o sătenilor, dacă nu se îmbulzea arendașul oferindu-i un venit mare și sigur, fără nicio muncă și bătaie de cap pentru dânsul!”. Și continuă: „De ce vă gândiți numaidecât să distrugeți o clasă socială, poate cea mai loială, cea care reprezintă bogăția de bază a țării? A, firește, n-au rămas mulți proprietari la datorie. A început să le vie unora greu să stea la țară, să li se pară dezonorant a munci pământul sau chiar a munci în general. Preferă să tragă venituri grase și să le risipească în petreceri. Locul lor l-a luat arendașul care stoarce arenda pentru boier și alta, mai bună, pentru el însuși. Atunci, evident că țăranul geme și se zvârcolește și amenință, când în surdină, când fățiș. În vreme ce eu, proprietar, muncind și economisind, de-abia scot din moșia mea cât să pot trăi onorabil, arendașul, vecinul meu, plătește zeci de mii de galbeni proprietarului și își umple și el dăsiile. De unde

diferența? Din buzunarul arendașului sau din mizeria țăranului?”

Merită menționată replica adusă acestui tip de argumentație de arendașul Ilie Rogojanu. Rostul arendașului nu ar fi definit de interesul pentru obținerea de foloase proprii, ci pentru că servește o rațiune istorică, ce ține de exploatarea terenului. Iar această rațiune istorică nu se poate sprijini pe un subiect imoral și indolent, precum este țăranul român care este „leneș și nepăsător, așteptând ca totul să-i vie totul de-a gata de la boier sau, în vremea din urmă, de la stat...”

În atmosfera care începe să cuprindă țara, același Ilie Rogojanu află că la Vaslui arendașul evreu s-ar fi înțeles cu țăranii în cadrul învoielilor agricole, moment în care prefectul i-a instigat pe țăranii împotriva acestuia, („oamenilor atât le-a trebuit, că s-au apucat să dea foc conacului, să omoare vitele și câte ticăloșii”) și a făcut-o nu din convingeri antisemite, ci pentru a face astfel ca locul lăsat liber să fie ocupat de un cumnat de-al său, care voia moșia și nu putea. Cu alte cuvinte, una din sursele tensiunilor sociale rezidă în folosirea antisemitismului ca paravan pentru interese legate de capital.

Sistemul social conține conflicte majore și, ca urmare, el este extrem de instabil, instabilitatea sa ținând și de „dependența de traseu” care-l marca, „dependență” ce cuprindea totodată și *„externalitățile rețelei care au limitat alegerile actorilor și i-au împiedicat să modifice radical cadrul instituțional”* (15). În situații de acest gen, orice defecțiune în mecanismul de „dependență”, cum ar fi modificările interne legate de nivelul învoielilor agricole sau perturbări ale pieței externe („a căzut în balanță concurența rusească, neașteptată; recolta muscalilor, de unde

se anunțase compromisă, a ieșit deodată arhiabundentă. Rusia este întotdeauna cu surprize”) are toate șansele să blocheze întreaga societate.

E de gândit dacă nu cumva aceste „surprize” care duc la provocarea de incertitudine pe piața externă nu urmăresc șubrezirea producătorilor autohtoni, prin dereglarea planului de afaceri, ținând cont de faptul că contractele se semnează înainte de a ști valoarea reală a prețului pe piața al produselor agricole. Ca să fie posibilă evitarea unor asemenea situații, ar trebui ca piața internă să fie suficient de atractivă, ca volum și ca preț. Numai că ea era mică din cauza proporției reduse a populației urbane și, ironia situației, tocmai din cauza valorii foarte mici o învoielilor agricole. Altfel spus, dacă învoielile ar fi fost mai mari, lucru care ar fi ușurat viața țăranilor, dependența de turbulența piețelor externe ar fi fost mai mică, iar sentimentul de siguranță ar fi fost, la nivelul întregii societăți, mai mare, obținându-se însă un profit mai mic. Fragilitatea economică este generată de dorința de profituri cât mai mari. Să spunem că la această fragilitate economică se adaugă fragilitatea sistemului politic și obținem astfel imaginea unei societăți aflate în criză, de care unii politicieni sunt conștienți, dar prinși fiind în „dispozitiv”, nu fac nimic.



Componenta social-umană a dispozitivului. Întreg acest asamblaj economic-juridic funcționează pe baza învoielilor agricole încheiate între deținătorul de pământ și țăran. Sistemul era construit pe ciclul: înfometare – muncă - amenințarea cu moartea prin înfometare. În condițiile în care, cum spune Leonte Onișor, „din iarna asta nu-i chip să ieșim”, țăranul era obligat să accepte toate clauzele impuse de antreprenor în sistemul învoielilor agricole, căci

pentru a supraviețui el se împrumută iarna de cele necesare de la boier, acceptând apoi, cu umilință, condițiile impuse, condiții care reluau amenințarea în iarna următoare.

Mecanismul este sesizat chiar de un deținător de pământ, tânărul boier Grigore Iuga: „Țăranul lucrează pretutindeni în pagubă, grație sistemului de învoielii ce i s-a impus. După fiecare an, datoria a sporit, până ce azi a ajuns insuportabilă. La noi majoritatea oamenilor sunt atât de îndatorați că, muncind tot anul viitor, nu numai că n-ar lua absolut nimic pe munca lor, dar nici nu și-ar putea plăti trecutul întreg și ar mai rămâne împovărați și pentru viitor. Față de asemenea perspective de ce să ne mirăm că țăranii se agită? E normal și natural!”. Nu rezultă nicăieri din roman dacă învoielile agricole erau modificate în favoarea țăranului, atunci când recolta era bogată sau peste așteptări. Prin comparație cu munca industrială „*[muncitorul] nu este neapărat în câștig atunci când capitalistul câștigă; dar pierde neapărat odată cu el*” (Marx), situația țăranului pare să nu se modifice, oricât de bună ar fi producția agricolă.

La asta se adaugă un necaz major în supraviețuire, cel al încălzirii în timpul iernii: „Gerul ținea de patru săptămâni, dinainte de Crăciun și nici gând să se înmoaie. Satul părea îngropat în zăpadă până-n brâu. Focul în vatră nu se putea stinge. Boierul Miron s-a îndurat de suferința oamenilor și i-a lăsat să-și aducă din pădure crengi, uscături fără parale și fără să-i însemne în catastife. Dar iarna se lungea și uscăturile puține în pădurea boierească. Unii începuseră să-și ardă gardurile, alții să-și taie pomii de prin grădini”. O deteriorare a climei se adaugă la situația grea a țăranului. Acesta este singurul exemplu de comportament creștin pe care Rebreanu îl include în roman, anume aplecarea celui „superior” la nevoile celui „inferior”.

Agricultura în totalitate și, în bună măsură, și societatea, depindeau de acest proces de „bestializare” a țăranului, de atentatul constant la „ființa” lui, singura grijă fiind aceea ca „bestia” să devină ostatică, să devină „o bestie dresată”, incapabilă să iasă din parcul social care i-a fost impus. Istoria se scrie aici altfel: vorbim de o diadă biologie-social, care are rolul nu de a scoate omul din starea de „animal”, de depășire a stării de natură, ci dimpotrivă, de fixare a stării de natură în starea socială, prin ceea ce am numit mai sus a fi un dispozitiv, adică mecanismul economico-social-politic. Prin urmare, nu este câtuși de puțin surprinzător să spunem că acest mecanism fundamentează reprezentările sociale ale celor din elită asupra țăranului, care reprezentări explică comportamentele lor.

În cadrul acestor reprezentări, noțiunea de „persoană” nu se regăsește întrucât lipsește respectul. Toată filosofia kantiană a existenței celuiilalt, susține Ricoeur, este conținută în analiza respectului: „*[Kant] neagă faptul că ar exista o problemă a existenței celuiilalt înaintea celei a respectului; în respect, o voință își fixează limita proprie determinând o altă voință*”. Și gânditorul francez continuă: „*fără a stabili într-un fel anume dreptul celuiilalt de a exista nu îmi pot limita dorința prin constrângere de sine; și invers, a-l recunoaște pe celălalt înseamnă să mă constrâng într-un anumit fel; constrângerea și existența celuiilalt sunt două poziționări corelative*” (16). Autolimitarea economică ar fi fost urmarea recunoașterii celuiilalt ca persoană, adică a respectului. Or, întreg dispozitivul funcționa pe baza excluderii valorilor etice din cadrul raporturilor de producție.

Problematica axiologică nu se oprește însă la această excludere. Citim în Simmel: „*valoarea nu se naște din va-*

loarea încă intactă a momentului de plăcere, ci pornind din momentul în care conținutul acestuia, devenit obiect, se detașează de subiect, se prezintă în fața lui ca ceea ce este actualmente dorit, a cărui obținere presupune depășirea distanțelor, obstacolelor și dificultăților”. Prin urmare „deși e dificil să obții lucrurile pentru motivul că sunt prețioase, noi le numim prețioase pe cele care sunt obstacol în fața dorinței noastre de a le obține” (17). Astfel, un lucru are valoare dacă presupune un sacrificiu. Pornind de la o scală a sacrificiului, pământul apare ca având o valoare foarte mare pentru țărani și o valoare mult mai mică pentru cei care-l primesc drept moștenire și obțin bani prin arendarea, cum este cazul Nadinei. Dar asta nu înseamnă că aceștia din urmă nu vor încerca să obțină prețul maxim, dacă vor dori să-l vândă.

Prin urmare, dacă analizăm o relație umană vom spune că autolimitarea este generatoare de „persoană” și „respect”, dar faptul activ al ei îl reprezintă un echilibru al sacrificiilor făcute de fiecare parte și recunoașterea lor reciprocă. În momentul istoric premergător răscoalei, țăranul român nu este văzut ca persoană, nu beneficiază de respect și nu i se recunosc sacrificiile, ba dimpotrivă. Ce preț mai are viața lui? Violența cu care autoritățile au reprimat răscoala are la bază această depreciere totală a vieții țăranului.

Impasul este total. Deținătorii de pământ nu văd cum ar putea supraviețui odată ce tradiționalul sistem al învoielilor agricole s-ar schimba. O spune boierul Miron Iuga: „când vor ajunge cele două mii cinci sute de pogoane de la Babaroaga în mâinile țăranilor, aș vrea să te văd ce învoieli ai să mai poți face cu dânșii”. Spaima generală la nivelul proprietarilor de pământ și al arendașilor: „dacă or avea și oamenii pământurile lor, cine să mai muncească boie-

rescul?”. Ieșirea din impas prin mecanizarea activităților agrare, prezentată în carte, nu este agreată din simplul motiv că presupune investiții și amortismente și, implicit, o rată mai scăzută a profitului. Cât privește exproprierea, ea este din start refuzată, fiind percepută ca un atentat la proprietate.

Cum alternativele non-agricole nu există, țăranul nu poate evada din condiția de „bestie captivă”, adică să asă din mecanism și să poată să se angajeze la oraș într-o activitate industrială și nici nu poate protesta. Așa cum era construită mașinăria, ea nu avea soluții în caz de avarie, ea nu dispunea de elementele care să o facă capabilă să sesizeze disfuncțiile și să producă schimbări.

Această mașinărie nu este perfectă. Ea are două supape de depresurizare. Învoielile nu pot cuprinde toate situațiile posibile, vorbim deci de o raționalitate limitată. Este cazul urgențelor și a neprevăzutului, moment în care arendașul sau boierul ajung la mâna țăranului. Atunci se pune problema rediscutării a ceea ce azi numim „contractul-cadru”, care înseamnă părăsirea de către țăran a poziției de „ostatic”. În cuvintele arendașului Ilie Rogojanu, lucrurile stau astfel: „Să te ferească Dumnezeu să ai nevoie de țăran, că țăranul atunci te strânge de gât când te doare mai tare!”. Oportunismul țăranilor poate fi evitat dacă există posibilitatea ca ei să fie substituiți. Răspunsul pe care-l găsește antreprenorul la șantajul exercitat de țărani este importarea de forță de muncă din Ardeal. Unirea cu Ardealul era văzută, prin libera circulație a persoanei, drept o soluție la ceea ce teoria numește „oportunism”.

Cea de-a doua supapă este furtul. Dacă în primul caz avem de-a face cu o expunere publică a pozițiilor și o rene-

gociere, în cel de-al doilea caz, nu mai există niciun fel de negociere, formal lucrurile rămân așa cum au fost aranjate, însă redistribuția surplusului se produce în afara controlului celui alt contractant.

Furtul însemna salvarea temporară și astfel actele deviante sunt golate de conținutul lor imoral și nu pot fi sancționate în acest plan. Dacă unui contract oneros impus prin plasarea celui alt în „genunchi” i se răspunde prin furt, cât de imoral este acest comportament? Pentru a scăpa de sancțiunile legate de acuzațiile de furt, oamenii mint. Pe scurt, suntem într-o situație de anomie. Trifon Guju: „d-apoi că tot munca noastră e!”. Cu alte cuvinte, adevărul stă în muncă, nu în drept! Furtul are o justificare istorică, „parcă nu se fură de când lumea”, el este un habitus care se legitimează prin tradiție, semn al validității lui indiscutabile. Un antreprenor imoral, un țăran adus în incapacitatea de a fi subiect moral și o societate anomică, cam așa apar lucrurile la începutul secolului trecut.

Șantajul și furtul modifică substanța socială în sensul că relațiile sociale sunt transformate în raporturi sociale, adică decuplări și cuplări între aceeași actori (fundamentate pe logica de moment a „forței”, ca și cum viața ar fi un joc de o singură rundă și nu de n runde), care se reiau ca și cum nimic nu s-ar fi întâmplat. Acest fapt va caracteriza chiar răscoala, ca acțiune socială, unde nici autoritățile și nici răsculații nu dețin ceea ce azi numi „planul b”.

Rezolvarea economică, și implicit socială, a chestiunii țăranesti este văzută de un boier tradițional, cum este Miron Iuga, prin implicarea statului în sprijinirea proprietarului de pământ, prin care să se obțină mărirea „plăcinții sociale”. Bănuim că ar fi vorba de obținerea de înlesniri

la împrumuturile din bănci, care ar fi permis modificarea învoielilor și, implicit, ușurarea poverii puse pe țăran. În același registru al supozițiilor, bănuim că bancherii nu ar fi fost de acord cu acest lucru pentru că interesul lor era ca acești boieri tradiționali, care își lucrau pământul, să falimenteze, iar moșiile lor să ajungă în posesia lor, pe care apoi să le arendeze. Considerând plauzibile coniecturile de mai sus, vom spune că năzuințele țăranilor de a avea pământ se loveau nu doar de interesele proprietarilor actuali, ci și de acelea ale proprietarilor posibili, în condițiile în care acești posibili proprietari dictau politica. Altfel spus, țăranii se găseau într-o clară opoziție cu cei care guvernau care erau, simultan jucători în jocul economic și arbitri ai lui, fapt care încalcă unul din principiile fundamentale ale liberalismului.

Această caracteristică a fenomenului economic are o dublă semnificație morală. Prima exprimă ruperea clară între axa economică și cea etică. Economia funcționa numai dacă viața țăranilor era continuu amenințată. În timp ce modernitatea înseamnă „incluziune” prin multiplicarea agenților participanți la viața economică, în regat lucrurile stau invers, adică ele stau în „excluziune”. Alături de diferențele semnificative în plan economic și social între lumea transilvană și cea de dincoace de Carpați, desconsiderarea țăranului ca fiind o persoană va reprezenta o temă majoră pentru societatea românească ce se naște prin Marea Unire, în ceea ce am putea numi armonizarea mentalităților, pe temeiul recunoașterii valorii vieții.



Ordinea socială și competența juridico-statală a dispo-
zitivului. Modernitatea de tip occidental funcționează po-

trivit principiului statuat în „*Despre Contractul social sau Principiile Dreptului Politic*” de către Rousseau: „*cel mai tare nu este niciodată destul de puternic încât să fie întotdeauna stăpânul, dacă nu-și transformă puterea în drept și nu schimbă ascultarea în datorie*” (18). Textul lui Rousseau este foarte clar: guvernarea nu poate exista doar prin elementul de legalitate, ea are nevoie de legitimitate, adică de acordul celui asupra căruia se exercită. Schimbarea ascultării în datorie se produce prin realizarea a două condiții. Prima, ca cel supus să fie subiect politic. A doua, implicită, ca acest subiect politic să aibă încredere în cel care guvernează, în sensul că angajamentele sale publice să reprezinte „fapte de discurs”, adică ajung să fie puse în practică. Despre acest ultim aspect vom reveni mai jos, când vom face analiza discursurilor.

Citim apoi în Hobbes: „*Înainte ca numele de „drept” sau „nedrept” să poată fi aplicate, trebuie să existe o putere coercitivă, care să-i oblige în mod egal pe oameni să-și îndeplinească convențiile, prin spaima în fața unei pedepse mai mari decât beneficiul așteptat prin încălcarea lor, și care să valideze acea proprietate pe care oamenii o dobândesc, prin contract reciproc, ca recompensă pentru abandonarea dreptului universal; iar o astfel de putere nu există înaintea întemeierii unei comunități civile*” (19).

Ca o autoritate să existe, în sensul modern al termenului, trebuie să existe în prealabil o comunitate civilă, acest fapt presupunând prezența unui contract constituțional între contractori aflați în poziție de libertate și egalitate, în care ambele părți, actori raționali care își cunosc clar interesele, văd beneficiile asumării lui, anume „*acea proprietate pe care oamenii o dobândesc prin contract reciproc*”. Or, acest lucru nu se întâmpla în spațiul nostru unde țărani

erau prinși în mecanismul învoielilor agricole care-i aducea în situația disperată a morții prin înfometare și prin urmare, ei nu erau nici liberi, nici în poziție de egalitate cu cealaltă parte, de vreme ce doar ei trăiau sub spectrul disperării. Vorbim deci de un „așa-zis contract constituțional”.

În consecință, proprietatea de care vorbește Hobbes și care ar apărea în urma contractului constituțional și care ar fi statul ce s-ar prezenta ca entitate autonomă ce apără interesele tuturor este o iluzie, căci în realitatea românească, „statul suntem tot noi”, adică cei ce dețin supremația în societate. Țăranii nu dețin statutul de cetățeni, adică de subiecți politici. „Excluziunea” economică face imposibilă „incluziunea” lor politică. În acest cadru, speranța că reprezentanții statului ar putea rezolva doleanțele țăranilor este o iluzie, de care aceștia își dau repede seama.

Ar fi sistemul de alegeri existent încă din partea a doua a secolului al XIX-lea acel mecanism de transformare a puterii în drept și a supunerii în ascultare? Transformarea ascultării în datorie este posibilă doar pentru beneficiarii votului cenșitar și nicidecum la nivelul întregii societăți. Votul cenșitar existent în 1907 fusese stabilit în 1864 și a durat până în noiembrie 1919, când s-a trecut la vot universal. Abia atunci se va consemna *„intrarea lui zôê în sfera polis-ului, politizarea vieții nude ca atare constituie evenimentul decisiv al modernității, care marchează o transformare radicală a categoriilor politico-filosofice ale gândirii clasice”* și vom putea vorbi de bioputere sau biopolitică, ca formă de guvernare (20).

Censul după avere era mare, iar corpul electoral era împărțit în colegii, după avere și proprietăți. Guvernarea reprezenta o fracțiune a populației și, prin urmare, gru-

purile ce alcătuiau societatea, în proporție copleșitoare nu dispuneau de o formă de reprezentare a intereselor lor în plan politic. Pe scurt, sistemul politic românesc de la acea vreme nu funcționa pe baza unui pilon important care este democrația. În România începutului de secol XX nu e vorba de inerenta „incompletitudine” a sistemului politic, ci de deplina „excludere” pe care se întemeia el.

Și apoi întrebarea: poți construi democrație cu o populație analfabetă? La recensământul din 1899 doar douăzeci și două la sută din populația de peste șapte ani din Vechiul Regat era știutoare de carte (21). Cercetările au arătat că, acolo unde au predominat latifundiile, știința de carte era în proporție mică. La ce ar folosi oameni alfabetizați, dacă ei nu dispun de o proprietate care să le permită să supraviețuiască și poate chiar mai mult, să se asocieze, fapt care i-ar obliga să citească contractele și să știe minima contabilitate necesară administrării? Modernizarea societății românești de la începutul secolului al XX-lea se produce în cadrul unui capitalism ce conține în interiorul său o puternică structură feudală, de vreme ce două cerințe fundamentale ale capitalismului enumerate de Max Weber, e vorba de „desprinderea întreprinderii de gospodărie, *desprindere ce domină întreaga viață economică din zilele noastre și, strâns legată de aceasta, contabilitatea rațională*” (22) nu se regăsesc la nouăzeci la sută din populația din mediul rural?

Această realitate este recunoscută chiar și de unii dintre proprietarii de pământ, e vorba de tânărul boier Grigore Iuga: „Mi se pare monstruos ca un om care trăiește și se îmbogățește din exploatarea țăranului să afirme totuși cu atâta insistență că țăranul e leneș. Dar chiar presupunând

că ar fi cum zici d-ta, imputarea sau ocară d-tale n-ar privi pe țăranul nostru, ci pe cei care l-au emancipat numai de formă și l-au lăsat, în fapt, mai încătușat ca pe vremea robiei. În loc să-i fi dat învățătură și educație cetățenească, a fost menținut cu silă în întunec. Nu ne-a trebuit țăran cetățean, ci țăran animal. Și acum, culmea batjocurii, îl mai și insultăm că e rău și trândav...”. Societatea românească nu era alcătuită din cetățeni, ea era dominată în mod copleșitor de prezența „țaranului-animal”.

În planul exercițiului puterii, lucrurile se prezintă sub forma oligarhiei, adică a unui grup care ocupă poziția cea mai înaltă în dimensiunea politică, care deține cea mai mare parte a bunăstării (dimensiunea economică) și care controlează și presa și, prin aceasta, sfera simbolică. Altfel spus, prestigiul, bunăstarea și puterea simbolică aparțin aceluiași grup. O societate definită prin oligarhie este una a distanței mari de putere între baza socială și cei de la vârful ei, pe scurt a unei puternice inegalități sociale. O societate caracterizată cu distanță mare de putere nu are nevoie, în actul de guvernare, de vreo legitimare din partea celor de la baza societății, susține Hofstede. Oamenii simt asta. „Legile sunt pentru noi, cei mici și umili... - zise învățătorul Dragoș, cu tristețe. Pentru încătușarea noastră...”. În acest cadru dominat de oligarhie, sistemul politic, producător de autoritate, nu reprezintă decât un mijloc prin care un grup social își impune voința asupra întregii societăți, acel grup fiind cel al deținătorilor de pământ. În plus, existența unei distanțe mari de putere oferă cheia în cazul oricărei crize sociale: cei de jos sunt automat învinuiți pentru orice disfuncționalitate a sistemului.

Mecanismul oligarhic se manifestă și la nivelul vieții cotidiene: „Acum câteva luni, Miron Iuga s-a plâns comandantului companiei, venit în inspecție și pofsit la

masă la conac, că jandarmii sunt slabi și șeful cam molcut și de aceea iar au început să se înmulțească răutățile țărănilor. Căpitanul, firește, a tăbărit asupra plutonierului, l-a făcut albie de porci și i-a pus în vedere că-l zvârle tocmai în fundul Dobrogei dacă va mai da motive de nemulțumire d-lui Iuga care așa și pe dincolo...”. Mare supărare i-a făcut boierul Miron Iuga învățătorul Dragoș care a îndrăznit să-i spună cum arată realitatea și pe care-l caracterizează, din acest motiv, ca fiind „slugă nerecunoscătoare”. Așa se face că la un moment dat „Iuga a cerut revizorului școlar să-i caute un om cu care să se poată înțelege și care să nu-i mai bage zânzanie între țărani, ca Ion Dragoș. Revizorul îl cunoaște, îl prețuiește și n-ar vrea să-l sacrifice; de aceea șovăie și mai încearcă să temporezeze, sperând ca bătrânul se va înmuia. Miron Iuga, însă, nu e o fire care să-și schimbe gândurile și când va observa tăragăneala revizorului, se va adresa chiar ministrului, prieten de-al lui, sau va pune pe cuscrul său, deputatul Gogu Ionescu, să-i măture pe amândoi”. Bătrânul boier nu se va liniști și va trimite jandarmii și astfel ajunge învățătorul la închisoare, doar pe baza unui denunț, dovadă că nu doar distanța de putere este mare, ci și că informația venită de jos este blocată în mod voit. Autoritarismul are o deficiență majoră, nu permite celui ce deține puterea de a dobândi capacitatea lăuntrică de a face față realității, adică a informațiilor care nu-i convin. De aceea prezența oricărei informații care nu este cea așteptată este resimțită ca o șubrezire a suportului interior al autorității, cel existent la nivelul persoanei.

Cum arată această oligarhie o vedem în câteva rânduri scrise de Caragiale : *„oligarhia care stăpânește țara românească Nu este o oligarhie măcar statornică, de tradiție istorică, de bravură, de obligațiuni morale, de nobilitate, ori de merite; este o oligarhie mutabilă, de perpetuă premeneală,*

accesibilă oricui prin nimereală, prin loterie, prin aventură. Îndrăzneală multă, lipsă de orice scrupuluri, renunțare la demnitate personală, la onoarea familiei, infamie chiar, dacă trebuie, și puținel noroc — și cariera strălucită e gata.” (23). Lipsa se respect a celor ce aparțin clasei dominante față de cei dominați, de care am făcut vorbire mai sus, își găsește reversul în lipsa de respect a celor guvernați față de cei ce îi guvernează, întrucât fundamentele morale ale dominației sunt nule.

Citim în Weber: *„Supunerea la o ordine este întotdeauna determinată de o varietate de interese și printr-un amestec de aderență la tradiție și credința în legalitate*” (24). Credința în legalitate nu înseamnă „credința în dreptatea legilor” ci, cum spune Derrida, apelând la Montaigne *„legile nu sunt drepte ca urmare a faptului că sunt legi. Nu pentru că sunt drepte ne supunem lor, ci pentru că au autoritate*” (25). Legile nu mai sunt acceptate la un moment dat nu pentru că ar fi nedrepte, ci pentru că autoritatea pe care ele o reprezintă s-a erodat.

Faptul vine să arate încă o dată de ce ordinea socială la începutul secolului al XX-lea se întemeiază doar pe tradiție, aceea a supunerii. Numai că tradiția în actul de supunere este furnizoare de suferință, și astfel, folosind limbajul lui Weber, vom spune că nu mai este considerat valid *„ceea ce a fost dintotdeauna”*, adică considerarea Autorității ca exprimând relația dintre Stăpân și Sclav (perspectiva hegeliană a autorității, cum o definește Kojève) care nu mai funcționează, întrucât Sclavul refuză supunerea, chiar cu prețul morții (26).

Tradiționala amenințare cu violența nu mai produce efectul scontat, fenomen pe care sociologii îl atribuie li-

mitelor puterii coercitive. La bază stă aceeași diluare a autorității. La ideea anchetei propuse de Miron Iuga pentru identificarea hoților „să-mi trimiteți încoace pe primar și pe șeful postului de jandarmi! De unde o fi să-mi găsească imediat hoții! Pe urmă o mai vorbi...Dar și pândarii tăi, faini bărbați, n-am ce zice! Întâi ei ar trebui bătuți până vor mărturisi cine-s hoții”, arendașul Cosma Buruiană, care venise la boier să i să plângă de furt, este de-a dreptul speriat de idee: „Vai de mine, cucoane Miroane, vreți să-mi dea foc să mă nenorocească de tot? Eu umblu cu dânșii cum umbli cu buba coaptă și vedeți ce am pățit. Darămite dacă i-aș lua cu răul! Să mă ferească Maica Precista...”. În același registru al disoluției autorității, bătaia nu mai putea provoca teamă, nu mai putea influența, ea era generatoare de consecințe nedorite chiar pentru cel care o înfăptuia.

Aflată în afara oricărui control exercitat de cei de jos, autoritatea nu este interesată de a produce „fapte de discurs”, întrucât ea nu este nevoită în a da socoteală în fața celor asupra cărora se exercită și nici nu trebuie să se justifice prin ceea ce Kojève, pe urmele lui Aristotel, numește *„Autoritatea prin Înțelepciune, Știință, posibilitatea de a prevedea, de a transcende prezentul imediat”* (27). În timp ce în țară tulburările își făceau apariția, în parlament se puse în discuție un proiect de lege pentru „scutirea de taxe a benzinei întrebuințate de automobile”. Acesta este „răspunsul” care ilustrează incapacitatea de a găsi o soluție la o problemă majoră și el dezvăluie absența, în formarea și în exercițiul elitei noastre, a unui moment istoric, cel al Iluminismului care ar fi pus în discuție, în interpretarea foucauldiană a textului lui Kant dedicat acestui moment al istoriei, faptul că *„oamenii caută să se doteze cu o conștiință politică care să fie de așa natură încât să evite, prin înșeși principiile ei, orice război ofensiv”* (28).

Este puțin probabil ca Rebreanu să nu fi citit analiza evenimentului pe care Caragiale o realizează în „1907 din primăvară până'n toamnă”, articol publicat prima dată în „Die Zeit” (Germania), și aprecierea pe care dramaturgul o face: „În adevăr, poate că nici într-un Stat, din Europa cel puțin, nu există atâta extravagantă deosebire între realitate și aparență, între ființă și mască...”. Caragiale ne reamintește ce s-a petrecut cu o jumătate de an înainte, anume faptul că acest tânăr regat și-a serbat „patruzeci de ani de domnie pacinică și glorioasă a înțeleptului său suveran; ca o încoronare a operei de progres săvârșit în acest timp, el a făcut o frumoasă expoziție jubiliară, care a repurtat atâta succes față de reprezentanții Europei civilizate. A fost un adevărat triumf al muncii și al păcii; Regele a avut de ce să fie mândru și fericit”. Răscoala este definită de dramaturg drept aproape un „crunt războiu civil” care a produs în Europa „emoțiune și uimire” și întrebarea nu este cum de s-a produs ea, ci „cum de n-a izbucnit acest enorm scandal public cu mult mai înainte”.



Rorty ne sugerează că există două semnificații ale noțiunii de dreptate: „o viață umană autocreată, autonomă” versus „efortul de a face instituțiile și practicile noastre mai drepte și mai puțin crude” (29). Romanul lui Rebreanu începe prin a arăta imposibilitatea existenței dreptății pentru țărani ca „viață umană autocreată, autonomă” și termină prin a sublinia cât de crude au fost instituțiile, înainte de răscoală și, mai ales, în reprimarea răscoalei. Remarcă învățătorul Dragoș: „De sute de ani așteptăm dreptatea, domnule, și nu mai vine. Poate că în realitate nici nu există. O fi numai un basm pentru oamenii necăjiți”.

Apariția conflictului social dintre țăranii și antreprenori și transformarea lui într-un conflict dintre țăranii și stat nu este un fapt întâmplător. În mod inevitabil, se intră astfel în tematica „suveranității”, iar de-aici și până la uciderea celui care atentează la suveranitate nu mai este decât un pas. Cum țăranii nu pot fi acuzați de ruperea contractului constituțional, pentru că în fapt ei nu sunt subiecți politici, lor le este rezervată „doar” postura de „inamici ai statului”, inamici care au statutul de „bestii” scăpate de sub control, „bestii” care nu au avut inițial nici dreptul la ritualul înmormântării.

Pe scurt, situația societății românești este, și ne folosim aici de un concept a lui Habermas, una a crizei sociale, când *„integrarea socială, adică baza de consens a structurilor normative este atât de lezată, încât societatea devine anomică”* (30). Consensul social nu se poate realiza, din rațiuni economice, din rațiuni sociale, din rațiuni umane. Dorința celor care trăiesc în zôê ține de ceea ce am putea numi „minimalizarea suferinței”, iar a celor care trăiesc în bios de „maximizarea fericirii”. Solidaritatea socială nu se poate realiza în cadrul acestei rupturi, căci ceea ce le lipsește unora din membrii elitei este absența sensibilității la suferința țăranului. *„Solidaritatea nu este descoperită prin reflecție, ci ea este creată. E creată prin creșterea sensibilității noastre față de anumite detalii ale durerii și suferinței altora, ale unor oameni ce nu ne sunt apropiați”* după cum susține Rorty (31).

La aceasta se adaugă și criza de integrare în sistem, de tip managerial, când există, cum spune Habermas *„mai puține posibilități de soluționare decât ar reclama menținerea stabilității sistemului”*. Soluția managerială, în forma în care exista statul la acea vreme, nu exista. Necesara reformă agrară impunea nu doar producerea unor noi

subiecți economici, nu doar rezolvarea chestiunii supraviețuirii unei mase uriașe de oameni, ci și nașterea unor subiecți politici care să susțină statul și pentru care și prin care acesta să funcționeze.



Chestiunea discursului. Foucault face o constatare: „la poezii greci din secolul al VI-lea, discursul adevărat - în sensul tare și valorizat - discursul adevărat care inspira respect și teroare, cel căruia trebuia să i te supui pentru că era atotputernic, era încă discursul pronunțat după un ritual impus, de către cineva în drept să o facă; era discursul care făcea dreptate și dădea fiecăruia partea sa; era discursul care, profetizând viitorul, nu doar anunța ce urma să se petreacă, ci și contribuia la realizarea acestui viitor, aducea cu sine adeziunea oamenilor și astfel se întrețesea cu destinul. Or, iată că un secol mai târziu adevărul cel mai înalt deja nu mai rezida în ceea ce era discursul și în ceea ce făcea el, ci în ceea ce spunea: venise vremea când adevărul se deplasa dinspre actul ritualizat, eficaș și just de enunțare, către raportul cu propria lui referință” (32).

Aceste două tipuri de discursuri se regăsesc în lumea politicului. La ședința care premerge anunțarea noului guvern, un ziarist remarcă: „noul guvern, dacă ar fi democrat și într-adevăr iubitor de țărani cum s-a lăudat în opoziție, ar putea acum să decreteze și exproprierea moșiilor sau măcar s-o anunțe, iar ăștia de jos, cât sunt de îngroziți de răscoala țăranilor, ar aplauda cu frenezie”, afirmație înțărîtă de un confrate: „eu am vorbit cu mulți deputați și senatori care declară că ei primesc orice reforme, oricât de radicale, chiar exproprierea, căci altfel nu mai este chip să se întoarcă la țară, nici după potolirea tulburărilor”.

Celălalt tip de discurs exprimă chiar ceea ce spune,

adică puterea fără limite, ilustrat de Rebreanu prin modul în care un director din Ministerul Domeniilor le vorbește țăranilor: „Ministerul n-are dreptul și calitatea să intervieve în tranzacțiile dintre vânzătorul unei proprietăți agricole și amatorii de a cumpăra, afară de anumite cazuri, prevăzute de lege, iar aici nu este cazul. V-ați învățat să umblați cu jalbe nedrepte în loc să vă învoiți cu boierii voștri și să fiți oameni de omenie. Ba acum, v-a mai intrat în cap să cereți și pământurile boierilor pe prețuri de batjocură ori chiar de pomană. Ați ajuns să nu vă mai cunoașteți lungul nasului... Potoliți-vă oameni buni, ascultați de boieri și munciți! Fiți harnici și nu vă luați după îndemnuri rele! Voi sunteți talpa țării, voi....”. Și cum țăranul Luca Talabă încercă să închege un dialog, respectivul funcționar replică: „Taci din gură, obraznicule! Să taci că imediat te trimit la poliție să-ți înmoaie oasele, nemernicule! ...Eu îmi sfarm pieptul și-mi pierd vremea să-i învăț și să-i luminez, iar el necuviincios!... (*Se reculese și continuă mai calm.*) Ați apucat pe căi rele, nenorociților! Nu vă mai mulțumiți cu ce v-a dat Dumnezeu și vă lăcomiți la averea altora! Duceți-vă acasă și vedeți de munca voastră cinstită care-i bogăția țării noastre iubite! Și dacă aveți poftă să cumpărați cu adevărat proprietatea cucoanei, rugați-o pe dumneaei și pe ceilalți boieri! Vorba dulce mult aduce, ați înțeles?”

Acest limbaj dublu ascunde o spaimă, anume că autoritatea nu mai este recunoscută și că nu se poate impune de la sine. Recurgerea la amenințarea cu violența consimnează sfârșitul autorității, după cum o indică Kojève: „*faptul că ești silit să faci uz de forță (violență) dovedește că nu există Autoritate*” (33). Precum arendașii și boierii, și acest reprezentant al statului descoperă că țăranul nu mai este un lucru, așa cum îl considera în fapt, adică un obiect

al dorinței sale, ci că este o persoană, care are propriile sale trebuințe. Cităm din același Ricoeur: „*opoziția dintre persoană și lucru este existențială pentru că este etică, și nu invers*”. Cu alte cuvinte, raportarea la țăran ar fi trebuit să fie ca scop și nu ca mijloc și nefiind astfel, legătura socială este marcată de absența eticului. Din această perspectivă, putem citi „Răscoala” drept o acțiune socială radicală de considerare a țăranilor ca fiind „persoane”, o acțiune inițiată chiar de cei în cauză, împotriva unui aranjament juridico-politic care le anula acest drept.

Același limbaj dublu care va face istorie în spațiul nostru politic îl regăsim și la avocatul Baloleanu, de altfel deținător de pământ („Problema țărănească nu se poate rezolva fără sacrificii din partea celor care stăpânesc pământul”) și care va justifica apoi, în calitate de prefect represiunea: „legal și drept este orice contribuție la menținerea și întărirea statului!”. Nu întâmplător Titu Herdelea îl consideră un farsor care „caută să justifice mai dinainte uciderea acelorași țărani dacă nu se vor mulțumi cu reformele în care nici pomeneală nu mai este de împărțirea pământurilor”, în timp ce cel în cauză se victimizează: „vă închipuiți ce-ar fi pentru sufletul meu dacă ar trebui să ordon o represiune sângeroasă”.

De fapt, lucrurile chiar așa s-au întâmplat. Celebrul tablou al lui Octav Băncilă „1907” a pornit, și-l cităm aici pe criticul de artă Petru Comarnescu, tocmai de la un caz real, „[...] o grămadă de țărani, încercuită într-o vale, și bombardată mișelește de artileria de după dealuri” (34).

Tot de discursul dominant ține și o altă definiție dată țăranului, dedusă din situația în care acesta apărea ca „terrorist” și potrivit căreia el este, în esență un duplicitar, o persoană imorală. Toți cei implicați în represiune „își dădură multă silință să explice tânărului ardelean că țăranul

îndeobște e așa de ticălos și de încăpățânat în răutăți că numai forța brută poate să-l înfrâneze de la crimele cele mai oribile”. Aceste două teme, a legalismului, pe de o parte, și a imoralității țăranului, pe de altă parte, se completează și se susțin reciproc în fundamentarea dreptului la folosirea violenței împotriva lui, adică să întemeieze cât de cât autoritatea, dar care nederivând din noțiunea de „Justiție” sau „echitate”, nu este decât o pseudoautoritate, cum definește Kojève acest fapt politic, *„în realitate nefiind altceva decât forța (mai mult sau mai puțin «brută»)”* (35).

În raport cu această realitate a limbajului definit prin relația dominator-dominat, Rebreanu inserează în roman discursul celui ce poate fi liber, adică al oprimatului și pe cel al minoritarului.

Când țăranii discută situația agricolă cu bătrânul arendaș, colonelul de armată Ștefănescu, lucrurile sunt spuse direct, de o parte și alta. Analiza conversațională surprinde două perspective conflictuale. Prima perspectivă, a țăranilor, pentru care ce a fost „drept” nu mai are valoare, pentru că acest „drept” se întemeiază pe exploatare: „vrem să vedem și noi cum o mai fi și altfel, că ce a fost am văzut și n-a fost bine”. Cealaltă perspectivă, a colonelului, fundamentează noțiunea de drept pe temeiul comportamentului corect dovedit în cadrul regulilor sociale prestabilite anterior: „eu nu v-am bătut, nu v-am înșelat, nu v-am năpăstuit, v-am ajutat, v-am ocrotit, v-am învățat. Acu puteți să-mi trageți cu parul. Așa-i?”. Dialogul s-a încheiat când unul dintre țărani a concluzionat: „De!”.

Semnificația acestei interjecții exprimă simultan o acceptare și o respingere în același timp, tot ce spusese colonelul era adevărat în structura de relații care au existat, dar nu mai are validitate, în condițiile în care această

structură ar urma să se schimbe. Cicourel numește asta sensul retrospectiv-prospectiv al discursului: „*expresiile vagi, ambigue sau trunchiate sunt identificate de actori care le conferă semnificații contextuale și transcontextuale, grație caracterului retrospectiv-prospectiv al evenimentelor pe care aceste expresii le descriu. Enunțurile prezente ale faptelor descrise, ce comportă nuanțe ambigue sau previzibile, pot fi examinate prospectiv de locutor-auditor în sensul viitorului potențial, presupunând, astfel, că completitudinea semnificațiilor și a intențiilor prezente se va manifesta mai târziu*” (36).

În cadrul discursului minoritarului, am menționa, pentru început, pe acela al ardeleanului Titu Herdelea, căruia i se deschid ușile pentru că poartă însemnele idealului național, pentru că nu are interese în situație, fiind deopotrivă în interior și în afară, liber și oprimat, străin și „de-al nostru”. El are inocența să vadă ceea ce se vede și să-l întrebe pe boierul Grigore Iuga ceea ce nu se vede: „mi-ai arătat atâtea moșii boierești, moșii peste moșii, mari și frumoase. Dar pământurile oamenilor unde sunt?”. Tot în calitatea sa de ardelean, are curajul se denunțe lipsa fundamentelor morale ale represiunii și să-l înfrunte pe maiorul Tănăsescu pe temeiul sălbăticiiei de care dă dovadă acesta.

Îl avem, apoi, pe muncitorul Mișu care, având convingeri comuniste, are curajul de a vorbi despre nedreptatea de clasă: „în alte părți oamenii se luptă împotriva ei, se agită, țipă, pe când noi o privim ca o stare normală”.

În sfârșit, în al treilea caz intră evreii. Mendelson, fiul cizmarului din Buzești îl întreabă pe Titu Herdelea: „ce zici de răscoale? Ce? Văzuși surpriza ciocoilor? Dumnealor credeau că s-a găsit țapul ispășitor: jidanii sunt vinovați că ciocoi exploatează țăranii! Știi, la noi, întotdeauna jidanii sunt pricina tuturor relelor. Ei, dar țăranii s-au întors îm-

potriva ciocoilor și acum, nu mai sunt buni țărani. Acum scoate armate, ucide-i, spânzură-i!” căci, spune el, „dreptatea nu costă nimic și de aceea nu are circulație în comerț”.

În mod similar vede lucrurile și Roșu, și el evreu, secretarul de redacție al ziarului guvernamental: „asta este mentalitatea care duce țara de răpă, huliganismul ăsta care vede în ovrei cauza tuturor relelor... Eu aș admite totuși chiar barbaria contra ovreilor dacă mi-ai garanta că prin ea se evită răul cel mare care e pe drum? Poți însă d-ta să garantezi unde se oprește operația asupra perciunilor? Ești sigur că mâine sau poimâine țărani nu vor continua operația prin bărbile boierilor și arendașilor creștini?”.

Înțeleptul pe care Rebreanu îl plăsmuiește în această lume este acest secretar de redacție care înțelege mecanismul socio-economic care-l îngenunchează pe țaran, în care recunoaște și prezența arendașului evreu și a cărui dramă stă în poziția conflictuală în care se găsește, între a fi o persoană care are conștiință și caută adevărul și rolul său social, prin care trebuie să-și câștige existența, ca ziarist la publicația guvernului. Iar într-un climat în care antisemitismul își face loc, ca formulă de a obtura aducerea la cunoștință a logicii sociale, a fi evreu nu este un lucru de invidiat, cu atât este mai riscant pentru un evreu în a spune în public ceea ce gândește cu adevărat.

Ar trebui poate să ne punem o întrebare, dacă nu cumva asistăm în cadrul societății noastre la ceea ce s-a întâmplat în spațiul occidental la finalul secolului trecut, anume la reînvierea ideii războiului, o prezență frecventă în Evul Mediu, reînviere care apare acum, cum spune Foucault, sub cele două forme ale sale, războiul între clase și războiul între rase (37) și legat de ele nașterea, a ceea ce gânditorul francez numește „contraistoria”, această istorie care este acum legată de „o percepție și de o repartitie binară a

societății și a oamenilor: pe de o parte unii, de partea cealaltă, ceilalți, cei nedrepti și cei drepti și cei care le sunt aserviți, bogații și săracii [...]” (38), de unde și prezența temei „trebuie să salvăm societatea” în discursul politic.



Componentele psihologice ale dispozitivului. Miron Iuga este interesat să cumpere moșia deținută de Nadina și în tatonările sale descoperea că „șireată și abilă, Nadina îi aluneca mereu printre degete ca argintul viu”. Asta îi permitea fostei sale nurori să se rupă de orice angajament familial și să aibă libertatea în alegeri, adică obținerea celui mai bun preț. Abilitatea ei în negocieri este susținută prin ceea ce astăzi am numi tulburare narcisică de personalitate (TNP), care înseamnă „*persistența sentimentelor exagerate de importanță de sine, o nevoie excesivă de admirație și o lipsă de empatie față de alte persoane. Persoanele cu TNP deseori petrec mult timp gândindu-se la obținerea de putere și succes, ori la propria înfățișare. De regulă, ele profită de oamenii din jurul lor*” (39).

Există, apoi, o frustrare la nivelul proprietarilor de pământ care își lucrează pământul, așa cum o exprimă boierul Miron Iuga, aflat în vizită la București - „aici oamenii știu că trăiesc bine! murmură Miron disprețuitor. Încotro te întorci, numai îndemnuri la veselie și desfrâu. Ce le pasă! Noi muncim ca să poată ei să benchetuiască!” - și ea ține de comparația între viața pe care o duce și viața pe care o vede în capitala țării, în aceeași lume definită prin *bios*.

Frustrarea majoră este însă aceea care marchează sufletul țăranilor și care se produce, în termenii lui Ted Gurr,

când există o capacitate scăzută în a satisface așteptări stabile (40), în categoria acestora intrând simpla nevoie de supraviețuire: „dacă muncim toți, cu nevastă și copii, din primăvară până-n iarnă și nu ne iese nici să ne ținem zilele?”. Această frustrare ține de lumea lui zôê și ea anunță starea de disperare, pe care se inserează ideea morții.

Răscoala reprezintă expresia acestei disperări ce înglobează resentimente și răzbunare. Amândouă fac sinteza dintre lumea psihică interioară cu manifestarea publică și explicită în lumea exterioară (41). Cităm din Max Scheler: „*cel mai important punct de plecare în constituirea resentimentului este impulsul răzbunării*” (42). Răzbunarea este, de fapt, defulare în masă și ea se asociază cu plăcerea. Dominanța biologică a faptului este demonstrată în cercetările de specialitate (43).

Resentimentul nu este doar în legătura cu propria persoană, el se poate naște pe un anumit fond și când o persoană din anturajul tău suferă o nedreptate. Acesta este cazul povestit de Rebreanu, al abuzării Gherghinei, fata logofătului Chirilă Păun de către Aristide, fiul lui Platamonu. Dincolo de imoralitatea faptului și consecințele sale (Gherghina rămâne gravidă și planurile ei și ale celui care o iubește sunt aruncate în aer), rămâne aprecierea generală a situației fără ieșire, de altfel, descrisă de Dragoș, învățătorul satului: „Nu e fată sau femeie tânără de care să nu se lege javra asta grecească! Tatăl despoaie pe bărbați și băiatul pe femei!”. Cum vestea s-a dus în întregul sat, este cât se poate de firesc ca resentimentul să-i cuprindă pe oameni, inclusiv pe boierul Miron Iuga: „Iacă, de porcării d-astea se țin dumnealor și pe urmă ne mirăm că țărani murmură și se frământă!”.



Comportamentele colective. Pe acest fundament al resentimentelor de natură socială și morală apare răscoala, apariția unei mulțimi active, în definiția lui Goodman aceasta fiind o adunare agitată și emoțională de indivizi care deseori „își revarsă emoția prin acțiune violentă și distructivă”, acționând asupra a ceva considerat „rău” (44). Masele de țărani sunt mânate de fantasme de grup. Este exact situația descrisă de Anghelina, când povestește cum s-a întâlnit pe uliță, lângă biserică, cu doi călăreți pe cai albi, iar unul dintre ei i-a spus: „Văd că ești necăjită rău, dar n-ai nici o grijă că noi aducem veste mare, că pe noi ne-a trimis Vodă să dăm de știre oamenilor că toate moșiile sunt ale lor de-acum înainte și să se apuce de îndată să le împartă, după dreptate, iar pe boieri și pe arendași să-i alunge și să le ardă conacele și curțile și toate acareturile ca nu cumva să se mai întoarcă înapoi!”.

În cadrul masei există un mecanism circular, pe de o parte dorința îi adună pe țărani, pe de altă parte, odată adunați, ei produc dorințe, cum o spun Deleuze și Guattari: „după cum mașinile dezirante sunt surprinse în marile mase gregare pe care le formează sau după cum sunt raportate la forțele elementare ale dorinței care le formează” (45). Masa aduce cu sine anularea diferenței, nici măcar diferența sexuală nu mai contează. Canetti observă că „la modul ideal, acolo sunt toți egali. Nu mai contează nici o diferență, nici măcar între sexe. Oricine te-ar înghesui, este ca și cum ai fi tot tu. Îl simți pe celălalt la fel cum te simți pe tine. Totul se petrece atunci deodată ca și cum ar fi vorba de interiorul unuia și aceluiași trup” (46).

Dacă ne-am plasa într-o perspectivă sociologică speculativă am putea găsi în romanul lui Liviu Rebreanu toate cele șase caracteristici pe care le folosește Smelser prin a caracteriza o mișcare socială, anume faptul că *„organizarea societății poate facilita emergența unor interese conflictuale”* și că în cadrul ei se produce apariția unei încordări structurale *„prin care definim existența unei tensiuni sau contradicții în cadrul societății”, iar „aceste încordări structurale generează percepția că conflictul de interese există”,* că se observă existența unei încrederi generalizate, în sensul că *„pentru ca un comportament colectiv să se producă trebuie să existe o viziune împărtășită asupra realității ce definește acțiunea socială și servește în orientarea comportamentului”,* că este necesară apariția unui factor de precipitare, a unui eveniment (unul din capitolele romanului are, de altfel, titlul „Scânteia”) care produce o mobilizare a participanților pentru acțiune și, în sfârșit, felul în care răspund instituțiile de coerciție ale statului: *„modul în care operează controlul social poate fi semnificativ în determinarea dacă factorii precedenți vor sfârși într-un comportament colectiv”* (47), și aici am putea include dezarmarea jandarmilor de către țărani, dar și frica autorităților ca nu carecumva soldații să fraternizeze cu răsculații.

Mizele comportamentului colectiv s-au schimbat, de la modificarea învoielilor agricole la dorința de a putea cumpăra pământ atunci când acesta este scos la vânzare, urmate de luarea pământului prin cedarea lui de către proprietari și culminând cu simpla însușire a lui. Această radicalizare este răspunsul la două tipuri de inegalități ce definesc societatea românească de la începutul secolului al XX-lea, unul al drepturilor și celălalt, al șanselor.

„Răscoala” descrie o situație de formare și dezvoltare a

comportamentelor colective de tip „dezinhibare”, o „dezinhibare” care consemnează ieșirea din dominația de tip tradițional. Acestea se exprimă printr-o sumedenie de întâmplări care poartă în sine aceeași rațiune, cea de „contingență radicală”, a ocaziei care nu trebuie pierdută.

Expresia materială și simbolică a dezinhibării este focul. Arderea „frumosului” și a bogăției exprimă schimbarea condiției țăranului din „bestie” în om. Arderea conacelor îl aduce pe „fostul om”, antreprenorul, în stare de animal înfricoșat și hăituit de foc. „Puterea suveranității”, cea pe care se baza capacitatea trupului controlorului de a se deplasa în spațiu, dispare în arderea focului. Când țăranii dau foc la recolte, anunță noua stare a sufletului lor. Iar când pun foc la conace, ei încearcă să anuleze dreptul moșierilor și al arendașilor la un loc în spațiul rural. Sau cum spune răzvrătitul Matei Dulmanu: „numai focul curăță păcatele!”. Purificarea locului înseamnă, de fapt, distrugerea vechii relații „terorist-ostatic” și consemnarea, astfel, a unei schimbări radicale a jocului social.

Ar fi o eroare să atribuim violența răsculaților unor cauze ce țin de ființa țăranului, așa cum o fac reprezentanții statului implicați în represiune și proprietarii de pământ și arendașii. Știm de la Simmel că *„atunci când masele largi de oameni sunt activate de mișcări politice, sociale sau religioase, ele sunt fără milă de radicale, iar elementele extreme le copleșesc pe cele moderate”* (48), iar rațiunea acestei situații stă în faptul că masele *„sunt întotdeauna animate și ghidate numai de idei simple”*, căci doar ideile simple, ce sunt intolerante și radicale, pot influența elementele divergente ce constituie o masă.



Despre dragoste și sexualitate. Chestiunea relației dintre nevoia de pământ și problema dragostei și a sexualității este abordată de Rebreanu în romanul „Ion”. Ea nu putea lipsi aici și apare sub tema cuplajului dintre trup și suflet, cuplaj pe care îl găsim atât la nivelul țăranului, cât și la acela al elitei.

Relația dintre suflet și trup are legătură cu diada dragoste-familie. Absența proprietății și implicit, absența autonomiei, îi conduc pe tineri să intre într-un joc strategic, implicând mari dileme existențiale, un joc preponderent al raționalității, jucat de fată, ce avea drept miză creșterea siguranței și unul al afectivității, însușit de băiat. Tânăra avea de ales între două variante. Prima variantă era aceea ca ea să se căsătorească în momentul când controla situația, adică înainte de plecarea băiatului în armată, expunându-se însă unui risc, anume ca el să pățească ceva în stagiul militar și atunci tot greul rămânea pe umerii ei, asta însemnând pericolul de a fi trimisă la casa strămoșească, îngreunând lucrurile acolo. Or, căsătoria fetei și locuirea în casa băiatului făceau parte din strategia părinților de a-și ușura traiul, adică îmbunătățea șansele celor rămași în familie la supraviețuire.

A doua variantă a tinerei era să aștepte întoarcerea băiatului din armată, dar atunci se expunea riscului de a pierde din monopolul seducției, pentru că proaspătul eliberat și maturizat putea face o altă alegere.

Băiatul era mai degrabă tentat să se căsătorească, mânat de „dorință” („gurița ei fierbinte care-i făgăduia bucuriile”), atitudine care îl ducea într-o poziție mai slabă în

raport cu fata. A doua posibilitate era să amâne căsătoria după sosirea din armată, dar exista riscul ca, plecând să-și satisfacă stagiul militar, să ajungă să fie uitat, „ori să-l îndrăgească pe altul” și astfel, dorința să nu i se împlinească. „Logica” afectivă se împletește strâns cu raționalitatea vieții sociale. Dorința intră într-un angrenaj social care o condiționează.

La celălalt pol social, discutăm despre triada dorință-plăcere-erotism, care nu mai aparține în exclusivitate lumii masculine, iar personajul care ilustrează tema este Nadina, „femeia-urbană”. Vestitor al unui anumit viitor, acela al autonomiei capitalului, al transformării producătorului în consumator, al deteritorializării, al mișcării, de unde nevoia de automobil, simbol al prestigiului („mâine-poimâine, când și bărbierii vor avea automobilul la ușa frizeriei, n-are să mă mai intereseze) și al aventurii („azi însă un Benz solid și elegant poate să-ți dea frisoane!”, spune personajul) și de părăsire a locului, a familiei, a casei, a țării, Nadina este întruchiparea dorinței pure, în expansiune, care neglijează orice angrenaj social, făcându-l inutil. Ea caută extazul, iar extazul, spune Baudrillard, este *„calitatea oricărui corp care se rotește în jurul propriului sine până la pierderea sensului și care strălucește apoi în forma sa pură și vidă”* (49).

Frumusețea ei primea în permanență adevăruri din partea bărbaților, de genul celor gândite de Titu Herdelea: „I se părea tot frumoasă, dar de o frumusețe care îl uluia și-l cutremura”. Nadinei i se părea firesc și obligatoriu să fie iubită. „Așa a fost obișnuită de totdeauna, începând cu tatăl ei care a idolatrizat-o și chiar azi se înviează când o vede. În fond, nu avea sentimente de dragoste decât pentru sine însăși. Nu-și refuza nimic, socotind că i se datorează tot. Nici măcar plăcerile nu le putea gusta în bucuria inimii

sau spre a-și satisface o tentație, ci pentru că îi apăreau ca atributele firești ale frumuseții ei. Niciodată n-a înșelat pe Grigore dintr-o pornire de pasiune, întocmai precum nu fuma de dragul tutunului. Se simțea obligată să facă tot ce este susceptibil să o ridice deasupra altor femei, ca o statuie divină. Se contempla în oglindă îndelung, goală din cap până-n picioare, și se minuna cum s-au putut îmbina atâtea forme și linii superbe într-un singur corp. Umbla goală prin apartamentul ei toată dimineața ca să se poată admira în voie”. Sfera privată nu este nici mai mult, nici mai puțin decât „*scena pe care se joacă o dramaturgie a subiectului înconjurat de obiecte ca imagine a lui*” (50).

Rebreanu descrie aici o situație, aceea a trupului golit, a „corpului fără organe” (sintagma deleuziană ce exprimă acea realitate pe care se înscrie producerea de consum și mașinile de dorință), care își este suficient sieși, trup gol care, privit în oglindă, este furnizor de confirmări, este aici și este și dincolo, multiplicat în adevărul său. Imaginarul profund al oglinzii (expresia aparține lui Baudrillard) devenit structura de verosimilitate a trupului!

A doua structură de verosimilitate pe care Nadina și-o procură este fotografia, cea care îl va înfuria pe Petre Petre, în scena care urmează violului și care-l va determina pe acesta să purceadă la incendierea imobilului, într-un efort de salvare, prin memorie, a unicității trăirilor sale. Or, fotografia anunță tocmai opusul: „prăvălită, trei sferuri goală, pe o blană de urs, cu brațul răzimat pe capul fiarei, sânii ei mici păreau încremeniți într-un spasm voluptuos, iar șoldurile-i calde se alintau cu îndemnuri în vreme ce întreaga-i făptură surâdea cu o candoare virginală și prefăcută”. Impudicitatea făcută publică, dizolvând zidul

dintre interior și exterior, dovada că nu mai există secret, eternizată prin fotografie, multiplicabilă, anunțând marea dezvoltare a vulgarității ce va să vină, așa cum o definește Simmel, ca repetare a unui comportament ce este valoros prin unicitate și care se degradează prin repetiție, toate ținând de același asamblaj mașinic, al capitalului financiar, al consumului, al mașinii dorință-plăcere, al spațiului care poate fi repede ocupat, grație automobilului, expresia unui trup exacerbat în căutare de aventură, în sensul dat de același Simmel, ca trăire pură, fără finalitate, căutarea de a ieși cu orice preț din cotidian.

Simmel vede în „aventură” *„o insulă în marea vieții, care își stabilește singură începutul și sfârșitul, după propriile legi de creație și nu ca o parte a unui continent, conform lumii acesteia sau lumii celeilalte”, ei îi lipsește „acea întrepătrundere cu părțile învecinate ale vieții, devenind astfel un întreg”* (51). Și gânditorul german continuă: *„noi ne însușim universul și, ceea ce este extrem de evident—acest lucru se datorează faptului că dobândim toate darurile lui prin muncă. Munca are, se poate spune, o legătură organică cu universul, ea îi cultivă continuu materiile și energiile în vederea obținerii unui randament maxim în slujba speciei umane, în timp ce în aventură avem o legătură neorganică cu universul; ea aduce cu sine actul cuceritor, folosirea rapidă a șanseii, indiferent dacă prin aceasta obținem o secvență armonioasă sau nearmonioasă în raport cu noi, sau cu universul, sau cu relația dintre ele”* (52).

Nadina nu putea aprecia munca pentru că ea nu avea o legătură organică cu universul, ea aparținea aventurii, adică a unei legături neorganice cu acesta. Aventurierul nu ține cont, în acțiunea sa, de consecințele acesteia. Nerăbdarea ei o conduce la pierderea simțului realității în tot ce îi definește acțiunile. Când fratele o povățuiește să

nu meargă la moșie pentru că e pur și simplu o nebunie, Nadina ripostează: „tocmai fiindcă este o nebunie, mă ispitește!”, ea dorind neapărat să vândă moșia, căci „apărându-i, astfel, o aventură, plecarea la țară o pasiona”.

Dar fotografia Nadinei aduce în discuție și un alt element, cel al vânătorii, „pe o blană de urs, cu brațul răzimat pe capul fiarei”, ursul omorât și femeia-dorință, ținte ale aceleiași obsesii, sau, cum o enunță Marx, *„femeie ca pradă și slujitoare a voluptății colective”*, în care își găsește *„expresia infinita degradare în care omul există pentru sine însuși”*. Vânătoarea ține de primele momente ale diviziunii muncii, iar vânătoarea întreține cu erotismul o relație ascunsă. Dezinhibarea este prezentă în fotografie doar ca un fapt singular, anunțându-și însă forța, a fenomenalei dezinhibări erotice-industriale-comerciale ce va să vină, întemeiată pe relația sexuală și pe siluirea naturii de către om.

Uciderea eroinei este precedată de viol, calea spre taina pe care o deține animalul din noi, violul ca suspendare a distanțelor sociale, ca formă de posesie a trupului care „scapă”, ca loc marcat acum de purtătorii însemnelor „dezinhibării”, ca dovadă a schimbării raportului terorist-ostatic. Prin viol își face apariția adevărul. Abia acum Nadina își dă seama că este la granița dintre a trăi sau a muri. Acum ajunge să simtă „numai o scârbă infinită de corpul pe care și-l adorase”, când de spaima că ar putea fi ucisă de țărani „trecând pe lângă oglindă, își aruncă ochii fără să vrea și se înfioră văzând o figură străină parcă”! În acel moment, în vecinătatea morții, Nadina ia act că există un sine, la modul în care îl definește George Herbert Mead: *„Sinele este fundamentat pe abilitatea de a se lua pe sine ca obiect”* (53).

În esență, violența, în dubla sa partitură, a „terroristului” asupra „ostaticului” și a „ostaticului” asupra „terroristului” („să le mai fie frică și de noi”, spune un țăran) este punctul de contact între cele două sublumi și modul în care ele interacționează, singura formă în care fiecare parte încearcă să acceadă la „realitatea” celeilalte părți, negând-o, printr-un mecanism de transgresiune a limitei și care ajunge la limita limitei, la moarte.

Această construcție socială ne permite să înțelegem de ce empatia absentează din această realitate și ne folosim de punctul de vedere al lui Heidegger, anume că empatia solicită, pentru a exista, „*faptul-de-a-fi-laolaltă*”. Acest *fapt-de-a-fi-laolaltă* „*face cu puțință și constituie în general faptul-de-a-fi raportat la ceilalți*” (54). *Faptul-de-a-fi-laolaltă* face posibilă atât existența empatiei, cât și *faptul-de-a-se-cunoaște* și astfel se ajunge la „*preocuparea de ordinul griji-pentru-celălalt*”. Or, când avem o societate alcătuită din două sublumi, una a lui *bios* și *cealaltă* a lui *zôê*, care nu sunt „împreună”, empatia și preocuparea pentru celălalt nu au cum să apară.



Epilog. Învățăm din cartea de istorie că modernizarea societății românești este una liberală. Pentru a vedea cât de liberală este această modernizare, vom compara realitatea cu ceea ce Max Weber numește „tipul ideal”, anume o construcție abstractă: „*«ideea» de organizare modernă, istoricește determinată, a societății bazate pe circulația mărfurilor*” (55), construcție care nu se regăsește nicăieri în realitatea empirică, în puritatea ei conceptuală, sensul noțiunii de „ideal” nefiind legat de vreun „*rezultat dezirabil al devenirii*”, ci este pur logic.

Dacă vom introduce în construcția tipului ideal al mo-

dernităţii noţiunea hobbesiană de „siguranţă”, stare pe care o produce realizarea contractului constituţional dintre actorii sociali şi care ar defini starea de societate, descoperim, comparând această trăsătură cu realitatea vie, că lucrurile stau complet invers, anume că tocmai în societate ţăranul român îşi vede ameninţată existenţa.

Dacă privim lucrurile din perspectiva lui Locke, vom spune că una din caracteristicile tipului ideal care defineşte starea de societate, în comparaţie cu starea de natură, ar fi obţinerea consimţământul din partea actorilor sociali, consimţământ dat în deplină libertate şi care nu ar permite ca relaţia socială să se definească prin violenţă. Afirmă Locke: „*cel care încearcă a lua alt om în puterea sa absolută se pune el însuşi într-o stare de război cu cel atacat, acest act reprezentând declararea unei intenţii la adresa vieţii acestuia*” (56), căci, zice în continuare gânditorul englez, „*am motive să cred în legătură cu cel care mă ia în primire fără consimţământul meu, că atunci când voi fi în posesia sa, mă va folosi după plac şi, de asemenea, mă va distruge în urma unui capriciu; căci nimeni nu poate dori să mă aibă sub puterea sa absolută decât dacă mă obligă prin forţă, ceea ce este împotriva dreptului meu la libertate, adică mă face sclav*”.

Situaţia socială pe care Liviu Rebreanu o descrie este una a violenţei exercitate de o parte asupra celeilalte părţi. Ţăranul era pus în situaţia să-şi dea consimţământul în cadrul învoielilor agricole, întrucât el nu avea alternative, nu putea nici protesta şi nici părăsi condiţia în care era adus, cu alte cuvinte, nici vorbă de libertate. Prin urmare, în fondul lucrurilor, modernizarea societăţii româneşti se producea în cadrul unei stări de natură şi nicidecum prin schimbarea ei, dovadă fiind faptul că libertatea în consimţământ nu exista.

În plus, dacă analizăm modul în care se exercită guvernarea, vom găsi, citind lucrurile în aceeași perspectivă a lui Locke, că nici din acest punct de vedere starea de natură nu este depășită: „aș vrea să știu prin ce este mai bună decât starea naturală și ce fel de cârmuire este aceea în care un om comandă o mulțime, având dreptul să fie judecător în propriul caz și putând face supușilor ce-i place lui, fără ca aceștia să aibă cea mai mică libertate de a-i interoga sau controla pe cei care fac ceea ce lui îi face plăcere?” (57). Or, la vremea respectivă, cei care dețineau puterea politică erau în același timp și „jucători” și „judecători”.

Plasându-se când pe o poziție sau alta, politicienii își schimbă fără nicio dificultate punctul de vedere. Când incidentele au început să apară, partidul de opoziție declamă că guvernul și primul ministru sunt preocupați de a găsi mijloace de „a extermina pe țăranii noștri, pe aceia care sunt talpa, tăria, ființa țării întregi”, iar singurul drept care e mai presus de orice este „dreptul țăranilor de a trăi în țara lor, de a fi ocrotiți contra venalității unei administrații corupte, de a fi sprijiniți în lupta pentru recucerirea pământului lor strămoșesc din mâinile murdare ale exploataților fără milă”.

Ajunși la putere, aceiași politicieni nu mai vorbesc despre „lupta sfântă a țăranilor”, ci despre „tulburătorii ordinei publice împotriva cărora trebuiesc mijloace energice de represiune”. Iar la ședința care va consemna schimbarea guvernului, „manifestațiile de entuziasm continuau, susținute viguros de publicul spectator, deoarece, după îmbrățișarea șefilor, membrii noului guvern s-au coborât să strângă mâinile membrilor vechiului guvern și altor fruntași, fiecare acoladă fiind pecetluită cu urale și aplauze cu atât mai prelungite cu cât cei ce își împreunau emoțiile împăcării fuseseră până ieri cei mai vajnici dușmani, ocă-

rându-se și înjurându-se fără cruțare”.

Adevărul la nivel politic ține, după cum se vede, de poziția pe care o ocupi în cadrul guvernării, dacă ești la putere sau dacă ești în opoziție. Asta înseamnă că, pe aceeași temă, una se susține când ești în opoziție și opusul când ești la putere. Nu adevărul definește acțiunea politică, ci acțiunea politică definește care este adevărul.

Or, dacă lucrurile stau astfel, inducerea fricii și pedepsirea celor care nu acceptă adevărul enunțat de putere intră în practica curentă a vieții cotidiene. Consecința? Protestul nu poate fi făcut public și, cum spune personajul Mișu, unul din săracii întâlniți de Titu Herdelea, „măcar dreptul de a ne tângui între noi să ni-l păstrăm”. În felul acesta, un anume tip de informații circulă în spațiul public și cu totul altul în spațiul privat. Cerința expusă de Rousseau, și amintită mai sus, „să transformi supunerea în datorie”, adică într-o chestiune de conștiință - și care face din persoana umană un subiect politic și care se asociază cu transformarea guvernării în drept și pe care se sprijină aceasta din urmă - este anulată.

Relația este enunțată, de altfel, de Foucault: *„faptul de a spune adevărul (le dire-vrai), obligația și posibilitatea de a spune adevărul în cadrul procedurilor de guvernare pot să evidențieze felul în care individul se constituie ca subiect în raport cu sine și în raport cu ceilalți”* (58). Prin urmare, putem concluziona că întregul eșafodaj instituțional descris de Liviu Rebreanu în „Răscoala” nu se sprijină pe un individ constituit ca subiect în raport cu sine și cu ceilalți. Celor care trăiesc în zôê li se refuză dreptul de a spune în public ceea ce gândesc cu adevărat.

Există și un alt aspect ce merită a fi reliefat și care ține de esența guvernării din epocă, în care statul este captiv unui grup de interese, nefiind nicidecum victimă a aces-

tuia din urmă (funcționarii de stat fiind profitori ai acestor împrejurări) și care conduce la situația în care atât proprietatea cât și autoritatea ajung să fie considerate mai importante decât informația care i-ar conduce la adevăr. Este cât se poate de plauzibil să credem că acest lucru se datorează faptului că veniturile arendașilor și ale proprietarilor cresc în detrimentul țăranului. Trăitorii din *bios* refuză să fie subiecți ai unui adevăr.

Prin comparație, să luăm în considerare afirmația lui Foucault referitoare la modul de funcționare a societății occidentale în care „*suntem siliți să producem adevărul tocmai de puterea care cere acest adevăr și care are nevoie de el pentru a funcționa; trebuie să spunem adevărul, suntem constrânși, suntem condamnați să recunoaștem adevărul sau să-l găsim*” căci „*suntem obligați să producem adevărul și trebuie să producem adevărul pentru a putea produce bogății*”(59). Este vorba de o producție realizată de cea mai mare parte a societății și care, prin sistemul de impozitare, contribuie la susținerea statului, implicit a armatei sale și a eforturilor sale de expansiune geopolitică. Ceea ce evident era în total contrast cu ceea ce se întâmpla în spațiul nostru, unde la adevărul susținut de țărani, funcționarul din minister amenință cu „înmuiera oaselor”, unde pentru adevărul susținut de învățătorul satului în legătură cu viața țăranilor, boierul Miron Iuga îi trimite pe jandarmi să-l bage la pușcărie.

Pe acest temei, putem afirma că răscoala a reprezentat momentul în care adevărul iese la suprafață. Ceea ce este uluitor în această situație este că această mișcare de aducere a adevărului la lumină se datorează celor asupra cărora se guvernează și nicidecum elitei, cum ar fi trebuit să fie, dacă ea ar fi fost modelată prin *parrhesia*, la modul în

care Foucault o definește ca fiind o „virtute, această datorie, această tehnică trebuie să-l caracterizeze, între alții și în primul rând, pe omul care are sarcina – să ce? Ei bine, să-i conducă pe alții, și mai ales să-i îndrume pe alții în efortul, în tentativa lor de a construi un raport cu ei înșiși care să fie un raport adecvat. Altfel spus, parrhesia este o virtute, o datorie și o tehnică care trebuie să apară la cel care îndrumă conștiința altora, ajutându-i să-și constituie propriul raport cu sine” (60).

Se cuvine să facem distincția, așa cum o întreprinde Foucault, între parrhesia și retorică, anume că „parrhesiaști sunt aceia care acceptă, la limită, să moară pentru faptul de a fi spus adevărul. Sau, mai exact, parrhesiaști sunt aceia care decid să spună adevărul cu un preț nedeterminat, care poate merge până la propria lor moarte” (61), ceea ce nu este cazul retorului.

Această evidență apare ca urmare a faptului că în acest spațiu guvernarea ține de putere și nu de autoritate. Distincția dintre cele două aparține lui Max Weber, în sensul că, în primul caz, comandamentul nu este în mod necesar legitim, nici supunerea, în mod obligatoriu, o datorie, în timp ce, în al doilea caz, supunerea este fondată pe recunoașterea din partea acelorora ce se supun ordinelor ce le sunt date. Doar în cazul autorității am avea nevoie de un subiect orientat spre adevăr, doar în acest ultim caz am avea nevoie de o elită parrhesiastică și nu de una caracterizată prin retorică, o retorică ce înlocuiește realitatea și justifică abuzul puterii. Absența elitei și a subiectului orientat spre adevăr ar putea constitui o explicație de ce guvernarile sunt nesigure, de ce există atât de multă incertitudine și spaimă. Și mai este un lucru ce trebuie consemnat aici.

Refuzul de a primi informația privind starea de fapt ce există la baza societății anulează funcția anticipativă care

ar trebui să caracterizeze orice activitate politică, nu permite rezolvarea situației grele a vieții țaranului, chiar dacă ea este cunoscută, adică nu poate preveni apariția crizelor și a conflictelor. Într-un moment istoric al expansiunilor prin forța armată și care va duce la tensiuni geopolitice ce vor culmina cu primul război mondial, România se prezenta ca o țară fără coeziune socială, o țară statică, aflată într-o postură defensivă, nedoritoare de schimbare, iar ca probă a verității celor susținute, incapabilă să-și apere teritoriul național. Răscoala a fost un avertisment care nu a fost luat în seamă.

Revenind la tema pusă în discuție, vom spune că, prin raportare la un model de tip ideal de liberalism, societatea românească este departe de a fi una liberală și că, așa cum arăta ea la începutul secolului al XX-lea, ea se caracteriza printr-o dublă fragilitate, una la nivelul socialului (a comunității) și alta la nivelul statului.

Înăbușirea răscoalei înseamnă triumful mecanismului de disciplină și inhibare, fiind astfel anulată încercarea de deconstrucție socială, lucrurile fiind readuse la forma inițială, adică menținând aceeași stare de război tacit. Nici vorbă ca răscoala să însemne descătușarea unor energii negative și incompatibile și reșezarea lucrurilor spre formarea unei alte sinteze sociale, în modul în care Simmel scoate în evidență valențele pozitive ale conflictului. La nivelul spiritului public urban, evenimentul va fi uitat, după cum avea să anticipeze jurnalistul Roșu: „într-o săptămână, două, numai tribunalele vor mai păstra amintirea răzmeriței de ieri prin judecarea zecilor de mii de țărani, strânși cu arcanul de pretutindeni, care umplu închisorile țării... Încolo, toată lumea va fi profitată și mulțumită”. La nivelul țăranilor însă, lucrurile doar s-au amânat, așa cum o declară unul dintre ei, Lupu Chirițoiu: „N-a sosit încă

ceasul dreptății, cucoane Grigoriță, dar trebuie să sosească odată și-odată, că lume fără dreptate nu se poate!”

În reprimarea răscoalei consemnăm ingerința forței disciplinare în raportul sacru-profan, puterea (militară) atribuindu-și de-acum dreptul de a defini cine trebuie să trăiască și cine nu. Și așa cum remarca Hannah Arendt, *pericolul practicii violenței, chiar când ea se mișcă rapid conștient în cadrul non-extremist al țelurilor pe termen scurt, va sta întotdeauna în aceea că mijloacele depășesc scopurile*” (62).

Alegerea violenței extreme împotriva țăranilor reprezintă o opțiune juridică în favoarea dreptului natural în detrimentul dreptului pozitiv, căci așa cum o spune Derrida: *„dreptul natural tinde să «justifice» mijloacele prin justetea scopurilor, iar cel pozitiv să „garanteze” justetea scopurilor prin legitimitatea mijloacelor*” (63). De altfel, în acest mod Baloleanu va justifica apoi, în calitate de prefect, represiu-nea căci „legal și drept este orice contribuție la menținerea și întărirea statului!”

Forța statului este prezentă în societate, dreptatea însă lipsește. Derrida îl citează pe Pascal: *„forța fără dreptate este tiranie. Dreptatea lipsită de forță va fi în permanență contestată, pentru că răii vor exista mereu; forța fără dreptate este de condamnat. Trebuie, deci, ca forța și dreptatea să stea alături și pentru aceasta să facem în așa fel încât ceea ce este drept să fie puternic sau ceea ce este puternic să fie drept*” (64).

Pe cele două idei, cea a Hannei Arendt și cea a lui Derrida, le regăsim în reproșul pe care tânărul ziarist Titu Herdelea i-l aduce prefectului Baloleanu: „D-voastră reprezentați statul și aveți la dispoziție toată puterea statului, d-voastră nu vi-e permis să cădeți în vina țăranilor care au călcat legile și au săvârșit crime. Călcând legile săvârșiți și

d-voastră crime. Iar crimele d-voastră sunt mai grele pentru că le săvârșiți sub scutul statului și abuzând de forțele lui de constrângere”.

Titu Herdelea este martor al modului în care Niculina, fiica preotului decedat, este biciuită de către soldați la ordinul maiorului Tănăsescu, pentru vina de a fi recuperat cadavrul tatălui ei, pentru a-l înmormânta, observă cum același maior poruncește să fie biciuit nebunul satului, cum sunt împușcați țărani după o anchetă sumară la primărie, iar cei uciși în represiune ajung în cele din urmă să fie aruncați într-o groapă comună. Ardeleanul nostru este înspăimântat și degustat de lipsa de elementară omenie față de țărani, de cruzimea și de lipsa de demnitate ale maiorului Tănăsescu.

Ne aflăm în ceea ce Foucault numește „teroare ubuescă”: *„maximalizarea efectelor puterii plecând de la descalificarea celui care le produce”* (65). Teroarea ubuescă face parte din mecanismele inerente puterii, susține Foucault și ea se regăsește în birocrație: *„grotescul este unul dintre procedeele esențiale ale suveranității arbitrare”*. Ea se naște din *starea de excepție* și o susține. Suntem în situația descrisă de Rebreanu când prezintă ordinele prefectului: „Un detașament de două plutoane fu trimis să restabilească ordinea în Bârlogu. Va fi pedepsit exemplar și imediat tot satul, bărbați, femei, copii, fără nicio excepție, prin bătaie. Dacă s-ar schița vreo rezistență, se va trage din plin și, la nevoie, se vor aduce tunurile și se va distruge cuibul de rebeli din temelii”.

Modul în care Rebreanu ni-l prezintă pe ofițerul care comandă trupele represiunii nu ține de un accident sau de un fapt individual. Sau în cuvintele lui Foucault: *„când*

prezentăm în mod explicit puterea ca abjectă, infamă, ubu-escă sau pur și simplu ridicolă, nu cred că ne propunem să-i limităm efectele și să-l detronăm prin magie pe cel ce poartă coroana. Mi se pare că, dimpotrivă, scoatem în evidență caracterul incontestabil, inevitabil al puterii care poate funcționa cu precizie, în toată rigoarea sa și la cota de vârf a raționalității sale violente, chiar atunci când încapă în mâinile cuiva efectiv descalificat” (66).

Rostul puterii groțești este de a-l devaloriza pe subiectul asupra căruia se „aplică”, dar și pe martorii acțiunii ei. Cu toate acestea, Titu Herdelea va da totuși mâna peste bucate cu cel care a condus reprimarea, la masa care consfințește înăbușirea răscoalei, semn de împăcare, în aplauzele comensurilor, dovadă a supunerii valorilor în fața „forței fără dreptate”. Rebreanu evită să-l descrie pe tânărul ardelean drept o persoană cu principii puternice, care nu acceptă niciun compromis. Nu cumva „împăcarea” dintre ziarist și militar, din finalul reprimării, sugerează ideea de adaptabilitate de care au trebuit să dea dovadă românii ardeleni atunci când au purces la actul Marii Uniri?

Semnificații. Întâi de toate finalul, e vorba de reluarea vieții, nașterea speranței. Tânărul boier Grigore Iuga se recăsătorește cu Olga Predeleanu, un fel de Nadina mai echilibrată, de altfel idolul ei, iar cei doi vor pleca nu cu mașina, ci cu trenul, mișcarea dirijată, pe trasee bine și anterior stabilite, trenul, acest simbol al modernității solide, în care timpul este temperat încă de spațiu, semn că lucrurile urmează să se schimbe, dar sub un control lent. Oare nu asta a vrut să spună Rebreanu prin dispariția prin moarte a bătrânului boier tradițional, fixat în dorința de a fi stăpân pe pământ într-un mod feudal, lăsând viitorului libertatea de a fi, dar și a fostei sale nurori, exponentă a

capitalului speculativ, care neagă orice legătură cu pământul, adică cu trecutul?

Este la fel de posibil ca prin faptul că a scris „Răscoala”, Rebreanu să fi dorit să limpezească și ceea ce există de partea cealaltă a baricadei, memoria și ființa, anulând dreptul la uitare, negând posibilitatea că ar putea exista o societate, adică dezvoltare, fără să existe o comunitate, adică solidaritate socială definită de grupuri sociale autonome și autoreflexive ce intră în dialog și multiple negocieri, pe baza egalității în fața legii și a egalității de șanse. Există un punct la care poate ținti idealul de justiție enunțat de Ricoeur ca fiind *„cel al unei societăți în care sentimentul de dependență reciprocă – și chiar de îndatorare mutuală - ar rămâne subordonat celui al dezinteresării reciproce”*, astfel ca *„fiecare să se simtă dator față de celălalt”* (67).

Preluând ideea lui Sloterdijk enunțată la începutul studiului, vom spune că acest roman este o scrisoare de mărturisire pe care Rebreanu o trimite prietenilor săi din viitor, o dovadă de conștiință, de asumare, tocmai prin credința că dacă vrea ca ceva să se schimbe, subiectul are nevoie de adevăr. Iar adevărul constă în faptul că în modul în care răscoala era văzută de politicienii și istoricii contemporani, Rebreanu avea să deslușească „ratarea evenimentului”, continuarea unor practici politice și menținerea unei filosofii a istoriei care nu ține cont de eveniment, „o eroare gramaticală”, cum o spune Foucault în *„Theatrum philosophicum”*: *„ea face din prezent o figură încadrată de viitor și de trecut; prezentul este viitorul de altădată ce se desena, deja, în chiar forma sa; este trecutul viitor care conservă identitatea conținutului său”*.

De aceea credem că lectura romanului este mai degrabă legată de un exercițiu de a înțelege modul în care funcțio-

nează societatea la un moment dat ca urmare a interacțiunilor dintre actorii sociali, fie că vorbim de grupuri sau de indivizi și cum dau ele naștere potențialităților de schimbare, în ce mod ideologia dominantă existentă în mentalul elitei conducătoare nu permite producerea schimbării, chiar în cazul unei crize majore cum a fost răscoala. Ar trebui să ne însușim punctul de vedere al lui Kant, în scrierea dedicată Iluminismului, citire după Foucault: „Ceea ce este așadar, important în cazul Revoluției nu este *Revoluția ca atare, care oricum constituie o mare confuzie, ci ceea ce se petrece în mintea celor care nu fac Revoluția sau care, oricum, nu sunt actorii ei principali*” (68). Ar fi necesar, ca atare, să ne întrebăm dacă nu cumva răscoala a lăsat urme în conștiința publică, fie că vorbim de perioada interbelică, fie că vorbim de perioada de după cel de-al Doilea Război Mondial?

Cert este că, așa cum arată Rebreanu, guvernarea s-a străduit să uite evenimentul, neschimbând nimic. Omul politic al vremii avea convingeri, dar nu și responsabilități. Povestea s-a mai repetat în istoria noastră. Citim în Max Weber: „*ceea ce se obține cu o pură etică a convingerilor, prin lupta pentru credință, se poate deteriora și se poate discredita în ochii generațiilor următoare, căci responsabilitatea pentru urmări lipsește, iar forțele diabolice ce sunt în joc îi rămân necunoscute celui ce acționează*” (69). Să precizăm că în cazul nostru convingerile nu sunt câtuși de puțin etice.

Asta explică faptul că reforma agrară a întârziat aproape un deceniu și jumătate. Dacă aceasta s-a putut realiza în 1921, de ce nu s-a putut realiza în 1907?

Romanul poate fi obiect de studiu și în termenii unei analize economice, a relației capital-muncă și ale implica-

țiilor sociale și politice generate de modul în care se configurează această relație la începutul secolului al XX-lea, în cadrul modernizării societății românești, a bătăliilor de la nivelul grupurilor ce dețin capitalul.

Scrierea lui Rebreanu poate fi citită și din perspectiva unor noi categorii ale filosofiei politice precum *homo sacer* și *starea de excepție*, cele două înlocuind clasica dihotomie care, după Carl Schmidt, ar fundamenta politicul, anume diada „prieten-dușman”. Este posibil să vedem răscoala drept prima apariție a diadei *homo sacer-starea de excepției* (omul ca sacru, dar care poate fi omorât), adică inaugurarea unei practici politice care se va repeta în istoria noastră modernă, prin care o guvernare va purcede la ucidere sau dirijare spre moarte a propriilor cetățeni.

Romanul lui Rebreanu poate constitui și un subiect de analiză a conștiinței, realizată din perspectiva unei metafizici religioase: „*sinele este cel care se cheamă pe sine și-și atestă puțința-de-a-fi cel mai propriu*”. Această interpretare teologică a conștiinței presupune „*această intimitate cu sine a conștiinței*” (70), cum o arată Ricoeur. În afară de Titu Herdelea și de Grigore Iuga, niciun alt personaj nu este marcat de vreun simțământ de vinovăție față de cele întâmplate. Nu există, la modul general, niciun fel de urmă de transcendență în mentalul celor ce trăiesc în *bios*!

Analiza sugerată ar arăta absența milei, absență ce definește spiritul unei elite dominate de valori materialiste și care refuză să vadă suferința și asta ca urmare a încălcării de către oamenii prinși într-un angrenaj sistemic a două principii religioase.

Primul, pe care l-am defini principiul vertical, este cel enunțat în Evanghelia după Luca 16:13: „Nici o slugă nu poate să slujească la doi stăpâni. Fiindcă sau pe unul îl va urî și pe celălalt îl va iubi, sau de unul se va ține și pe ce-

lălalt îl va disprețui. Nu puteți să slujiți lui Dumnezeu și lui Mamona”. Comentariile oferite de Biblia ecumenică (Paris, ed. 2012) pentru „Mamona” relevă că „acest termen personifică Banul drept o putere care aservește lumea” (71) și că sensul verbului „a servi” este unul cultural „prin raportare la Dumnezeu Banul este un fals zeu” și că Banul „este un pericol mult mai grav pentru că se poate face din el un idol” (72).

Cel de-al doilea, cel orizontal, definește relațiile interumane și el provine din porunca ce se găsește în Evanghelia după Luca (6:27-36), din care cităm: „*Oricui îți cere, dă-i; și de la cel care ia lucrurile tale, nu cere înapoi*”, precum și „*Fiți milostivi, precum și Tatăl vostru este milostiv*”. În interpretarea lui Ricoeur, această poruncă ar anula distincția dintre prieteni și dușmani (cea pe care Rebreanu o ilustrează prin modul în care este văzut țăranul), propunându-se „*o aproximare etică a economiei darului, care s-ar putea rezuma în expresia «fiindcă ți s-a dăruit, dăruiește la rândul-ți»*” (73).

O analiză fenomenologică a romanului ar pune în lumină deficitul de natură etică existent la începuturile modernizării societății românești, deficit ce derivă chiar din modul de organizare a societății și care nu permite nici constituirea noțiunii de persoană, nici apariția respectului și nici a empatiei.

În esență, putem afirma că scriind romanul în cauză, Liviu Rebreanu a scos în evidență că nu răscoala a constituit o amenințare radicală la adresa societății românești, așa cum oamenii epocii și nu numai ei au apreciat momentul istoric în cauză, ci existența acelor condiții generale constitutive aceluia dispozitiv ce cuprinde dimensiuni de ordin instituțional, economic, juridic, politic, moral și

ale discursului și care dispozitiv a condus la apariția unui eveniment extrem în istoria noastră, unic prin amploare și prin dramatismul său, adică prin violența, suferințele și trauma la care a dat naștere.

Marile romane lasă cititorului dreptul de a trage concluziile. Acesta e cazul și cu „Răscoala” lui Liviu Rebreanu. Putem presupune că atât Titu Herdelea cât și Grigore Iuga „au prins” Primul Război Mondial. Este posibil ca cei doi să fi citit conferința „*Les Sacrifices Roumains*”, ținută în 30 aprilie 1919 de Mircea Djuvara, „conseiller juriste près de la Délégation roumaine à la Conférence des Préliminaires de la Paix, dans le Grand Amphithéâtre du Conservatoire des Arts-et-Métiers, Paris” și să fi aflat că unei Germanii care a trimis contra noastră 40 de divizii, adică o treime comparativ cu ce avea pe frontul francez, țara noastră a opus doar 21 de divizii și acelea inferior înarmate („soldații români nu știau ce este aceea pușcă automată”), o armată care a luptat continuu 4 luni de zile, de dimineată până noaptea, fără să aibă posibilitatea să-și retragă trupe pentru refacere, o armată însumând între 600.000 și 800.000 de oameni și care a suferit pierderi de 325.000 de persoane, adică jumătate din efectivele de care dispunea și că pierderile totale suferite de țara noastră în acest război se înscriu între 750.000 și un milion de persoane.

Este foarte probabil ca Titu Herdelea și Grigore Iuga să fi fost impresionați de faptul că, în pofida masacrelor, a violenței, a suferințelor și a traumei trăite în 1907, în pofida disprețului cu care a fost tratat, țăranul nostru, ajuns soldat, a consimțit să-și dea viața pe câmpul de bătălie, pentru a salva țara și că Marea Unire de la 1918 se datorează în mod copleșitor, Lui.

Note bibliografice

1. Sloterdijk, Peter *Reguli pentru parcul uman*, ed. Humanitas, 2003, p. 8.
2. *Ibid.*, p. 11.
3. Baudrillard, Jean „De l'antiterrorisme à la guerre. La violence de la mondialisation”, *Le Monde diplomatique*, novembre 2002 (varianta în limba engleză „The despair of having everything”, <https://mondediplo.com/2002/11/12despair>).
4. Rorty, Richard *Contingență, ironie și solidaritate*, ed. All, 1998, p. 30.
5. Ritzer, George; Goodman, Douglas „Postmodern Social Theory”, in *Handbook of Sociological Theory* ed. by Jonathan H. Turner, Springer, 2006, p. 154.
6. Agamben, Giorgio *Prietenul și alte eseuri - trei fulgerătoare incursiuni în universul unor concepte fundamentale*, ed. Humanitas, 2012, p. 12.
7. Agamben, Giorgio *Homo sacer. Puterea suverană și viața nudă*, ed. Idea Design & Print, Cluj, 2006, p. 7.
8. Jankélévitch, Vladimir *Curs de filosofie morală*, ed. Polirom, 2011, p. 153.
9. Bataille, Georges *Partea blestemată - Eseu de economie generală precedat de noțiunea de cheltuire*, ed. a II-a revăzută, ed. Art, 2008, p. 22.
10. Agamben, Giorgio *Homo sacer. Puterea suverană și viața nudă*, *op. cit.*, p. 13.
11. *Ibid.*, p. 21.
12. Deleuze, Gilles; Guattari, Felix *Capitalism și schizofrenie (I) Antioedip*, ed. Paralela 45, 2008, p. 191.
13. Marx, Karl *Manuscrise economico-filosofice din 1844*, ed. Politică, 1987, p. 77.
14. *Ibid.*, p. 78.
15. North, Douglas C. *Instituții, schimbare instituțională și performanță economică*, ed. Știința, 2003, p. 103.

16. Ricoeur, Paul *La școala fenomenologiei*, ed. Humanitas, 2007, p. 351.
17. Simmel, Georg *Filosofia banilor*, ed. Ideea Europeană, 2017, p. 36.
18. Rousseau, J.J. *Despre Contractul social sau Principiile Dreptului Politic*, ed. Mondero, 2007, p. 26.
19. *Filosofia politică a lui Thomas Hobbes*, (coordonat de Emanuel-Mihail Socaciu), ed. Polirom, 2001, p. 51.
20. Agamben, Giorgio *Homo sacer. Puterea suverană și viața nudă*, *op. cit.*, p. 9.
21. Golopenția, Anton *Opere complete vol. II, Statistică, Demografie și Geopolitică* ed. Enciclopedică, 2002, p. 302.
22. Weber, Max. *Etica protestantă și spiritul capitalismului*, ed. Humanitas, 1993, p. 12.
23. Caragiale, Ion Luca „1907 din primăvară până-n toamnă”, <http://cimec.ro/Carte/1907/1907.htm>
24. Weber, Max *Economy and Society. An Outline of Interpretative Sociology*, University of California Press, 1978, vol. I, p. 37 (traducere Ștefan Ungurean).
25. Benjamin, Walter; Derrida, Jacques *Despre violență*, ed. Idea Design & Print, 2004, p. 39.
26. „teoria lui Hegel, care reduce Autoritatea la relația dintre Stăpân și Sclav (dintre Învingător și Învins), primul fiind gata să-și dea viața pentru a fi „recunoscut”, cel de-al doilea preferând să se supună decât să moară” (Kojève, Alexandre *Noțiunea de autoritate*, ed. Tact, 2012, p. 31).
27. *Ibid.*, p. 29.
28. Foucault, Michel *Guvernarea de sine și guvernarea celorlalți*, ed. Idea Design&Print, Cluj, 2013, p. 32.
29. Rorty, Richard *Contingență, ironie și solidaritate*, ed. All, 1998, p.26.
30. Habermas, Jürgen *Cunoaștere și comunicare*, ed. Politică, 1983, p. 234.
31. Rorty, Richard *op. cit.*, p. 29.
32. Foucault, Michel *Ordinea discursului - Un discurs despre discurs*, ed. Eurosong & Book, 1998, p.19.

33. Kojève, Alexandre *Noțiunea de autoritate*, ed. Tact, 2012, p.38.
34. Băncilă, Octav 1907, https://ro.wikipedia.org/wiki/Octav_B%C4%83ncil%C4%83#/media/Fi%C8%99ier:Octav_Bancila_-_1907.jpg.
35. Kojève, Alexandre *op. cit.*, p. 29.
36. Coulon, Alain *L'ethnométhodologie*, P.U.F., 1987, p. 32.
37. Foucault, Michel *Trebuie să apărăm societatea*, ed. Idea Design&Print, Cluj, 2009, p.72.
38. *Ibid.*, p. 69.
39. „Tulburare narcisică de personalitate”, https://ro.wikipedia.org/wiki/Tulburare_narcisic%C4%83_de_personalitate.
40. Chazel, Francois „Mișcările sociale” în Boudon, Raymond (coord.) *Tratat de sociologie*, ed. Humanitas, 1997, p. 305.
41. „În cazul mâniei pure, nu există o viață interioară încâlcită, o lume psihică ocultă și un secret privat prin prisma căruia eroul să fie mai ușor descifrabil pentru oameni. Dimpotrivă, aici e valabil principiul potrivit căruia interiorul actorului trebuie să devină pe de-a-ntregul manifest și public, pe de-a-ntregul faptă și, pe cât posibil, cânt” (Sloterdijk, Peter *Mânie și timp. Eseu politico-psihologic*, ed. Art, 2014, p. 15).
42. Scheler, Max *Omul resentimentului*, ed. Trei, 1998, p. 31.
43. Ariely, Dan *Iraționalitatea benefică. Avantajele neașteptate ale sfidării logicii la serviciu și acasă*, ed. Publica, 2011, p. 139.
44. Goodman, Norman *Introducere în sociologie*, ed. Lider, 1998, p. 427.
45. Deleuze, Gilles; Guattari, Felix *op. cit.*, p. 41.
46. Canetti, Elias *Masele și puterea*, ed. Nemira, 2000, p. 6.
47. Schaefer, Richard T. *Sociology*, ed. McGraw-Hill; p. 503-505.
48. *The Sociology of Georg Simmel*, translated, edited and with an introduction by Kurt H. Wolff, ed. The Free Press, 1964, p. 93.

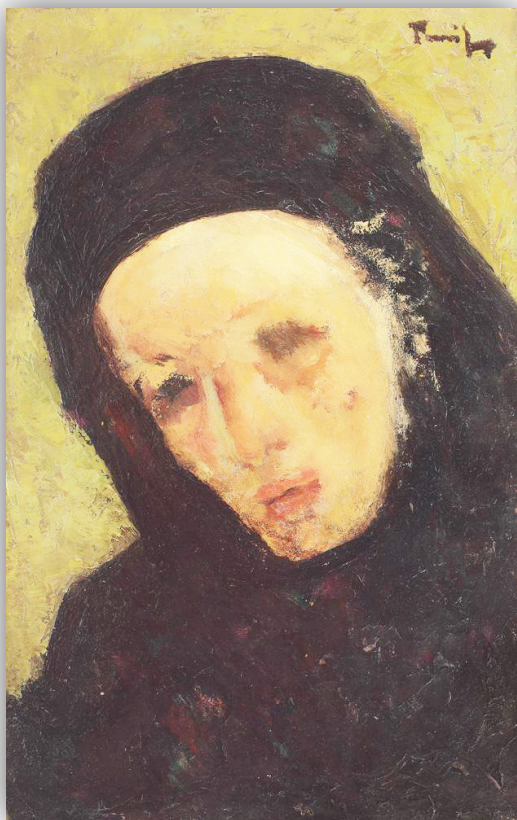
49. Baudrillard, Jean *Strategiile fatale*, ed. Polirom, 1996, p. 13.
50. Baudrillard, Jean *Celălalt prin sine însuși*, ed. Casa cărții de știință, 1997, p. 10.
51. Simmel, Georg *Cultura filosofică - despre aventură, sexe și criza modernului*, ed. Humanitas, 1998, p. 15.
52. *Ibid.*, p. 18.
53. Ritzer, George *Modern Sociological Theory*, fourth edition, ed. McGraw-Hill Internațional Editions, 1996, p. 203.
54. Heidegger, Martin *Ființă și Timp*, ed. Humanitas, 2012, p. 171.
55. Weber, Max *Teorie și metodă în științele culturii*, ed. Polirom, 2001, p. 47.
56. Locke, John, *Al doilea tratat despre cărmuire. Scrisoare despre toleranță*, ed. Nemira, 1999, p. 61.
57. *Ibid.*, p.59.
58. Foucault, Michel *Guvernarea de sine și guvernarea celorlalți, op. cit.*, p. 51.
59. *Ibid.*, p. 51.
60. Foucault, Michel *Trebuie să apărăm societatea, op. cit.*, p. 34.
61. Foucault, Michel *Guvernarea de sine și guvernarea celorlalți, op. cit.*, p. 68.
62. Arendt, Hannah „Reflections on Violence”, <https://www.nybooks.com/articles/1969/02/27/a-special-supplement-reflections-on-violence/>.
63. Benjamin, Walter; Derrida, Jacques *Despre violență*, ed. Idea Design & Print, 2004, p. 8.
64. *Ibid.*, p. 37.
65. Foucault, Michel *Anormalii - Cursuri ținute la Collège de France 1974 -1975*, ed. Univers, 2000, p. 23.
66. *Ibid.*, p. 25.
67. Ricoeur, Paul *Iubire și justiție*, ed. ART, 2009, p. 28.
68. Foucault, Michel *Guvernarea de sine și guvernarea celorlalți, op. cit.*, p. 31.
69. Weber, Max *Politica, o vocație și o profesie*, ed. Anima,

- 1992, p. 52.
70. Ricoeur, Paul *Iubire și justiție, op. cit.*, p. 94.
71. *La Bible. Notes intégrales, traduction oecuménique*, éd. du Cerf et SBF-Bibli'O, 2012, p. 2111.
72. *Ibid.*, p. 2265.
73. Ricoeur, Paul *Iubire și justiție, op. cit.*, p. 31.

II. DESPRE MILĂ

„Compasiunea este principala, poate chiar unica lege a existenței pentru întreaga umanitate.”

Feodor Dostoievski



Nicolae Tonitza, **Îndurerata**

I



Judecata de apoi, Mănăstirea Voroneț

Mila și Judecata de Apoi. „Judecata de Apoi” (Matei 25:35-41) este un îndreptar al modului în care faptele noastre vor arăta în fața Mântuitorului. El indică grupurile țintă, cum se spune în politicile sociale, spre care trebuie să se îndrepte mila, compasiunea noastră.

„Când va veni Fiul Omului întru slava Sa, și toți sfinții îngeri cu El, atunci va ședea pe tronul slavei Sale. Și se vor aduna înaintea Lui toate neamurile și-i va despărți pe unii de alții, precum desparte păstorul oile de capre. Și va pune oile de-a dreapta Sa, iar caprele de-a stânga.

Atunci va zice Împăratul celor de-a dreapta Lui: Veniți, binecuvântații Tatălui Meu, moșteniți împărăția cea pregătită vouă de la întemeierea lumii. Căci flămând am fost și

Mi-ați dat să mănânc; însetat am fost și Mi-ați dat să beau; străin am fost și M-ați primit; Gol am fost și M-ați îmbrăcat; bolnav am fost și M-ați cercetat; în temniță am fost și ați venit la Mine.

Atunci dreptii Îi vor răspunde, zicând: Doamne, când Te-am văzut flămând și Te-am hrănit? Sau însetat și Ți-am dat să bei? Sau când Te-am văzut străin și Te-am primit, sau gol și Te-am îmbrăcat? Sau când Te-am văzut bolnav sau în temniță și am venit la Tine?

Iar Împăratul, răspunzând, va zice către ei: Adevărat zic vouă, întrucât ați făcut unuia dintr-acești frați ai Mei, prea mici, Mie Mi-ați făcut. Atunci va zice și celor de-a stânga: Duceți-vă de la Mine, blestemaților, în focul cel veșnic, care este gătit diavolului și îngerilor lui. Căci flămând am fost și nu Mi-ați dat să mănânc; însetat am fost și nu Mi-ați dat să beau; Străin am fost și nu M-ați primit; gol, și nu M-ați îmbrăcat; bolnav și în temniță, și nu M-ați cercetat.

Atunci vor răspunde și ei, zicând: Doamne, când Te-am văzut flămând, sau însetat, sau străin, sau gol, sau bolnav, sau în temniță și nu Ți-am slujit? El însă le va răspunde, zicând: Adevărat zic vouă: Întrucât nu ați făcut unuia dintre acești prea mici, nici Mie nu Mi-ați făcut. Și vor merge aceștia la osândă veșnică, iar dreptii la viață veșnică.”

Françoise Dolto, nume consacrat în psihiatria franceză, găsește câteva semnificații ale parabolei.

Prima, faptul că „noi nu existăm decât pentru că suntem recunoscuți de alții, iar aceștia, la rândul lor nu există decât pentru că noi îi recunoaștem sau ne regăsim în ei, asemănători și, în același timp, alții”... Atunci când facem ceva pentru un altul, facem ceva pentru noi înșine. Fapta bună este un semn al propriei identități, susține Dolto: „Între cei care se întâlnesc circulă un curent, fiecare rămânând el însuși și totodată participând la același mod de existență.”

A doua semnificație ține de faptul că „adevărul unei întâlniri, adevărul cel mai inconștient, este faptul că în cel mai mic, cel mai nevolnic, cel mai nebăgat de seamă este Dumnezeu” (1).

Ca atare, absența milei înseamnă anularea recunoașterii, refuzul de a participa la „viață”, ca proces al viului, refuzul de a recunoaște prezența lui Dumnezeu. Cele două forme de „recunoaștere” sunt legate între ele, ele sunt totodată complementare.

În același perspectivă vede lucrurile și Steinhardt: „Creștinismului, mila îi este suflet din sufletul său. Pe plan orizontal o practică față de aproapele său necăjit. Pe plan vertical o cere lui Dumnezeu din toată virtutea inimii și a cugetului său. Ce altceva ne poate mai sigur trezi din coșmarul unei lumi unde toți par a se strădui să adeverească înfriorătoarea zicere a lui Sartre: Ceilalți? Iată iadul!” (2).



Steinhardt despre milă: „Mila este un simțământ, o virtualitate, mai bine zis o stare sufletească sau mai precis: o stare harică.

Simțământul acesta (spre a ne da după modul de vorbire cel mai răspândit), impulsul acesta, darul acesta complex cuprinde, în doze variabile și nouă cu neputință de precizat, numeroase altele dintre cele mai nobile și mai frumoase: bunătatea, iubirea, prietenia, sensibilitatea, afecțiunea, mărinimia, frăția, bună voirea.

Dar nu se confundă cu nici unul dintre ele. Le împreunează, le depășește. Și dintre toate e neîndoielnic cel mai greu de explicat și definit. E, mai presus de orice, o simpatie, o compătimire, o compasiune. Și ce dezvăluie elementele acestea de compunere (sim, com) de nu tocmai părtășia, capacitatea de a ieși din tine însuți, de a iubi pe

semenul tău nu numai ca pe tine, ci mai mult decât pe tine, de a te substitui lui, de a simți și suferi întocmai ca el, devenind oarecum una ca el.”

„Mila, scurt spus, presupune facultatea de a te părași și a lua locul altuia, fără a-l judeca, nu dincolo de bine și de rău cum spunea Nietzsche, dar dincolo de dreptate și osândă și tăgăduind asprul adagio «*fiecare pentru sine*». [...]”

„Mila, stare sufletească într-un totu superioră, e de fapt un simțământ divin-omenesc. (Nu ne spun Scripturile că izvorul ei este la Dumnezeu?). Sălășluiește în spațiul intermediar dintre cer și pământ, acolo unde sentimentul și rațiunea, abstractul și concretul, semnificantul și semnificația încă nu s-au despărțit, în zona cu totul inefabilă și apofatică unde se combină însușiri ca bunătatea, iubirea, altruismul, răbdarea (căci se cere să ai răbdare de a lua în considerație spusele sau plângerile altcuiva), atenția (căci e nevoie de atenție, samarineanul nu trece zorit și fără a ține seama de ce se petrece în jurul său), sensibilitatea (samarineanul se vede pe sine în locul celuilalt, judecă, hotărăște și acționează întocmai ca omul rănit), conștiința vie a frăției care ne leagă în clipele grele de aproapele nostru, sensibilitatea conștiinței” (3).



Mila și suferința conștiinței. Kevin Carter a fost fotograf și ziarist sud-african. Irlandez la origine. În 1991, merge în Sudan și fotografiază. Aflat într-o misiune umanitară de salvare de la foamete, Carter a surprins ceea ce crede că ar fi o fetiță care pare a fi pe moarte.

În fundal un vultur necrofag așteaptă ca făptura să își dea ultima suflare. Carter a îndepărtat vulturul, dar nu s-a preocupat de soarta copilului. În aprilie 1994, Carter pri-

mește premiul Pulitzer. Lumea întreabă: ce s-a întâmplat cu copilul? Carter nu poate răspunde. Ulterior s-a descoperit că era vorba de un băiețel care a murit în 2007 de febră. În iulie, același an, Kevin Carter se sinucide. Lângă trupul său poliția a găsit câteva scrisori adresate prietenilor.

Comentariul făcut în „The Guardian”: *„Ororile la care a fost martor de-a lungul timpului l-au capturat în cele din urmă”* (4).

Oare asta să fie explicația? Nu cumva întrebările legate de soarta copilului? *„Copiii sunt niște oameni ciudați, te urmăresc și în vis, ca niște vedenii.”* Afirmatia aparține lui Dostoievski (5).

Ca atare, în această situație nu ar fi nicicum vorba de incapacitatea conștiinței de a face față realității, așa cum dă de înțeles ziarul în cauză, ci de o suferință, aceea care te apasă când descoperi că etica responsabilității nu este la înălțimea eticii convingerii. Între a salva un copil și a face o fotografie, Kevin Carter a ales fotografia. Iar acest lucru nu și l-a putut ierta. Rațiunea care a stat la baza unei decizii la un moment *t* nu mai stă în picioare la un moment ulterior. Psihologii numesc asta conflict intern de tipul abordare-evitare. Iar când problema în cauză este legată de viață și moarte, alegerea te poate răpune.



Mila și iertarea. S-a întâmplat în 2011. Jordy Howe avea 15 ani. Ca să-și ajute un prieten care era agresat de niște bătauși, a luat arma tatălui vitreg și, în autobuzul școlii, a îndreptat-o, din joacă, spre colega sa, Jina Guzman-DeJesus. Arma s-a descărcat și fata a murit pe loc.

Citez din articolul scris de Ana Munteanu *„Gest șocant! O mamă l-a îmbrățișat pe cel care i-a ucis fiica!”*: „În iunie

2014, la proces, adolescentul a pledat vinovat la ucidere din culpă cu o armă de foc. Un lucru incredibil, șocant, extrem de emoționant și înduioșător în același timp, s-a întâmplat atunci. Ady Guzman-DeJesus, mama fetei ucise, s-a ridicat de pe scaunul ei și l-a îmbrățișat, cu lacrimi în ochi, pe cel care stătea pe scaunul acuzatului. I-a spus că îl iartă și că nu mai vrea ca acesta să ajungă la închisoare. Motivul? *«Nu cred că a făcut asta în mod deliberat. Mi-a luat ceva timp să îl iert. Dar sunt convinsă că în sinea lui, regretă cele întâmplate. Nu e un criminal. Am decis să îl iert»*, au fost cuvintele mamei îndurerate.”

„Astfel, Jordyn Howe a scăpat de închisoare, fiind judecat ca un copil, nu ca adult. El a fost condamnat la un an într-o tabără pentru delicvenți juvenili, aflându-se și în prezent sub supravegherea poliției, fiind obligat să le facă acestora vizite constant până la împlinirea vârstei de 21 de ani (în prezent are 18)” (6).



Mila ca stare harică. În duminica de dinaintea Crăciunului se citește în Biserică „Genealogia Mântuitorului”, a lui Iisus Hristos, fiul lui *David*, fiul lui *Avraam*. Acolo se spune că *„Booz a născut pe Iobed, din Rut; Iobed a născut pe Iesei; Iesei a născut pe David regele”* (Matei 1:5-6). Cine este Rut?

Vechiul Testament conține „Cartea lui Rut”. Acolo aflăm că Naomi a emigrat cu bărbatul ei și cu cei doi copii din Betleem în țara Moabiților, din cauza foametei. În căutarea ordinii, evreii nu au putut accepta dezordinea în referențial pe care o produce incestul și din acest motiv moabiții erau stigmatizați. Asta nu i-a împiedicat pe fiii Noemiei să-și ia neveste din acest neam. Întâmplarea face ca soțul și fiii să moară. Rămânând cu cele două nurori,

Noemi decide să se întoarcă în locurile natale.

Spune textul: „*Naomi a zis către cele două nurori ale sale: «Întoarceți-vă și vă duceți fiecare la casa mamei voastre; și să facă Domnul milă cu voi, cum ați făcut și voi cu cei morți și cu mine!» și «să vă găsiți adăpost fiecare în casa bărbatului său!»*” (Rut 1:8-9). Una dintre nurori, Rut, i-a zis „*Nu mă sili să te părăsesc și să mă duc de la tine; căci unde te vei duce tu, acolo voi merge și eu și unde vei trăi tu, voi trăi și eu; poporul tău va fi poporul meu și Dumnezeuul tău va fi Dumnezeuul meu.*”

Noemi este o femeie bătrână și singură, iar lui Rut i s-a făcut milă de ea și refuză posibilitatea de a-și reface viața pentru a nu o lăsa pe Naomi fără sprijin. A acceptat să o însoțească, abandonându-și credința. Știa că, mergând în Betleem, va fi discreditată, căci duce cu ea păcatul strămoșesc. Mila, ca stare harică, cum o definește Steinhardt, o îndreaptă să facă sacrificii, să refuze soluția pragmatică, dătătoare de viață bună.

Rut nu-și pune problema incertitudinii sau a supraviețuirii.

Cele două femei s-au așezat pe pământul lui Booz, un om bogat. Rut culegea spicele în urma secerătorilor (tradiția iudaică permitea celui sărac să adune ce rămânea după cules, fapt ce menținea solidaritatea socială), fu remarcată de Booz: „*Cine este această femeie tânără?*”. Moabiteanca i-a plăcut stăpânului, iar acesta i-a mărturisit: „*Mie mi s-au spus toate cele ce ai făcut tu cu soacra ta, după moartea bărbatului tău, că ți-ai lăsat pe tatăl tău și pe mama ta și țara ta de naștere și ai venit la poporul pe care nu l-ai cunoscut nici ieri, nici alaltăieri. Să-ți plătească Domnul pentru această faptă a ta și să ai plată deplină de la Domnul Dumnezeuul lui Israel, la care ai venit, ca să te adăpostești sub aripile Lui!*”

Booz o cumpără pe Rut și îi destăinuie că o apreciază, că „*nu te-ai dus să cauți oameni tineri, săraci sau bogați*” și se căsătorește cu ea. „*Și a luat Booz pe Rut și ea s-a făcut soția lui. Și intrând el la ea, Domnul i-a dat ei sarcină și a născut un fiu. Și ziceau femeile către Noemi: «Binecuvântat este Domnul, că nu te-a lăsat fără moștenitor! Slăvit să fie numele lui Israel! Acesta îți va fi bucurie și hrănitor la bătrânețile tale, căci l-a născut nora ta, care este mai bună pentru tine decât șapte fii». Și a luat Noemi pe copilul acesta și l-a purtat în brațele sale și i-a fost doică. Iar vecinele i-au pus nume și au zis: «Noemiei i s-a născut fiu și i s-a pus numele Obed». Acesta este părintele lui Iesei, tatăl lui David.*”.

Întreaga poveste ne arată că bunicii lui David nu au ținut cont, în deciziile lor, de originea etnică a celui alt, ci de valorile sale morale.

Mila întemeiază o dinastie. De altfel în „Evangheliile” Mântuitorul este numit de către iudeii din timpul acela drept fiul lui David și a rămas în conștiința universală ca „Domn al milei”.

Să spunem apoi că mila lui Rut față de soacra ei nu are nici o legătură cu raționamentul, cu calculul rece, al individualismului lui „*ce îmi iese mie din asta?*”. Mila acceptă toate consecințele, ea nu-și pune problema consecințelor de niciun fel.

Sociologul știe că o decizie ne plasează într-un câmp de oportunități pe care nu le putem cunoaște dinainte („posibilism”, îl numește Hirschman), că acțiunile noastre au urmări ce nu pot fi anticipate, că acționăm fie din interes, fie din motive afective, fie potrivit tradiției, fie în conformitate cu valori.

Ceea ce Rut face, mila de care dă dovadă, ar fi la intersecția dintre o motivație pe bază de valori și una ce își

are izvorul în afect, în suflet. Iar, de la Max Weber citire, știm că ceea ce este specific celor două tipuri de acțiuni este faptul că ele se definesc prin ele însele și nu printr-un element exterior lor, adică prin vreun rezultat. În acțiunile orientate spre valori, costurile nu contează, oamenii punându-și în practică convingerile a ceea ce le apare drept o cerință legată de datorie, onoare, urmărirea frumuseții, loialitate personală și „*importanța unei anumite «cauze» indiferent în ce constă ea*”, spune Weber (7).

Două realități în opoziție: mila și spiritul contabil.



Un băiat la bradul lui Hristos. Povestioara cu acest titlu aparține lui Dostoievski, iar faptul descris „*s-a întâmplat cândva și undeva, și anume s-a întâmplat chiar în ajun de Crăciun, într-un oarecare mare oraș, pe un ger îngrozitor*”, unde „*vede*” un băiat de vreo șase ani, poate chiar mai puțin.

„*Băiatul s-a trezit dimineața într-un subsol umed și rece. Era îmbrăcat numai într-un hălățel și tremura. Scottea aburi pe gură de frig și, tot stând în colț pe o ladă, de plictiseală, sufla într-una din gură și se amuza privind aburii cum zboară. Îi era, însă, tare foame. De dimineață s-a apropiat de câteva ori de pat, unde, pe un așternut subțire ca o foiță și pe o bocceluță care ținea loc de pernă zăcea mama lui bolnavă.*” El nu știe că mama lui este deja moartă.

Băiatul iese din casă și explorează pentru prima dată, singur, orașul. Este ajunul Crăciunului. Prin ferestrele unei case vede un brad „*iar pe brad sunt atâtea luminițe, e atâta poleială și, sunt mere aurite, iar în jurul bradului sunt păpuși, niște căluți mititei, iar prin cameră aleargă copiii, eleganți, curați, râd și se joacă și mănâncă și beau ceva*”.

De frig și din cauză că degetele îl dor, copilul fuge mai

departe și dă de un alt geam și vede cum și acolo sunt brazii, iar „*pe masă sunt tot felul de prăjituri*”. În jurul mesei sunt patru cucoane bătrâne „*și cum vine cineva îi dau prăjituri și ușa se deschide întruna și în casa lor intră o mulțime de domni*”. Băiețelul se strecoară în cameră, moment în care cucoanele „*au început să țipe la el și să dea din mâini! Una din cucoane s-a apropiat repede de el, i-a băgat în mână o copeică și tot ea i-a deschis ușa ca să iasă în stradă*.”

De sperietură, scapă bănuțul din mână și neputând să-și îndoiaie degetelele sale roșii, nu a reușit să-l prindă și așa îl pierde. „*A ieșit în fugă și a pornit-o repede, cât mai repede, nici el nu știe încotro. Ar vrea să plângă, dar îi este frig și-i este teamă acum, aleargă, aleargă și-și suflă în mânuțe. Și s-a întristat pentru că s-a simțit atât de singur și de speriat*.”

Ajuns în stradă, este bătut de un băiat mai mare care îi ia șapcuța. Speriat, fuge și se ascunde într-un gang, după niște lemne. La un moment dat „*mânuțele și picioarele au încetat să-l mai doară și s-a făcut atât de cald, atât de cald, ca lângă sobă și deodată a tresărit, vai, era cât pe-acum să adoarmă*”, când auzi: „*Hai cu mine, băiețelule, să mergem la un pom de Crăciun, șopti deodată deasupra lui o voce înceată*.”

Băiețelul crede că vocea aparține mamei, dar nu era ea, „*atunci cine l-o fi strigat, că nu vede nimic, cine însă s-a aplecat deasupra lui și l-a îmbrățișat pe întuneric, iar el i-a întins mâna și, deodată, ce lumină! Ce brad! Și nici nu e brad... [...], totul strălucește, totul sclipește și peste tot sunt păpuși, ba nu, sunt băieței și fete, dar atât de luminoși și toți se învârtesc în jurul lui, zboară, îl sărută, îl iau în brațe, îl duc cu ei și zboară... [...], toți sunt acum aici și toți sunt ca niște îngeri, toți sunt la Hristos și El însuși e în mijlocul lor și le întinde mâna și-i binecuvântează*.”

A doua zi, măturătorii au găsit trupul înghețat al copilului după lemne.

Povestioara lui Dostoievski se găsește în „*Jurnalul unui scriitor*”, publicat în 1876-1877 (8). Și deși de acele vremuri ne despart aproape un secol și jumătate, faptul că un copil moare înghețat pe stradă ți se pare că este o știre a zilei de ieri, petrecută aici, nicicum la Petersburg. Nimeni nu-l vede, nimeni nu se îngrijorează, iar atunci când este vizibil, este alungat, acesta este Crăciunul de toate zilele! Dacă mila nu a existat un an întreg, cum avea ea să apară de Crăciun?

Un Crăciun al Nașterii Mântuitorului și al Fecioarei Maria, în care nu există grija față de aproapele nostru, în neglijarea totală a mamelor și a copiilor care mor prin preajma noastră! În asta stă semnificația povestioarei lui Dostoievski, a acestei rupturi între cuvânt și faptă, în care nu e vorba de bradul de Crăciun, ci de bradul lui Hristos, în jurul căruia se adună toți copiii morți prin absența mamei.



Ultima speranță, mila lui Dumnezeu. „Cum îi... cum îi, cum îs... ca buretele, așa... știi, bugeag. Așa-i bugeagu'. Și el fiind rotund, gros, am dat frunzele și omătu' într-o parte și m-am bagat acolo, și am tras pe mine frunzele, așa ia, și zâc... stau acolo. Stau acolo... și ei o fujit... și ei o fujit, și aud odată iar prrrrîi... mitralierele... pac-pac, grenadele trăsbind. Măi, i-o împușcat, și eu am ramas aici. M-a găsi și pe mine. (?)

Și... stau acolo... și am stat așa ca o oră jumate, două, și văd că vin, cu tri câni, unu' înainte, mare, și tri ofițeri după câne, doisprăzăce erau de tăți... ruși. Cel mare mergea înainte, grupa aceea, unu după altul, și doi câni în urmă.

Și, când mărg pe urmă pe unde o mârș aceia, și trec, că io m-am retras, așa, ca vreo douăzeci de metri sub buturuga aceea, și m-am ascuns. Trec pe lângă mine. Cănele care adulmeca, o dat Dumnezău n-o gășât urma mea, s-o dus până unde ne-o împușcat întâi, și s-o întors înapoi, trec tri câni și doisprăzăci ruși pe lângă mine, și dă Dumnezău și nu mă gășasc.

Și stau acolo, stau iară tri zâle și tri nopti. Stau acolo. Zâc, amu frontiera [*neinteligibil*] stau aici să să liniștească și poate mai târziu, dacă a ajuta Dumnezău, oi trece... [...]

Da... și di frică și di frig, nu mai sâmtëm nimic. Numa' gândeam la mâncare. Am observat că pe cealaltă coastă era cărare unde mergea regulat patrula. La ora zece să suiè-n sus, la munte, la patru după-masă să cobora jos și o vedeam regulat cum circula. Și io m-am informat așe ia... ș-am văzut cum... și al treilea zî, măi, văd acum cum s-o liniștit.

Mă ieu și mă rădic în picioare, și mă ieu și mă pui pe genunchi, că ieu eram pocăit... Că-s pocăit de mic, îs pocăit din '21, când mama... noi eram copii, ne învăța mama despre Dumnezău, că mama era pocăită. Și io atunci m-am pus în genunchi și-am prins a plânge (*îl îneacă plânsul* n.n.). Nu pot să uit momentul acela. Și-am zâs: „Doamne, Dumnezăule, io n-am hartă, n-am busolă, n-am granadă... Doamne, da' io te am pe tine, Doamne! Scapă-mi viața, să trec în Romania!”

Am plâns că să topea omătu' (*continuă să plângă* n.n.). Așa am plâns și m-am rugat... și... m-am rădicat în picioare și am zâs: «Doamne, ai milă de mine!» Și m-am uitat înspre soare, că înspre soare era Romania. Că io nu știem... numa' știem că înspre amiazi îi Romania. Și mă duc prin padure, și mă duc... și trec pe unde ne-o împușcat... acolo, am trecut și am gasit așa... era o... linii...

pe unde se făcea... între [*neinteligibil*] parchet era un drum. Și io pe drumul cela... și la deal... și la deal... și mă duc, și mă duc și mă duc... tot înspre soare, așa, înspre Romania... și-ajung, amu... văd... da' era o pădure deasă și brad mare. Ajung într-o marjină de pădure. Măi, acolo îi așa... un deluț... în pripă când ajung sus, acolo, urme de caruță, de cai, umblet... Zâc, măi, aici îi altă lume. Până acolo nu era smintită o frunză. Acolo îmbla lume...

Mă duc io așa, mai în pădure... că acolo nu prea era... era cam tăietă pădurea. Mă bag așe... am văzut o groapă și niște tufaș, așa, și m-am ascuns în tufașii ceia, în groapa aceia, să văd cine trece, cine umblă pe aici. Și stau și stau și stau... și numa ce aud: Pfi, pfi, pfi. Când mă uit, să urmăresc, vine un câne maaare... și la deluțu' cela o scos doi ruși așe ia. [*neinteligibil*] Și îi văd. Și cânele amu vinè, numa' să puie gura pe mine. Și eu când am văzut, numa' m-am gândit la Dumnezeu. Și dinaintea mé, rușii strâgă câmile înapoi, rusăște... și să-ntoarce... că cânele țânè botu-n jos, pe urmă. El nu s-o uitat la mine, că dacă să uita, mă vidé. S-o luat și s-o-ntors cânele la dânșii și s-o dus în vale, încolo... Ei o înjurat... [*Cuvinte rusești, neinteligibil*] i-am auzât pe ruși. Înjurătură. M-o-njurat. Adică «Românu'... O trecut la români!»

Și stau acolo, nu mișc, să nu să audă un zgomot, ceva, stau până să duc divale. Am socotit eu că s-o dus, și m-am rădicat încetu' cu încetu', și așa, să nu calc pe crăci, să s-audă, și tot urc la deal, prin pădurea aceia tăietă... videam amu că acolo îmblă oameni... și-am ieșit în marginea padurii... când am ieșit în marginea padurii, amu tot pi deal. Era o vale, pe urmă alt vârș de deal, să vede observatoru' unde stau grănicerii, pe observatoru cela, sus. Da' eu... amu era după-masă, soarele dogorea, era cald, și-am început a slăbi.

Și m-am coborât în vale acolo, aceia de la pichet, de sus, fluieră, și o pus arma... să mă sui sus, la dânșii. Io mă ducem zece pași, douăzeci, și mă puneam jos. Zâc, amu ori m-a omorî, ori mi-a da să mânânc, c-am fost slăbit cu tătû. Și ei când o văzut... c-o luat doi, numai văd că vin. Io stam jos... o vinit la mine, da' omu de foame nu vede, să știți. Ei, amu s-o apropiet de mine, da' io nu-i cunoștëm că-s români. Când o fost așa... ca la cinci pași, i-am vazut că-s români și io am început a plânje. Îmi era frică. Zic ori îs ruși, ori îs români... și-mi era frică. Când am vazut că-s români am prins a plânje. Și ei... cum stam io jos, o zâs: «*Moșule, da' di ce plânji?*» Zâc: «*Plâng, că văd că am ajuns în Romania.*» (fragment din interviul luat lui George Crășnean, 84 de ani, în data de 30 decembrie 2003, la domiciliul său din Rădăuți, județul Suceava) (9).



Note bibliografice:

1. Dolto, Françoise - convorbiri cu Gérard Séverin *Evangheliile și credința față în față cu psihanaliza, sau viața dorinței*, ed. Metafrază, București, 2017, p. 291.
2. Steinhardt, Nicolae *Dăruind vei dobândi. Cuvinte de credință*, ed. Mănăstirii Rohia, 2006, p. 182.
3. *Ibid.*, p. 179.
4. "From the archive, 30 July 1994: Photojournalist Kevin Carter dies", <https://www.theguardian.com/media/2014/jul/30/kevin-carter-photojournalist-obituary-archi-ve-1994>
5. Dostoievski, Feodor Mihailovici *Opere*, vol. 11, ed. Univers, 1974, p. 170.
6. Munteanu, Ana „Gest șocant! O mamă l-a îmbrățișat pe cel care i-a ucis fiica!”, <https://www.unica.ro/gest-socant-o-mama-l-a-imbratisat-pe-cel-care-i-a-ucis-fiica-175407>.

7. Weber, Max *Economy and Society. An Outline of Interpretative Sociology*, vol. I, University of California Press, 1978, p. 25.
8. Dostoievski, F. M. *op. cit.*, p. 171.
9. Ungurean, Ștefan; Ivănoiu, Mircea *Oameni prin vremuri. Bucovineni în secolul XX*, vol. I, II, ed. Universității „Transilvania” din Brașov, 2015.

II

„Milă voiesc, iar nu jertfă”

Matei 9:13



Gabriël Metsu, **Christos și femeia adulteră**

Muzeul Luvru, Paris

Mila față în față cu Legea. Să ne ducem la textul evanghelic pentru a înțelege problema în cauză. „Și au adus la El fariseii și cărturarii pe o femeie, prinsă în adulter și, așezând-o în mijloc, au zis Lui: Învățătorule, această femeie a fost prinsă asupra faptului de adulter; Iar Moise ne-a poruncit în Lege ca pe unele ca acestea să le ucidem cu pietre. Dar Tu ce zici? Și aceasta ziceau, ispitindu-L, ca să aibă de

ce să-L învinuiască. Iar Iisus, plecându-Se în jos, scria cu degetul pe pământ. Și stăruind să-L întrebe, El S-a ridicat și le-a zis: Cel fără de păcat dintre voi să arunce cel dintâi piatra asupra ei. Iarăși plecându-Se, scria pe pământ. Iar ei auzind aceasta și muștrați fiind de cuget, ieșeau unul câte unul, începând de la cei mai bătrâni și până la cel din urmă, și a rămas Iisus singur și femeia, stând în mijloc.” (Ioan 8:3-9).

Ar fi câteva lucruri ce merită atenție aici.

Primul este cel al capcanei care Is-a întins Mântuitorului de către farisei și cărturari. Atât în Levitic („De se va desfrâna cineva cu femeia aproapelui său să se omoare desfrânatul și desfrânata”), cât și în Deuteronom („De se va găsi cineva dormind cu femeie măritată, pe amândoi să-i dați morții”), soluția este moartea. Faptele sunt clare, nu pot fi interpretate, acum și aici nu este posibilă simularea. Va respecta Mântuitorul Legea lui Moise? Dacă nu o va respecta, înseamnă că este un eretic. Dacă o va respecta, atunci își va nega ceea ce propovăduiește, anume că Dragostea este mai importantă decât respectarea Legii! Suntem în ceea ce azi am numi joc de sumă nulă.

Al doilea lucru ce trebuie menționat este legat de chestiunea adulterului. Citesc în Françoise Dolto: „Când dorința se ivește și ne copleșește cu totul, ne simțim într-un fel «obligați», în afară de cazul în care ne lepădăm de forțele vii împletite în această dorință, în afară de cazul în care ne lepădăm de noi înșine. Iată-ne obligați, constrânși, înrobiți. Cel care, în numele legii, își revendică drepturile de proprietar nu trezește atunci decât indiferență și lehamite. Dacă este vorba de un soț, îmbrățișările sale nu par oare o povară, un efort epuizant? Aceste îmbrățișări nu sunt dătătoare de plăcere, ci dau femeii impresia că se prostituează cu soțul legitim. Da, adulterul pune probleme [...]

Această femeie a găsit plăcerea în dragostea adulteră, dar se poate, de asemenea, să fi căzut în capcana unei nevoi sexuale, iar dorința să-i fie în altă parte. Nu știu. Poate că s-a dus cu un bărbat, pur și simplu pentru că în căminul ei nu avea nici un strop de tandrețe, iar bărbatul cu care stătea, pentru a căpăta puțină afecțiune, nu căuta decât să profite de trupul ei.

Privit din afară, ce știm noi despre adulter? Ce știm despre întâlnirea dintre două ființe, într-o cameră închisă?”. Se întreabă psihanalista: „Oare dragoste nu înseamnă să-i îngădui celuilalt să-și trăiască dorința?” (1).

În textul evanghelic nu apare nici un semn că Mântuitorul ar îngădui adulterul. „Du-te, și să nu mai păcătuiești”, îi spune în final femeii. În termenii unui discurs weberian, al raționalității substanțiale, Mântuitorul nu justifică comportamentul adulterin al femeii. Ceea ce se pune în discuție este chestiunea valorilor care întemeiază raționalitatea instrumentală, în sfera căreia intră sancționarea femeii în cauză.

Și cu asta ne aplecăm asupra modului în care Mântuitorul se raportează la problemă. Françoise Dolto comentează astfel momentul: „*Tăcerea Lui, scrisul pe nisip, poziția trupului aplecat, care nu sfidează pe nimeni, mă fac să cred că era întors spre Sine. Poate caută adevărul acestei situații, al osândeii rostite împotriva femeii. Poate întors în Sine, Își amintește tatonările Sale ca om, contradicțiile Sale. Și de abia atunci poate vorbi. Într-adevăr, nu-l poți analiza pe celălalt dacă nu te analizezi pe tine însuși. Celălalt nu se poate aprofunda decât dacă noi intrăm în lăuntru nostru. Asta le spune Iisus fariseilor: «Cel fără de păcat dintre voi să arunce cel dintâi piatra asupra ei.» Apoi Se scufundă din nou în tăcere*” (2).

Astfel, Mântuitorul îi obligă pe farisei și cărturari, la „subiectivare”, tocmai pentru că el însuși o face. În esență, Mântuitorul „speculează” ceea ce, la acea vremea, apărea drept conflict între principii, între nevoia de respectare a Legii, care solicită un directorat de conștiință, pe de o parte și acceptarea ideii că omul este păcătos și că trebuie să fie conștient de acest lucru, care presupune un examen de conștiință, pe de altă parte, între atenția acordată celuiilalt și autoanaliză. Acest lucru nu s-ar putea realiza în afara unei translații, și ne folosim aici de două concepte sociologice, dinspre supunere obținută prin coerciția Legii înspre conformismul, ca asumare voluntară, pe care-l impune norma. Prin acceptarea sau neacceptarea normei nu facem altceva decât să scoatem la lumină lumea noastră interioară. La acest lucru fariseii și cărturarii nu s-au gândit, anume că „subiectivarea” obligă la un examen de conștiință, al propriilor lor moduri de raportare la chestiunea sexualității.

Spune Dolto: „*Doar dacă îmi pun întrebări despre mine însumi îi îngădui celuiilalt să parcurgă același drum*” (3). Este posibil să fii considerat cărturar în afara unui proces de subiectivare? Faptul că doar femeia a fost adusă în fața Mântuitorului spre sancționare și nu și bărbatul desfrânat, cum prevede Legea, arată substratul sexual al cazului. Putea Iisus ridica problema examenului de conștiință al acuzatorilor în afara acestui substrat?

Problema iertării iese din discuție. Nu se poate trece cu vederea un adulter dovedit, căci s-ar încălca Legea. Iar Legea este nemiloasă, iar fariseii și cărturarii sunt apărători Legii. Dacă s-ar arăta milă, s-ar slăbi forța Legii, or tocmai fariseii și cărturarii au obligația de a o păzi și întări. În viclenia lor, fariseii și cărturarii aduc în discuție o problemă teologică gravă: viața se poate lua în numele justiției?

Ar trebui ca ei să accepte că există ceva mai mai important decât Legea și acela este duhul, care duh presupune conștiință. Adică tocmai ceea ce susține Mântuitorul. Nu întâmplător vom asista în continuare la „dispute” ale Mântuitorului cu fariseii și cărturarii, pe același subiect, unii poate fiind aceiași cu cei implicați în acest caz.

Și apoi, să ne plasăm în situație: avem de-a face cu o mulțime înfierbântată, violentă. Cu alte cuvinte, aici nu este loc pentru o dezbatere, argumentare, dialog rațional. Te întrebi: oare ce i-a determinat pe cărturari și farisei să abandoneze ce și-au propus?

Răspunsul stă într-o afirmație din Vechiul Testament, pe care apostolul Pavel o preia în „*Epistola către Romani*” (Romani 3:10), anume că „*după cum este scris: «nu este niciun om neprihănit, niciunul măcar»*”. Apostolul Pavel face trimitere la Vechiul Testament. Există aici referiri clare cu privire la acest aspect (1 Împărați 8:46, Pildele 20:9, Eclesiastul 7:20). Vom cita doar una, care apare în Paralipomena (2 Cronici 6:36), momentul jurământului lui Solomon la înălțarea Templului: „*Când vor păcătui ei înaintea Ta - căci nu este om care să nu păcătuiască - și Tu Te vei supăra pe ei și-i vei da dușmanilor lor.*” Prin urmare, Mântuitorul le reamintește pârâșilor o „axiomă” a gândirii iudaice, și tocmai acest lucru declanșează plecarea lor, căci nimeni nu este fără de păcat încât să arunce primul piatra. Și astfel Iisus îi obligă pe farisei și cărturari să părăsească „jocul”.

Urmând spiritul Mântuitorului, un filosof precum Kierkegaard duce lucrurile mai departe: „*Oricât de multe și justificare ar fi muștrările de infidelitate, nestatornicie, inconstanță pe care un om le adresează altuia, să se păzească totuși de a explica prin ele propria sa nestatornicie, pentru că astfel se autodenunță ca avându-și legea existenței*

propriu în afara sa; or, ce altceva e nestatornicia? Dacă e adevărat că timpul schimbă tot – ce e schimbător, la fel de adevărat e că el revelează și ce nu s-a schimbat [...]. La fel cum durerea, suferința și primejdia de moarte nu sunt întotdeauna acolo unde e strigătul, nici credința față de sine nu e întotdeauna acolo unde se aud învinuiri în gura mare la adresa altuia” (4).

Cu alte cuvinte, autorefecția la care ne invită Mântuitorul ține de afirmarea principiului autonomiei persoanei, fundamental în cadrul ideii creștine. Acest lucru nu ar fi posibil fără o schimbare prealabilă, deplasarea dinspre Lege spre normă, adică dinspre comunitate spre individ, spre autonomia și libertatea persoanei.

Cazul femeii adultere reprezintă o problemă de viață și de moarte. Putem să tratăm acest lucru doar ca un exercițiu de oratorie, adică în afara unui angajament profund al ființei noastre? Nu ar trebui ca în cazuri limită, ca cel de față, cuvintele să aibă valoare de adevăr în legătură cu ființa noastră?

O întrebare: ce urmează să se întâmple cu femeia noastră, cea care a dat cu ochii de moarte nu din întâmplare, ci prin stil de viață? Învăță ea ceva, mai bine zis, dacă nici din această întâmplare un om nu poate învăța cum trebuie trăită viața și nu se obligă la o schimbare, la o întoarcere, atunci când?



Mila, inamic al statului? Gordon Allport este considerat unul din fondatorii psihologiei personalității, distinguându-se de școlile de gândire ale timpului (anii '30-'40 ai secolului trecut), e vorba de psihanaliză și de behaviorism. Pentru Allport adaptarea socială a persoanei mature „este marcată de două tipuri diferite de căldură. Pe de o parte,

în virtutea extensiunii eului, o asemenea persoană e capabilă de o mare intimitate în capacitatea sa de a iubi – fie că atașamentul său este pentru viața de familie sau pentru o prietenie profundă. Pe de altă parte, ea evită o implicare fără rost, nepoftită și posesivă cu oamenii (chiar cu familia sa). Posedă o anumită detașare care o face să respecte și să înțeleagă condiția umană a tuturor oamenilor. Acest tip de căldură poate fi numit compasiune.

Atât intimitatea, cât și compasiunea reclamă ca cineva să nu fie o povară sau o nenorocire pentru alții și nici să le stânjenească libertatea în găsirea propriei lor identități. Nemulțumirea și critica continuă, gelozia și sarcasmul sunt toxice în relațiile sociale. O femeie cu o maturitate marcantă a fost întrebată care considera că este cea mai importantă regulă a vieții. Ea a răspuns: «Să nu otrăvești aerul pe care alți oameni trebuie să-l respire.»

Acest respect pentru persoană ca persoană este dobândit printr-o extensiune imaginativă a experiențelor mai dure cu viața proprie. Ajungem să știm că toți muritorii sunt în aceeași situație umană: ei nu au cerut să vină pe lume, sunt împovărați cu un imbold de a supraviețui și sunt înghionțiți de impulsuri și pasiuni; întâlnesc eșecul, suferă, dar o duc cumva la capăt. Nimeni nu cunoaște sigur sensul vieții; fiecare îmbătrânește pe măsură ce navighează spre o destinație necunoscută. Toți sunt încolțiți între două abisuri de uitare. Nu e de mirare că poetul strigă: «Preaslăviți pe Domnul pentru fiecare picătură de milă omenească.»” (5)

Există un puternic filon umanist în textul psihologului Gordon Allport. Numai că el este prea general pentru a explica anumite situații. „De ce sărim de pe scaun și scriem cecuri ca să ajutăm pe cineva, dar adesea nu simțim impulsul nestăvilit de a reacționa în fața altor tragedii, care de fapt sunt mult mai atroce și implică mult mai mulți oa-

meni?”, se întreabă un alt psiholog, contemporan cu noi, Daniel Ariely. Și cel în cauză compară modul în care o țară întreagă a urmărit încercarea de a o salva pe Jessica McClure, fetița care a căzut într-un puț și indiferența față de „*genocidul din 1994 din Rwanda, în care 800.000 de oameni –inclusiv mulți copii mici – au fost uciși cu brutalitate într-o sută de zile*”.

Există o apatie generală a oamenilor față de marile tragedii, constată Ariely. Explicația? „*Lipsa informației în privința evenimentului în desfășurare, rasismul și faptul că suferințele cuiva de la celălalt capăt al lumii nu se înregistrează cu atâta promptitudine ca acelea ale vecinilor noștri, de pildă*” (6).

La aceste cauze se mai adaugă câteva. În primul rând este vorba de indiferența la suferința grupurilor. Atunci când e vorba de o victimă, o putem personaliza, ceea ce nu este cazul în situația în care vorbim de o mulțime. Când victima este o persoană din apropierea noastră, există întrunite condițiile unei relații, suntem empatici și nu manifestăm interes față de persoane cu care nu avem relație. Ar interveni apoi, susține Ariely, efectul „picăturii în ocean”: „*în fața acestor necesități uriașe și dat fiind că nu putem rezolva personal decât o mică parte, putem fi tentați să nu mai reacționăm în nici un fel din punct de vedere emoțional și să spunem «La ce bun?»*” (7).

Ariely duce lucrurile mai departe și în acest sens îl citează pe un celebru medic, Albert-Szent-Györgi: „*Sunt adânc mișcat dacă văd un om suferind și mi-aș risca viața pentru el. Apoi discut cu detașare despre posibilitatea raderii de pe fața pământului a marilor noastre orașe – o sută de milioane de morți. Nu sunt în stare să înmulțesc suferința unui om cu o sută de milioane*”, susține Albert-Szent-Györgi.

Concluzia, în cuvintele lui Ariely, sună astfel: „S-a dovedit că e foarte greu pentru participanți să se gândească la calcule, informații statistice și cifre, și în același timp să încerce emoții” (8). Nu afirmă Steinhartd despre contabilitate că este „treaba demonului”?

Recunoscând modul în care acționăm, Ariely propune două soluții. Una vizează contracararea efectului „picăturii în ocean” prin credința că gestul nostru de ajutorare ar putea salva cinci persoane: „În loc să vă gândiți la problema sărăciei în masă, gândiți-vă, de exemplu, la aprovizionarea cu alimente a cinci oameni.” Cealaltă soluție ține de sfera politicilor ce ar trebui orientate în direcția prevenirii situațiilor generatoare de drame umane, copiind experiența medicinei preventive. Acolo unde nu există milă, e nevoie de politici sociale. Problema este dacă nu cumva politicile sociale ajung să înlocuiască mila!

Spune Habermas: „Societățile contemporane complexe sunt întrucâtva indirect legate prin trei mecanisme sau tipuri de medium. «Banul», ca medium, se instituționalizează, ca să spunem așa, în termenii economiei de piață; «puterea», ca medium, se instituționalizează în organizații, iar «solidaritatea» este generată în termeni de norme, valori și de comunicare” (9).

Primele două aparțin „lumii sistemului”, cea de-a treia, „lumii vieții”. Translatând mila în sfera „lumii sistemului” slăbim solidaritatea socială, unde ea ar trebui să viețuiască. Pericolul constă în aceea că mila are șanse să devină componentă a mecanismelor de normalizare pe care o guvernare le instituie în societate, cu alte cuvinte, guvernarea apare drept instanța care definește cine are dreptul să beneficieze de compasiune și cine nu. Din valoare ce aparține universalului ea se transformă într-un particular, din scop devine instrument și intrând în sfera politicu-

lui, ea este tratată în termenii generali ai politicului, adică prieten-dușman. În această perspectivă, nu întâmplător răsar dintr-o dată aprecieri potrivit cărora cei care solicită ajutoare de boală sau sociale amenință finanțele publice și, prin asta, statul. Mila inamic al statului? Suntem oare departe de modul în care nazismul justifica uciderea persoanelor cu dizabilități, anume că ea ar produce economii, iar banii ar putea fi folosiți eficient pentru cei dotați?



Mila și responsabilitatea. John Donne a trăit între 1572-1631. Meditația XVII, din ciclul „Rugăciuni pentru situații imediate”, conține versurile de mai jos: „Nici un om nu este o insulă, separată, de sine stătătoare. Fiecare este o parte a continentului, o parte a întregului cel de căpetenie. Dacă marea îi smulge cu valurile un bulgăre, Europa este împuținată, așa cum ar fi moșia ta, ori a prietenilor tăi. Moartea oricărui om mă vatămă pe mine, fiindcă mă aflu cuprins în Omenire. De aceea, niciodată să nu faci întrebare: pentru cine bat clopotele? Căci pentru tine bat!”

Dacă asociem aceste versuri cu ideile lui Sartre despre responsabilitate, expuse în „*L'existentialisme est un humanisme*”, identifici care a fost schimbarea care s-a produs în cele trei secole ce despart cele două texte:

„Omul va fi mai întâi ceea ce el va proiecta să fie [...]. Omul este responsabil de ceea ce este el. Astfel, primul demers al existențialismului este de a-l pune pe orice om în posesia a ceea ce el este și de a-l face să se sprijine pe el, responsabilitatea totală a existenței sale. Și când spunem că omul este responsabil de el însuși, noi nu vrem să spunem că omul este responsabil numai de individualitatea sa strictă, dar el este responsabil de toți oamenii [...]. Când spunem că omul se definește, noi înțelegem că fiecare dintre noi se

definește, dar prin asta noi vrem să spunem, de asemenea, că definindu-se, el îi definește pe toți oamenii. Într-adevăr, el nu este unul din faptele noastre care, creând omul pe care noi vrem să fie, nu creăm în același timp o imagine a omului pe care noi estimăm că el trebuie să fie. [...]. Astfel, responsabilitatea noastră este mult mai mare decât am putea noi să credem, căci ea angajează umanitatea în întregime [...]. Astfel, eu sunt responsabil pentru mine însumi și pentru toți, și eu creez o anumită imagine a omului pe care l-am ales și definindu-mă, eu definesc omul” (10).

Pentru John Donne toți oamenii („Omenirea”) fac parte dintr-o comunitate și orice afectează comunitatea îl va afecta pe fiecare membru al ei, exact cum stau lucrurile la sat. Deosebirea ține de un grad de abstractizare, dacă o putem numi așa. La țară, atunci când ești anunțat prin tragerea clopotelor că a murit un om, din memorie răsar amintirile, întâlnirile, tot ce te-a legat în mod practic, real, de acel om, la care se adaugă actul că ți se amintește, astfel că și tu vei muri. Acest fapt social ține de ceea ce Durkheim numește „personalitatea morală”, iar această personalitate morală este singura „care poate fi deasupra personalităților individuale”, ea fiind „cea care formează colectivitatea” (11).

John Donne este predicator și poet, considerat drept „cel mai important reprezentant al Școlii metafizice”, curent estetic al literaturii engleze de la începutul secolului al XVII-lea. Moartea oricărui om este o durere și o pierdere pentru noi toți dacă credem în ideea de „Omenire” și în conceptul de „personalitate morală”, amândouă ținând de o viziune transcendentă asupra vieții.

Adept al unei perspective legate de immanent, pentru Sartre totul începe cu individul autonom care ia o decizie și, așa cum se întâmplă întotdeauna înainte de a lua o de-

cizie, orice om are o reprezentare asupra lucrului. Aflat în situația de a lua o decizie, omul ar trebui, ca atare, să aibă conștiința a ceea ce este el, căci orice om are o concepție de viață care-l reprezintă și astfel, prin raportarea la o imagine despre cum ar trebui să fie omul și lumea, ajunge el să se definească. În acest mod, fiecare om ajunge să aibă o responsabilitate generală, care îi cuprinde pe toți oamenii, căci, prin decizia pe care o ia, proiectează ce înseamnă a fi un om.

Dacă la John Donne responsabilitatea omului față de ceilalți oameni ține de o viziune transcendentă asupra vieții, la Sartre responsabilitatea ține de imaginea pe care fiecare om și-o face despre cum ar trebui să fie un om și din această reprezentare ar deriva responsabilitatea fiecăruia față de toți.

Nu știm dacă prin „desfermecare” (desacralizare) situația omului este mai bună. Cu siguranță că este mai riscantă, căci dacă în locul raportării la ideea metafizică punem reprezentarea pe care fiecare dintre noi o are asupra lumii și asupra modului în care ar trebui să arate omul, putem ajunge în situația în care reprezentări anti-umaniste, devenite conștiință publică, produc mari tragedii, așa cum s-a întâmplat în secolul al XX-lea. Căci ne învață Tocqueville: *„dacă omul ar fi obligat să-și dovedească lui însuși toate adevărurile de care se folosește în fiecare zi, nu ar mai termina niciodată; s-ar extenua în demonstrații preliminare fără să avanseze; cum, din pricina vieții sale scurte, nu are nici timp, nici facultatea, din cauza limitelor spiritului său, să acționeze astfel, el este obligat să considere ca sigure o mulțime de fapte și idei pe care n-a avut nici răgazul, nici forța să le examineze și să le verifice singur, dar pe care alții mai competenți decât el le-au descoperit sau pe care mulțimea le-a adoptat. Pe această temelie, își ridică edificiul pro-*

priilor sale gânduri. Nu voința sa îl face să procedeze astfel; legea inflexibilă a condiției sale îl constrânge”(12). De unde și aprecierea „cred că oamenii care vor trăi în societățile viitoare își vor folosi adesea rațiunea; dar sunt departe de a crede că o vor folosi prea des”. Așa se face că locul lăsat liber de ideea metafizică va fi luat de opinia publică despre care știm acum, după experiențele istorice din secolul trecut, ce consecințe va produce.



Mila, salvatoarea... Cazul s-a petrecut în 1941, într-o localitate aflată sub control sovietic, în ceea ce numim azi Bucovina de Nord. Războiul implică statele. Oamenii au propriile lor moduri de raportare la el. „Și în sfârșit, la un moment dat, l-a chemat pe tata... era un om deschis. «Și atunci noi ne retragem!» Un lucru... au venit... că pe ăsta îl scăpam. Au venit în noaptea aceea de 11 spre 12 iunie, când au fost deportați mulți, mulți. Și de la noi din sat au fost deportați atuncia aproape vreo 300 de suflete și din Tereblecea, tata a scăpat și nu știa de ce. Și îl cheamă rusul ăla după aceea, și-i spune: «Noi ne retragem! Tu trimite o căruță să ieie armament din pădure, dar să nu trimiți băiatul cu căruța...» pe mine, adică. «Dacă se duce, înapoi nu-l mai vezi! Găsești tu pe cineva să-l trimiți acolo!» Și în sfârșit, tata a vorbit cu un cetățean. «Și totuși, dacă va merge și cine va merge, când va ajunge la marginea satului, urcă drumul înspre Cernăuți, încolo, înspre Tărășeni, să pună hățurile pe leucă și să le spună că merge pentru necesități. Caii vor merge în coloană. Să lase caii.» Și tata chiar așa a făcut. [...]

Acuma, să vedeți. Și tata spune, dar el spune: «Noi ne retragem. Dar tu, să nu mai rămâi a doua oară aici! Războiu-i război, nu se știe cine va învinge. Dar tu, dacă

noi venim înapoi, să știi că nu mai trăiești! Să-ți spun ce te-a salvat pe tine de la seara de 11 iunie!». *Din timpul primului război mondial rămăseseră în sat doi ruși, care s-au căsătorit cu niște fete de acolo, care erau țărânci sărace. Comuna mea, spre deosebire de Tereblecea, era formată din români. Erau câțiva... trei familii de evrei și vreo patru sau cinci familii de ucraineni, care erau din satele vecine veniți acolo, restul erau numai români. Și în sfârșit, prin '30, a fost o secetă la noi. Unul din rușii ăștia avea o casă de copii. Nu s-a făcut nimic. Și tata, ce i-a venit lui atunci în cap? Dar asta l-a salvat mai târziu. L-a întâlnit pe acesta, noi îi spuneam rusului Marcu. Rusu' lui Marcu a rămas pentru noi. I-a spus, zice: «Măi, tu ai cu ce scoate copiii din iarnă?» Și acela zice: «Nu!» «Să vii la mine, să-ți dau!» Și i-a dat tata câțiva saci cu grâu și câțiva saci cu porumb. Acela a întrebat ce să lucreze? «Vezi-ți de treabă, scoate-ți copiii din iarnă!» Ei, când s-au făcut listele, ăsta era primar, tata a fost pus pe liste și ăsta s-a ridicat în ședința lor, cum erau, și a spus: «Nu trebuie să faceți lucrul ăsta, iată ce a făcut omul acesta pentru mine.»» (fragment din interviul luat lui Vasile PIȚUL, 81 de ani, în data de 16.04.2004, la domiciliul său din Rădăuți, județul Suceava) (13).*



Invidia, cea care omoară mila. A auzit cineva de Nicoleta Iftode? Nicoleta Iftode a fost sunată într-o zi de o prietenă care i-a spus că s-a dus la o familie de oameni sărmani din comuna Scoarța cu niște ajutoare și negăsindu-i acasă a lăsat respectivele ajutoare la alți necăjiți. Mărturisește Nicoleta Iftode: „Mi-a spus că trebuie să mergem și noi, pentru că sunt niște oameni deosebiți. Așa am ajuns acolo. Ne-a impresionat foarte tare optimismul celor din familie și curățenia, deși trăiau în condiții precare cu pământ pe jos,

fără energie electrică” și că „prin tavan se vedea cerul”.

Căsuța în care locuiau soții Moraru, împreună cu cei doi copii, așa se numește familia în cauză, era împărțită în două camere și un mic hol în care era improvizată o bucătărie, în care se afla un aragaz la care funcționa doar un singur „ochi”. Cei patru membri ai familiei locuiau într-o singură încăpere, de trei pe doi metri, pentru că în cealaltă nu se putea sta, deoarece nu avea tavan, acoperișul era degradat și prin acesta se vedea cerul. Era folosită mai mult ca spațiu de depozitare. Camera în care toată familia trăia nu era nici măcar tencuită. Soții Moraru au doi copii: un băiețel, care a împlinit 12 ani chiar când au început lucrările de renovare a locuinței, și o fetiță care a aniversat șase ani chiar când s-a mutat în noua locuință. Cei doi soți nu au un loc de muncă, iar veniturile obținute sunt ocazionale.

Nicoleta Iftode și-a propus să ajute familia Moraru și a apelat la prieteni. Au fost implicați în total patruzeci și șapte de voluntari și un donator. *„La început, am avut în plan să reparăm acoperișul prin care ploua. Apoi, am decis că trebuie înlocuit, după care am luat decizia că trebuie să punem și o instalație electrică, deoarece casa nu era racordată la electricitate și încet-încet am reușit să refacem toată casa”,* a mărturisit Nicoleta Iftode. Lucrările s-au desfășurat pe parcursul unei luni.

Au început în luna august și s-au încheiat, în cea mai mare parte, la sfârșitul lunii septembrie. *„Casa nu a avut niciun fel de structură de rezistență. Am întărit temelia, s-a turnat o centură și o placă. La lucrările mai dificile am apelat la persoane calificate. Am fost ajutați de către oameni de bine care ne-au ajutat”,* a relatat Nicoleta Iftode. Cătălin Munteanu este angajat ca gestionar și a participat la lucrările de construcție: *„Nu poți să rămâi indiferent la situații*

de acest fel. Noi am reușit să-i găsim pe acei puțini oameni care au dorit să se implice. Eu mi-am luat și concediu câteva zile. Am făcut orice fel de muncă a fost nevoie, de la măturat prin casă și până la a pune țigla pe casă.”

Sătenii s-au revoltat, unii i-au înjurat pe voluntari, alții s-au plâns că betoniera face zgomot și le fug caprele prin curte, că le sunt speriate oile și nu mai au liniște. Primarul recunoaște că a primit mai multe plângeri: *„Oamenii nu au înțeles situația. Credeau că primăria le-a dat bani sau a achiziționat materiale, pentru familia respectivă. Le-am explicat că s-au implicat mai mulți voluntari în această acțiune umanitară”,* recunoscând că *„oamenilor le era ciudă pentru că [cei din familia Moraru] au fost ajutați”*.

Familia a dormit într-un cort. Copiii și părinții lor au dormit într-un cort lângă casă, în timpul desfășurării lucrărilor. *„Cosmina, fetița, a venit la noi și ne-a întrebat cu lacrimi în ochi de ce îi dărmăm casa. A fost foarte greu să-i explicăm. Toată familia și-a amenajat un fel de cort lângă casă în care au dormit”,* a precizat Nicoleta Iftode (14).

Este evident că vorbim de o lume a sărăciei, în care se pune problema supraviețuirii. Nu poți să nu constăți lipsa milei, lipsă care se asociază cu un principiu al îndreptățirii, de unde, pesemne și întrebarea: *„De ce ar merita această familie mai mult decât noi să primească ajutor?”*

Întrebare: în ce paradigmă citim faptele? Dacă le citim marxist, înseamnă că reprezentările sociale ale oamenilor au la bază justificări și logici de ordin economic, iar dacă le citim weberian, atunci considerăm că dincolo de aceste reprezentări stă o concepție religioasă.

În perspectivă marxistă vom spune că mila nu poate viețui acolo unde oamenii, simțindu-se profund nedreptățiți, doresc să li se acorde beneficii. Nedreptatea le apare ca derivând din negarea fie a unui principiu al egalității, fie al

unui principiu al echității, totul intrând în logica imanentului. Altfel spus, într-o cultură a imanenței, oricând frustrarea, indiferent din ce rațiune apare, are șanse să scoată din joc „mila”, iar faptele care s-au petrecut la Scoarța să se repete în orice moment, în orice loc.

Din perspectivă weberiană, vom spune că acolo unde ideea transcendenței este dominantă, oamenii înțeleg nevoia de milă și o practică în spiritul în care o cerere Mântuitorul, în interpretarea lui Steinhardt, adică a imposibilului: „*Să dăm ce nu avem*” (15). Adică să sfidăm precarul!

Prin urmare, în comuna Scoarța voluntarii au fost primiți cu ostilitate pentru că acolo ideea milei nu există, pentru că discursul creștin al ajutorării celui de lângă tine, chiar dacă tu însuși ai nevoie de ajutor, nu a pătruns în mentalul colectiv. Este foarte posibil ca oamenii din Scoarța să nu aibă milă unii față de alții. Or, în asemenea situații, violul, cruzimea se pot desfășura fără opreliști, pentru că nimeni și nimic nu li se vor opune, toți considerându-se de la bun început victime ale unui terorist atotputernic care este viața. Altfel spus, într-o cultură de acest tip nu este loc pentru milă.

Ce se înțelege în acel spațiu (care după cum observăm nu este singular) prin „a fi creștin”? Poate că sociologia românească ce se ocupă de fenomenul religios a dat răspunsurile la această întrebare și ar fi doar o problemă de timp și informare în a le cunoaște.

Toată această realitate nu ar fi ieșit la iveală și nu ne-ar fi pus întrebări dacă Nicoleta Iftode și prietenii ei nu ar fi dat dovadă de milă, sacrificând din bunăstarea lor, din timpul și energia lor, făcând „un bine” unor necunoscuți, celor din familia Moraru.



Mila și dreptatea. Citesc în presă despre pedeapsa de patru ani cu executare primită de o femeie de 72 de ani din Focșani pentru trafic de influență constând dintr-o găină și o mie de lei. „Bătrâna se plimbă prin tribunale de 17 ani și doar hepatita și cancerul i-au înduplecat pe procurori să amâne executarea pedepsei.” Femeia a fost, în cele din urmă, grațiată de președintele țării (16).

Sărim peste comparația pe care o face ziaristul cu inculpații dosarului Microsoft, în care cea mai „grea” pedeapsă este de trei ani. Să ne întrebăm doar cum este posibil să condamnăm la patru ani o femeie în vârstă, bolnavă de hepatită și de cancer, să pui în mișcare un aparat, procurori, grefieri, judecători, arhivari, și timp de 17 ani să irosești resurse semnificative, pentru un fapt, la urma urmei, minor. A făcut cineva analiza costurilor financiare implicate în acest caz, a timpului pierdut inutil? Nimeni! Poate funcționa o mașină dacă ea consumă mai mult decât produce? Oare câte cazuri similare or fi la nivel național?

Dar mai este un aspect, cel uman și care ar trebui să fie luat în seamă în formarea specialiștilor în domeniu. Chestiunea ține de relația dintre drept(ate) și milă. Să apelăm la o piesă a lui Shakespeare, scrisă în 1596, pentru a înțelege în ce constă această relație.

Porția, în rolul unui specialist în drept, „tânăr doctor din Roma”, trimis la Veneția pentru a expertiza disputa juridică dintre Antonio și Shylock, declară:

*„Virtutea milei n-o ai cu de-a-sila:
Ea cade pe pământ din cer, ca ploaia
Cea lină, și îl binecuvântează
Pe cel ce dă, ca și pe cel ce ia.
Supremă-ntre puternici, unui rege*

*Decât coroana-i șade mult mai bine:
Regescul sceptru-i simbolul puterii
Vremelnice, al maiestății grave,
Temei al spaimei ce-o inspiră regii;
Dar mai presus de-a sceptrului putere
Stă mila: tronul ei se află chiar
În inima regilor, - e-un dar
Dumnezeiesc; puterea pământească
Se-aseamnă cu-a Domnului, doar când
Dreptatea e de milă îndulcită.
Evreule, de-aceea, chiar vorbind
În numele dreptății, te gândește
Că nimeni nu se mântuie prin ea,
Toți cerem îndurare, și-i o rugă
Ce cată să ne-nvețe-a fi miloși.”*

(Shakespeare, „Neguțătorul din Veneția”) (17)

Este adevărat că în piesa lui Shakespeare salvarea în situație nu vine din conștiința vinovăției celui care are dreptate, dar nu și milă, ci tot din logica juridicului. În cazul dat, dacă mila ar fi fost prezentă în spiritul oamenilor legii, nu doar ca s-ar fi evitat cheltuieli fără folos și iresponsabile, ci ar fi scutit de umilințe și frici o persoană bolnavă și în vârstă! Absența milei a produs costuri sociale și umane care nu pot fi recuperate. Acest caz ilustrează și o altă față a milei, aceea de a fi generatoare de „măsură”, a face ca lucrurile să se potrivească cumva, să nu se depășească anumite limite.



Violența resentimentului într-o lume fără milă. Spre sfârșitul secolului al XVIII-lea, epidemiile de ciumă revin, în Țările Române, cam la fiecare zece ani. Stăpânirea

epidemiei bolii este îngreunată de absența zidurilor, cele care ar fi permis restricționarea intrărilor și ieșirilor, așa cum se întâmplă în orașul transilvănean și în lumea occidentală. La aceasta ar trebui adăugată apoi slăbiciunea aparatului de stat care nu a fost în stare, decât într-un târziu, să supravegheze activitatea ciocliilor. Ca să nu mai spunem că, speriați de epidemie, deținătorii puterii dau bir cu fușiții. Dar mai există o diferență semnificativă.

Dacă în spațiul occidental, inclusiv în lumea de dincolo de Carpați, acest control al epidemiei se realizează de către aparatul de guvernare care are drept țel salvarea vieții, - „*în condițiile ciumei, apare o tentativă de a maximiza sănătatea, viața, longevitatea, forța indivizilor. În fond, problema care se punea era să produci o populație sănătoasă*” (18), arată Foucault -, dincoace de Carpați, de ciumă „se ocupă” cioclii, cei care scăpaseră cu viață dintr-o epidemie anterioară și despre care se credea că sunt imuni, iar la prima vedere scopul activității lor este îmbogățirea. De fapt, vorbim în primă instanță despre o redistribuire a bogăției. Iar ca mizele acestei redistribuiri să fie mari, epidemia trebuie extinsă, nu restrânsă. „*Când treceau pe lângă o casă bogată, nu lipseau de a arunca zdrențe rupte de la ciurmați ca să răspândească contagiunea!*” arată Ion Ghica într-o scrisoare către Vasile Alecsandri (19). Adică lărgirea sferei morții.

Cinismul și abuzurile la care se dau cioclii nu pot fi înțelese dacă nu luăm în seama modul de viață anterior evenimentului dus de marginalii societății, de vreme ce, cum spune Ion Ghica „*toți bețivii, toți destrămații atârnavă un șervet roșu de gât, se urcau într-un car cu boi și porneau pe hoție din casă în casă, din curte în curte. Ei se introduceau ziua și noaptea în locuințele oamenilor și puneau mâna pe ce găseau, luau bani, argintării, ceasornice, scule, șaluri*

ș.a., fără ca nimeni să îndrăznească a li se împotrivi. Fugea lumea de dânsii ca de moarte, căci ei luau pe bolnavi sau pe morți în spinare, îi trânteau în car, claie peste grămadă, și porneau cu carul plin spre Dudești sau spre Cioplea, unde erau ordiile ciurmaților. Se încrețea carnea pe trup auzindu-se grozăviile și cruzimile făcute de acești tâlhari bieților creștini căzuți în ghearele lor.”

Fenomenul nu trebuie citit doar ca mecanism de redistribuire a bogăției, ci și ca prilej pentru ca resentimentele sociale să se descătușeze prin răzbunare. Resentimentul, susține Max Scheler, stă pe „impulsul răzbunării, ura, răutatea, invidia, pizma, perfidia [...]”. Cel mai important punct de plecare în constituirea resentimentului este impulsul răzbunării” (20), care este „apanajul celor «slabi» într-o privință oarecare”.

Răzbunarea reprezintă răspunsul la o profundă inegalitate socială și la un exces de putere. Îl cităm pe Foucault: „În cadrul relațiilor de putere, [rezistențele] constituie celălalt termen; cel ce le stă neconținut în față. Aceste rezistențe sunt și ele distribuite în chip neregulat: punctele, nodurile, focarele de rezistență sunt răspândite mai mult sau mai puțin dens în timp și în spațiu, fac uneori să țâșnească în prim-plan grupuri ori indivizi în mod definitiv, dând incandescentă anumitor puncte ale corpului, unor anumite tipuri de comportament. Mari rupturi radicale, masive dezbinări binare? Uneori” (21). În cadrul relației terorist-ostatic, care este, prin definiție, una a lipsei de milă, se schimbă rolurile jucate de actori.

Cu această definiție a puterii pe care o propune gânditorul francez, înțelegem nu doar că durata resentimentului este dată de durata epidemiei, după cum durata epidemiei ține de amploarea resentimentului care-i marchează pe acești marginali, ci că lucrurile se cuvin a fi privite în

termeni de putere, a unei bioputeri, ca mijloc de satisfacere a unor interese de ordin material, dar și a unor investiții în dorințe.

Dezinhibarea era totală. Însușirea frauduloasă de bunuri era asociată cu violența sexuală: *„Unul din acești mizerabili fusese rupt cu dinții de un tânăr care apăra cinstea soției sale, lovită de ciumă chiar în ziua nunții, și în urma revoltei ciumaților, cari au sărit cu parul și au omorât zece ciocli”*. De altfel, scriitorul remarcă *„multe averi și case mari s-au ridicat în București după ciuma lui Caragea din sculele și banii bieților bolnavi”*.

„Contagiunea era așa de primejdioasă, încât cel mai mic contact cu o casă molipsită ducea moartea într-o familie întreagă, și violența era așa de mare, încât un om lovit de ciumă era un om mort. Spaima intrase în toate inimile și făcuse să dispară orice simțământ de iubire și devotament. Muma își părăsea copiii și bărbatul soția pe mâinile ciocliilor, niște oameni fără cuget și fără frică de Dumnezeu”, relatează Ion Ghica.

S-a ajuns chiar ca și cei sănătoși să fie îngropați de vii *„ca să nu se mai ostenească cu transportul lor la spital”*, dacă aveau marele ghinion să nu moară de la bătăile aplicate de ciocli: *„Mai mult erau de jale acei aruncați vii în câmp, fără așternut și fără acoperământ, pe pământ ud și înghețat. Cale de jumătate de ceas se auzeau țipetele și văietele nenorociților din câmpul Dudeștilor!”*, scrie Ghica. „Zidul” moral care ar fi trebuit să pună stavilă oricărui resentiment și oricărei dorințe de răzbunare fusese demult dărâmat și ne aflăm în fața începutului unui proces de soluție a țesăturii sociale, a valorilor morale, a ordinii sociale și a autorității publice.

Această mașinărie socială construită pe violență și pe aranjamente economico-politice ce nu au avut în vedere

mila, pusă în evidență de o amenințare totală care este epidemia de ciumă, își găsește expresia simbolică exprimată în raportul unui cioclu: „Astăzi am adunat vreo 15 morți pe care i-am dus cu căruța pe câmpul de la Dudești, dar nu am ajuns decât cu 14, fiindcă unul a rupt-o la fugă.” A fugi de „salvator” ca să-ți salvezi viața! Povestea pare cunoscută.

Note bibliografice:

1. Dolto, Françoise - convorbiri cu Gérard Séverin
Evangheliile și credința față în față cu psihanaliza, sau viața dorinței, ed. Metafrază, București, 2017, p. 147.
2. *Ibid.*, p. 148.
3. *Ibid.*
4. Kirkegaard, Søren *Opere ****, O recenzie literară. Discursuri edificatoare în spirit divers*, ed. Humanitas, 2017, p. 95.
5. Allport, Gordon *Structura și dezvoltarea personalității*, ed. Didactică și Pedagogică, 1981, p. 288.
6. Ariely, Dan *Iraționalitatea benefică: avantajele neașteptate ale sfidării logicii la serviciu și acasă*, ed. Publica, 2011, p. 255.
7. *Ibid.*, p. 261.
8. *Ibid.*, p. 266.
9. Habermas, Jürgen *Etica discursului și problema adevărului*, ed. ART, 2008, p. 44.
10. Sartre, Jean-Paul *L'existentialisme est un humanisme*, <http://www.danielmartin.eu/Textes/Existentialisme.htm>
11. Durkheim, Émile *Diviziunea socială a muncii*, ed. Albatros, 2001, p. 21.
12. Tocqueville, Alexis, de *Despre democrație în America*, ed. Humanitas, vol. II, 1995, p. 14.
13. Ungurean, Ștefan; Ivănoiu, Mircea *Oameni prin vremuri. Bucovinenii în secolul XX*, vol. II, ed. Universității

- „Transilvania” din Braşov, 2017, p.
14. Ion, Alin „Voluntari reclamaţi de vecini că renovează casa unor sărmani. «Unii săteni ne înjurau când treceau pe drum»”, https://adevarul.ro/locale/targu-jiu/voluntari-reclamați-vecini--renoveaza-casa-sarmani-unii-sateni-injurau-treceau-drum-1_5da875ac892c0bb0c6aaf51e/index.html.
 15. Steinhardt, Nicolae, *Dăruind vei dobândi - Cuvinte de credință* -, ed. Mănăstirii Rohia, 2006, p. 197.
 16. Ivan, Ioana „O bătrână de 72 de ani, condamnată la 4 ani de închisoare pentru o găină. Cea mai «greă» pedeapsă din dosarul Microsoft e de trei ani.”, https://www.activenews.ro/stiri-justitie/O-batrana-de-72-de-ani-condamnata-la-4-ani-de-inchisoare-pentru-o-gaina.-Cea-mai-grea-pedeapsa-din-dosarul-Microsoft-e-de-trei-ani-131706?fb_comment_id=919922264788587_920861738027973.
 17. Shakespeare, William *Opere complete*, vol.3, ed. Univers, 1984, p. 493.
 18. Foucault, Michel *Anormalii - Cursuri ținute la Collège de France 1974 -1975*, ed. Univers, 2000, p. 55.
 19. Ghica, Ion *Scrisori către Vasile Alecsandri*, ed. Fundației Culturale Române, 1997, p. 50.
 20. Scheler, Max *Omul resentimentului*, ed. Trei, 1998, p. 31.
 21. Foucault, Michel *Istoria sexualității*, Editura de Vest, Timișoara, 1995, p. 73.

III

„Noi, ce din mila Sfântului,
Umbră facem pământului”
Mihai Eminescu, *Rugăciune*



Vincent Van Gogh, **Bunul samarinean**
Muzeul Kröller-Müller, Otterlo

Pilda samarineanului milostiv. Această pildă apare doar în Evanghelia după Luca (10:25-37). „Un învățător de lege s-a ridicat, ispitindu-l și zicând: «Învățătorule, ce să fac ca să moștenesc viața de veci?»

Iar Iisus a zis către el: «Ce este scris în Lege? Cum ci-tești?»

Iar el, răspunzând, a zis: «Să iubești pe Domnul Dumnezeuul tău din toată inima ta, și din tot sufletul tău și din toată puterea ta și din tot cugetul tău, iar pe aproapele tău ca pe tine însuși.»

Iar El i-a zis: «Drept ai răspuns. Fă aceasta și vei trăi»

Dar el, voind să se îndrepte pe sine, a zis către Iisus: «Și cine este aproapele meu?»

Iar Iisus răspunzând, a zis: «Un om cobora de la Ierusalim la Ierihon și a căzut între tâlhari care, după ce l-au dezbrăcat și l-au rănit, au plecat, lăsându-l aproape mort.

Din întâmplare un preot cobora pe calea aceea, și văzându-l, a trecut pe alături. De asemenea și un levit, ajungând în acel loc, și văzând, a trecut pe alături. Iar un samarinean, mergând pe cale, a venit și el și văzându-l i s-a făcut milă. Și apropiindu-se, i-a legat rănilor, turnând pe ele untdelemn și vin, și punându-l pe dobitocul său, l-a dus la o casă de oaspeți și a purtat grijă de el. Iar a doua zi, scoțând doi dinari, i-a dat gazdei și i-a zis: „Ai grijă de el și, ce vei mai cheltui, eu, când mă voi întoarce, îți voi da.”

Care dintre acești trei ți se pare că a fost aproapele celui căzut între tâlhari?»

Iar el a zis: «Cel care a făcut milă cu el.»

Și Iisus i-a zis: «Mergi și fă și tu asemenea.»»

Din textul pe care Evanghelia ni-l pune la dispoziție înțelegem că „învățătorul de lege” vrea să cunoască cum vede Mântuitorul problema dobândirii vieții veșnice. Am fi deci în situația unei dezbateri. În tradiția iudaică, unei întrebări i se răspunde printr-o întrebare, iar întrebarea pusă de Mântuitor este „Să ne ducem la Lege!”. Așa aflăm

că potrivit Legii, viața veșnică se obține dacă iubești pe Domnul Dumnezeu și pe aproapele tău. Lucrurile sunt legate între ele. De altfel, în Marcu 12:30-31, găsim același răspuns, dat de data aceasta chiar de Mântuitor și care se regăsește, de altfel în Vechiul Testament.

Într-un comentariu biblic (1), citesc că potrivit acestor comandamente, te-ai aștepta ca povestirea spusă de Mântuitor să ne arate un evreu care ajută un om în suferință, arătând, astfel, milă. Or, așa ceva nu se întâmplă. În cazul de față este vorba de un samarinean, deci o persoană care nu este evreu care salvează un evreu. De ce samarinean? Dacă ar fi fost prezentat un evreu laic, am fi putut spune că acesta nu a făcut altceva decât să respecte Legea. Punându-l în cauză pe samarinean, Mântuitorul ne arată că mila înseamnă iubirea aproapei și dincolo respectarea Legii și că celui care arată milă îi este deschisă Împărăția Cerurilor, chiar dacă nu cunoaște legea iudaică. Nu de o cunoaștere nouă avea nevoie „învățătorul de lege”, ci de o inimă nouă. Este nevoie de un subiect și de un adevăr.

O întrebare: de ce preotul și levitul nu l-au ajutat pe cel aflat în nevoie?

Constantin Daniel, reputatul nostru orientalist, dă un posibil răspuns: „*în parabola samarineanului milostiv, omul care a fost atacat de tâlhari pe drumul care mergea spre Ierihon, unde se afla o mare obște eseniană, era neapărat esenian, altfel nu l-ar fi lăsat în părăsire trecând pe lângă el un preot și un levit; deci, și aici un esenian (și numai el, căci preotul și levitul, trecând pe același drum nu sunt atacați de tâlhari) este atacat și jefuit de tâlhari.*”

Și omul de știință își continuă demonstrația: „*trebuie să arătăm că mișcarea eseniană era socotită eretică de ceilalți evrei, pentru că esenienii urmau un calendar aparte și nu prăznuiau sărbătorile ebraice laolaltă cu ceilalți conaționali*

ai lor, nu aduceau jertfă la Templu și neavând nici o avere nu plăteau nici un fel de zeciuială. Apoi este cu neputință ca ura «veșnică» pe care se jurau să o aibă împotriva tuturor celor ce nu făceau parte din gruparea lor (cfr. Regula Comunității, IX, 21-22), să nu fie cunoscută de adversarii lor, care aveau să le răspundă cu aceeași ură” (2).

Din această perspectivă, recomandarea Mântuitorului ține cont implicit de cei care nu au sărit în ajutorul celui aflat în nevoie: noi trebuie să o facem chiar dacă în cauză el aparține unei comunități cu care suntem în dușmănie. În spiritul celor puse în discuție de Constantin Daniel, oamenii trebuie să fie deasupra conflictelor tribale, interetnice sau confesionale, iar mila este modul în care ne situăm deasupra acestor conflicte. Altfel spus, salvăm omul, dincolo de rațiunile comunitare, de un fel sau altul.

Parabola are și alte consecințe pe care le-am identificat în Biblia cu comentarii (ediția franceză din 2012). Replica Mântuitorului constă în înlocuirea acestei întrebări cu alta: „*Cum pot fi eu aproapele unui om?*” Interogația are un răspuns: „*Cel care a făcut milă cu el!*” Ca atare, dacă ne-ar trece prin minte să studiem „cantitatea de milă” din societate, ar trebui să-i întrebăm pe oameni câtă acte de milostenie au făcut în viață.

În mod similar, dacă am dori să măsurăm cantitatea de încredere existentă în societate, nu ar trebui să vedem câtă încredere acordăm oamenilor sau instituțiilor publice, ci mai degrabă, în ce măsură suntem văzuți de ceilalți ca oameni de încredere. Altfel spus, accentul se mută dinspre un directorat de conștiință, - surprinzător, dar majoritatea studiilor despre încredere pleacă de la acest principiu - spre un examen de conștiință.

Citesc interpretarea lui Françoise Dolto, cum că samarineanul nu este un „stâlp al sinagogii”, nu face parte din

oamenii „duhovnicești”, fiind fără îndoială un negustor care *„în acest om rănit și lungit la marginea drumului se recunoaște, ar fi putut fi el acela, poate chiar va fi la următoarea călătorie”* (3). Preotul și levitul nu se pot recunoaște în cel lovit pentru că ei, fiind oamenii Templului, nu erau atacați. Ca atare, Mântuitorul aduce în discuție chestiunea recunoașterii celui de lângă noi drept ființă îndreptățită să fie văzută și ajutată. Un întreg edificiu juridic s-a construit ulterior pe această idee a recunoașterii reciproce, iar „rezistența” lui stă în acest fapt. Drept conjectură de lucru, am putea spune că acolo unde această recunoaștere este fragilă și edificiul în cauză este fragil.

Psihanalista franceză consideră că parabola trebuie citită în sensul că Hristos îi cere rănitului de pe cale să-l iubească pe acest samarinean milostiv, *„să-l iubească așa ca pe sine însuși”*, cu alte cuvinte *„pe cel care a fost salvat îl învață Hristos ce înseamnă iubirea”*. Ca atare, gestul de a fi milos se întoarce prin actul de iubire. Am fi, după Dolto în situația de gratitudine, adică potrivit lui Hristos *„toată viața trebuie să recunoaștem că suntem îndatorați celor care ne-au sprijinit într-un moment în care, singuri nu ne-am fi putut continua drumul”*.

A face milostenie nu presupune recunoștință, nu presupune vreun câștig, nici măcar simbolic, acela de a-i fi cunoscut gestul de vreun public și de a fi recunoscut ca fiind milos. Mila este un act dezinteresat, iar un act este dezinteresat *„atunci când cel care a făcut un gest generos nici nu-și mai aduce aminte. Nu mai are ce amintire să alunge, e un fapt încheiat”*, zice Dolto (4).

Ca atare, *„aproapele nostru sunt toți cei pe care soarta i-a făcut să fie acolo când aveam nevoie de ajutor, iar ei ni l-au dat fără ca noi să-l fi cerut, cei care ne-au sprijinit și nici măcar nu-și mai amintesc. Ne-au dăruit din plusvaloarea lor de vitalitate”* (5).



*Închisoarea: locul unde nu este permisă prezența mii-
lei. Ioana Beleaua a fost studentă în cadrul Facultății
de Sociologie și Comunicare din cadrul Universității
„Transilvania” din Brașov. În practica din anul I a avut de
realizat un proiect de sociologie vizuală. Din acest proiect
am selectat o secvență din interviu. În raportul de practică
a recunoscut că a fost copleșită de cele auzite și a mărturi-
sit că a ajuns să fie intrigată de faptul că colegii ei, lumea
din jurul ei, nu doar că nu știa nimic din suferința celor
din trecut, dar nu erau nici interesați.*

*„Venea căpitanul în vizită în celulă și i-am spus:
«Domnul căpitan îi frig de nu mai putem că uite, nu mai
e geam». Că între timp a manevrat geamul de a căzut cu
totul. Așa frig am făcut în iarna aia, că a fost o iarnă cu
zăpadă multă și geroasă. Am ajuns de nu mai puteam ține
treburile, nu aveam veceu, nu aveam ghiuветă, nu aveam
nimic, ne duceam de două ori pe zi la veceu, afară, acolo, pe
coridor. A mai adus pe unul cu noi, eram trei și am ajuns de
nu mai puteam ține și făceam pe noi. A mai arestat pe unul,
din Prejmer, și acesta nu știu de unde a știut că avea la el
mai mulți ciorapi. Făceam pipi în ciorapi și când ne duceau
la veceu îi storceam acolo. Când ne ducea la anchetă, tot cu
ochelarii la ochi, de nu știai unde te duce sau ce îți face. Te
țineau doi gardieni, unul de o parte și unul de cealaltă par-
te. Eram tot cu teama asta că ne vor ucide [...]*

*Procesul a durat șapte zile. A fost un proces secret, nu a
avut voie nimeni, doar niște invitați speciali. De la proces
m-a dus la închisoare, la Sibiu. A fost pronunțată sentința
pentru 25 de ani de temniță grea. A început viața de puș-
cărie. Aici mai era și altfel de bătaie. Eu eram la etajul trei,
camera 107, când coboram scările de la cotitură ne aștepta*

mai mulți gardieni cu bețele și începea să ne bată fără să fi făcut nimica. Am stat cu preoți și cu doctori. Bătea în ei și pe restul ne ducea la plimbare. Când veneam de la plimbare, îi adunam pe amărății ăștia.”

„De la Gherla am fost dus la Luciu Giorgenii. Acolo a fost altă durere, alt chin. Acolo ne-a băgat într-un staul de animale, amenajat. A venit vremea, au fost niște ploi. Eram aproape de Dunăre și a venit apa mare până aproape de noi. Acolo unde eram noi, în baraca aia, era cam 30 cm mai sus ca afară. Gardienii s-au speriat și ei când au văzut că nu s-a luat nici o măsură de salvare. Noi ne bucuram că vine apa mare și murim și scăpăm de chin și gata și cu ei. Atunci am văzut cum se poate suci și omul. Când au văzut gardienii că apa a ajuns și la ei au început să vină la noi, în baracă. Erau câte 2-3 preoți și am început să facem rugăciune. Până atunci nu aveai voie să te rogi sau să-ți faci cruce pentru că te bătea. Ei stăteau ciuliți acolo, cu noi, de frică. După cele întâmplate s-au mai îmblânzit, dar nu a durat mult și i-a schimbat pe toți. Ei au aflat că au stat cu noi acolo”. (Vasile B., 85 de ani, comuna V., județul Brașov, intervievat de Ioana-Maria BELEAUA în data de 12.05.2019);

Identificăm în această povestire câteva planuri.

Unul general, al contextului social-istoric, al unei dominații, amestec de feudalitate și modernitate, în care decidentul politic a luat locul suveranului (domnitorului). Mecanismul de producere a legilor, ca și conținutul acestora aveau caracteristicile a ceea ce Durkheim numește drept represiv. Încălcarea lor era văzută ca un atac la puterea suverană și atunci întreaga forță a suveranului, prin instituțiile de coerciție ale statului, se îndrepta spre trupul și spiritul celui văzut drept vinovat. În plus, guvernarea își propunea să producă dușmani și devianță, iar vinovații in-

trau după aceea în sindromul „șapului ispășitor-victimizare - frustrări”. Toate neîmplinirile sociale își găseau astfel o justificare și nu se mai îndreptau spre puterea politică, pe scurt, avem de-a face cu o mașinărie întreagă orientată spre eludarea adevărului.

Acest cadru se suprapune pe ceea ce Max Weber enunță, anume că statul deține monopolul constrângerii fizice legitime, asta însemnând un *„mecanism de conducere ce presupune o neîntreruptă administrare trebuie, pe de o parte, să orienteze oamenii spre o atitudine de supunere față de cei ce se pretind a fi exponenții legitimi ai puterii și, pe de altă, să dispună efectiv, tocmai în virtutea acestei supuneri, de instrumentele necesare exercitării constrângerii fizice, respective, de personalul administrativ și de mijloacele efective de administrare”* (6).

Există, apoi, un plan median, cel al instituției carcerale propriu-zise care, cum arată Foucault, dispune de o semnificativă autonomie: *„Semnul acestei autonomii poate fi limpede observat în violențele «inutile» ale gardienilor sau în despotismul administrației ce beneficiază de privilegiul spațiului închis”* (7).

Nu trebuie scoasă din calcul prezența planului individual, al personalului, cel al gardienilor, modul lor de comportare și care prin violența folosită dovedesc lipsa de empatie și compasiune și care, doar în fața morții, își recuperează ființa, dacă putem spune așa.

Logica acestei acțiuni de înlocuire a gardienilor rezidă în esența instituției carcerale. Goffman menționează în studiul dedicat a ceea ce el numește „instituții totale” că în cadrul lor *„există o separație fundamentală între grupul mare de indivizi supravegheați, numiți în mod concis «instituționalizați» și personalul de supraveghere redus numeric.”* Iar *„restricțiile de interacțiune contribuie, probabil,*

la întreținerea stereotipurilor antagonice. Se dezvoltă două lumi speciale și culturale diferite, care funcționează paralel una față de cealaltă, având puncte de contact reglementate oficial, dar întrepătrunderile reciproce fiind practic inexistente” (8).

Tot acest sistem de organizare, care pleacă de la eludarea adevărului, are o singură miză: să nu permită milei să fie prezentă în spațiul carceral.



Puterea și lipsa de milă. Iată cum înfățișează Dionisie Eclesiarhul perceperea dajdiei pe văcărit – doi zloți pe cap de vită – impusă de Hangerli, la 1799. Oamenii stăpânirii, sub conducerea unor „mumbașiri” rânduți de domnie cutreieră satele în toiul iernii, cerând împlinirea imediată birului, deși criza de numerar face aproape cu neputință achitarea sumelor datorate. „Slujbașii închideau oameni și muieri prin coșeri și-i îneca cu fumuri de gunoi și cu ardei îi afuma și-i ținea închiși ziua și noaptea flămânzi să dea bani, pe alți-i lega cu mâinile îndărăt și cu spatele de garduri, și-i bătea cu bicele, pre alții legați îi băga cu picioarele goale în zăpadă geroasă, așa chinuia pe creștini, o amar de bieți creștini, că plângea și se văita și săracele văduve țipa de ger, dar nu era milostivire la varvarii de slujbași, că avea urechile astupate ca aspidetele” (9).

Observăm că locul milei este luat de violența extremă, folosită aici ca mijloc de șantaj. Nu se pune problema existenței drepturilor omului sau ale cetățeanului, căci asta ar însemna să folosim concepte ce aparțin secolului XX într-o situație care s-a petrecut cu două veacuri înainte.

Violența aparține dreptului de a pedepsi, iar folosirea ei reprezintă o demonstrație a puterii domnitorului. Neplata impozitului este văzută ca un atac la adresa suveranului.

În cuvintele lui Foucault, „pedeapsa este și o modalitate de realizare a unei răzbunări deopotrivă personale și publice, dat fiind că forța fizico-politică a suveranului este într-un fel prezentă în lege”, iar „supliciul are, prin urmare, o funcție juridico-politică. Este un ceremonial de reconstituire a suveranității o clipă rănite” (10).

Să spunem că locuitorul din acest spațiu nu era supus doar violenței domnitorului, ci și forțelor externe. Domnitorii nu puteau garanta securitatea granițelor.

Istoric vorbind, folosirea violenței în actul de guvernare este o dovadă a unei întârzieri istorice, a trecerii de la puterea suveranității la puterea disciplinară, și acest lucru explică de ce spiritul violenței, ca practică a instituțiilor de coerciție ale statului, va persista în timp, chiar în condițiile în care, din punct de vedere juridic, noțiunea de drepturi ale cetățeanului își face loc în jurisdicție.



Deutsches Requiem și dincolo de el. „Deutsches Requiem” este o proză scurtă a lui Borges (11), construită pe mărturisirea lui Otto Dietrich zur Linde, prezentat drept fost comandat al unui lagăr de concentrare în timpul Germaniei naziste și pe care acesta o face după aflarea sentinței: „o să fiu împușcat ca torționar și asasin”, pentru crime împotriva umanității.

Două au fost pasiunile care l-au modelat, muzica și metafizica, prin Brahms și Schopenhauer, deși fusese atras de teologie, „fantastică disciplină”. De ce Brahms? Borges nu oferă explicații și ca atare, nu avem altceva de făcut decât să intrăm în câmpul supozițiilor. Poate că Brahms, în calitatea lui de reprezentant al romantismului, este luat ca reper al renașterii spiritului german, renaștere care a stat inițial ca punct de plecare a nazismului. Mai plauzibilă este

ideea că Recviemul său, reprezentând un cântec de alinare a suferinței legate de pierderea unei persoane dragi, plasează lucrurile la nivelul destinului impus de Dumnezeu:

„Dumnezeu, învață-mă
Trebuie să am un sfârșit!
Și viața mea un scop să aibă
Și eu trebuie să accept asta.”

Cerezultă dacă în loc de „Dumnezeu” pui „Conducător”? Un fanatic, o persoană pentru care propria sa viață nu are valoare și care este în căutarea unui scop de ordin metafizic, iar acest scop va fi propus de un Conducător. Se intră, astfel, în sfera valorilor absolute, caz în care nu există costuri. Într-un limbaj simmelian am spune că sacrificiul face din țel o valoare absolută, iar țelul, văzut ca valoare absolută, solicită sacrificiul.

Într-o mărturisire făcută după apariția nuvelei, Borges recunoaște că a creat un nazist ideal, un om care nu are milă nici măcar față de sine și care, de fapt, nu se regăsește, pentru că, în realitate, naziștii s-au arătat a fi plini de autocompătimire.

De ce Schopenhauer? Din cauza pretenției ca scrierile sale - Borges citează „*Parerga und Paralipomena*” - să reprezinte o nouă religie.

Pe acest fond al lui „Nimic lumesc”, întâlnirile cu Nietzsche și Spengler s-au dovedit decisive. De aici câteva idei-sinteză: „*Să mori pentru o religie e mai simplu decât s-o trăiești pe deplin*” și că „*bătălia și gloria sunt lucruri lesnicioase; mai dificilă decât sarcina lui Napoleon e povara de a fi Raskolnikov.*”

Asistăm așadar la crearea unui fundaționalism ce conține o reprezentare a Binelui și a Răului, a pretenției că

ar exista o natură umană de esență germană, a unei viziuni escatologice legate de mersul istoriei, viața având sens după cum și istoria are un sens, cele două fiind strâns legate. Etic și istoric, individual și social, acest fundaționalism s-a întemeiat pe manipularea sentimentelor, deși s-au făcut eforturi legate de o întemeiere pe bază de cunoaștere, amintesc aici demersurile antropologice pe care regimul nazist le-a inițiat în scopul de a identifica sursa istorică a arianismului sau a caracteristicilor morfologice și fiziologice care să certifice superioritatea lui.

În 1927, adică atunci când avea nouăsprezece ani, Otto Dietrich zur Linde a intrat în Partid. Admite că nu avea vocația violenței, dar a înțeles că se găsea „*în pragul unor vremuri noi și că aceste vremuri, la fel ca epocile de început ale Islamului și Creștinismului, cereau oameni noi.*”

Pe 7 februarie 1941 este numit subdirector al lagărului de la Tarnowitz. Borges face aici o trimitere la Auschwitz.

În spiritul lui Nietzsche Otto Dietrich zur Linde crede că „*lașul iese la iveală în încrucișarea spadelor, iar cuviosul, milostivul caută încercarea închisorilor și a suferinței celorlalți*”. De aceea nazismul, în chip intrinsec, i se pare a fi „*un fapt moral, o despuiere a omului vechi, plin de păcate, spre a-l îmbrăca pe omul nou. Primenirea asta e ceva obișnuit în toiul luptei, în vacarmul stârnit de ordinele căpeteniilor și încleștarea oștenilor, nu însă și într-o temniță întunecoasă, unde ne ispitește mila cu vechea și vicleana ei înduioșare*” (12).

Însușirea frauduloasă a semnificantului religios - „*Nu vă mințiți unul pe altul, fiindcă v-ați dezbrăcat de omul cel vechi, dimpreună cu faptele lui, și v-ați îmbrăcat cu cel nou*” scrie Apostolul Pavel în Epistola către Coloseni 3:9-10, printr-o tăietură „avantajoasă”, pentru a justifica un semnat antireligios, este evidentă: Diferența ține de esența

lucrului.

Era cât pe ce să cadă pradă milei la întâlnirea cu faimosul poet David Ierusalim, ajuns în lagăr care, *„lipsit de bunurile acestei lumi, ocărât, batjocorit, și-a folosit întreaga iscusință pentru a proslăvi fericirea”*.

În cele din urmă, David Ierusalim *„a reușit să-și ia viața”*. Otto Dietrich zur Linde se întreabă: *„Nu știi dacă Ierusalim a înțeles că, dacă eu l-am distrus, am făcut-o ca să distrug mila”* el nemaifiind un om, nici măcar un evreu, milă care *„se transformase într-un simbol al unei zone de testate a sufletului meu”* (13). Este vorba, prin urmare, de o bătălie, a forței și violenței împotriva milei, a unor vremuri noi în care nu mai este loc pentru milă, vremuri noi care presupun un om nou.

Știm azi că la acuzația că au ucis oameni, naziștii s-au apărat spunând că ei nu au omorât oameni, ci evrei, în logica descrisă de Rorty: *„Noi și cei asemeni nouă suntem cazuri paradigmatică ale umanității, dar cei care sunt prea diferiți de noi, în comportament sau obicei sunt, în cea mai bună situație, cazuri de frontieră”*. Și filosoful american îl citează pe Clifford Geertz: *„Pretențiile cele mai insistente ale omului la umanitate sunt proiectate în accentele de mândrie ale grupului”* (14).

Știm de la lecția de istorie că, pentru a se putea impune, fundametalismul nazist - adică cunoașterea care se bazează pe o credință justificată sau pe certitudini -, și-a propus înlăturarea unui principiu juridic al vieții cotidiene, cel al „drepturilor omului”. Ceea ce Borges scoate în evidență este faptul că nazismul și-a propus și înlăturarea unui principiu metafizic, mila, reper fundamental al ideii creștine. În fața acestei boli a iudaismului, *„care este credința în Iisus Hristos, noi i-am încercat violența și credința spadei”*, mărturisește Otto Dietrich zur Linde.

Faptul că lucrurile s-au îndreptat spre înfrângerea Germaniei, că fratele i-a murit în cea de-a doua bătălie de la El Alamein, că un bombardament i-a distrus casa, că Al Treilea Reich își găsea sfârșitul i se par o confirmare a ideii schopenhauriene că orice înfrângere este o biruință misterioasă și că „*nu există mângâiere mai iscusită decât gândul că ne-am ales singuri nefericirile*”. Nu declara ilustrul filosof german că „lumea este reprezentarea mea”?

Germania cu naziștii ei i se par că au îndeplinit o misiune istorică: „*Planează acum asupra lumii o epocă implacabilă. Noi am făurit-o, noi, care am devenit victima ei. Ce importanță are faptul că Anglia e ciocanul, iar noi suntem nicovale? Important e să se impună violența, și nu slugărnicile sfioșenii creștine. Dacă biruința și nedreptatea și fericirea n-au fost hărăzite Germaniei, atunci să se bucure de ele alte națiuni. Să existe cerul, chiar dacă locul nostru e în infern*” (15). Altfel spus, von Linde crede că viitorul îi va da dreptate.

Totul la Borges este imaginație și totul este realitate. Personajele sunt arhetipale. Aluziile sale pot fi descifrate. Borges îndrăznește să pună o întrebare: deși nazismul a fost înfrânt, oare nu cumva spiritul său, al violenței și al cruzimii în raport cu mila, a ieșit învingător? Trăim într-o lume din ce în ce mai desacralizată, mai „desfermecată” (sintagmă weberiană) și, în acest context, întrebarea are un rost. Poate că astfel ar trebui citită confesiunea finală a lui Otto Dietrich zur Linde: „*Nu cer să fiu iertat, fiindcă nu sunt vinovat, dar vreau să fiu bine înțeles. Cine mă ascultă cu atenție va înțelege istoria Germaniei și viitoarea istorie a lumii. Știu că un caz ca al meu, excepțional și uimitor acum, va fi în curând foarte obișnuit. Măine o să mor, sunt un simbol la generațiilor viitoare*” (16).

Această confesiune ar putea să ne apară ciudată. Găsesc în „Le Monde” un articol „Hitler, le nazisme jusqu'à la dernière minute” semnat de Jean Lopez, care reia o idee a istoricului german Bernd Wegner, potrivit căreia Hitler a ținut să continue războiul, deși era evident că acesta era pierdut (de altfel, după Jodl, unul din marii șefi militari ai Wehrmachtului, el a fost primul care și-a dat seama, după înfrângerea de la Stalingrad, că războiul este pierdut), întrucât a dorit să câștige o altă bătălie, cea a posterității. Rezistența Germaniei din ultimele zile, care a costat viețile a 3 milioane de oameni, din care 2 milioane de nemți ar reprezenta, așa cum i-a dictat uneia dintre secretare cu 24 de ore înainte de a se sinucide, sămânța unei „renașteri radiante a mișcării național-socialiste și astfel, realizarea unei adevărate comunități populare” (17).

Într-un studiu publicat în 2005 de Edna Aizenberg se poate citi cum această povestire a fost exclusă după publicare din analizele criticilor literari sau ale filosofilor, deși ea „ar putea fi despre filosofie, dar de asemenea despre filosofie și politică, sau mai bine zis, despre relația dintre filosofie și politică sau despre filosofie ca act politic și politică ca act filosofic” (18).

Cu siguranță că lucrurile stau astfel și că Borges a întreprins un demers genealogic pentru a identifica sursele filosofice și, în general, culturale ale urii și ale violenței întruchipate de nazism și poate că nu întâmplător mărturisorul acestor surse poartă numele Otto Dietrich, cel care a fost șeful presei în cel de-al Treilea Reich, un personaj cu o consistență pregătire universitară.

Scrierea lui Borges ridică o întrebare: nu cumva modernitatea presupune un element profetic, de unde și întrebarea: unde se duc lucrurile dacă decuplăm economia și politica de religie?

Un articol apărut în „Science et Vie” în 1967, sub semnătura lui Gérard Morice cu titlul „*Dumnezeu est-il américain?*” menționează, în plin avânt al liberalismului, că „*în sistemul american, toate valorile sunt schimbate. Sărăcia înseamnă păcat social și păcatul totuși; în orice caz, reușita devine virtute, simultan semn al recunoașterii mistice și, în mod ferm, altruistă, întrucât Dumnezeu o cheltuie pentru cei mai buni servitori întrucât nimeni nu se îmbogățește niciodată pentru sine*” (19).

Cu alte cuvinte, în plan simbolic, în vederea menținerii ordinii sociale, pentru a preîntâmpina orice idee de protest din partea grupurilor defavorizate, trebuie indus celor săraci sentimentul de vinovăție, un lucru nu foarte greu dacă ne gândim că vorbim de o cultură dominant protestantă, iar pe de altă parte, trebuie să existe compasiune, sub forma altruismului, în raport cu aceste grupuri defavorizate, dar și ca mijloc de îndatorare a acestora în raport cu cei bogați, toate intrând în logica menținerii solidarității sociale și a ordinii sociale. Marginalul social este stigmatizat, stigmatizat are nevoie de milă după cum mila are nevoie de stigmatizat, pentru a se manifesta.

Acest mod de a vedea lucrurile acum 50 de ani, în care săracul purta un stigmat, cel al păcatului, iar îmbogățirea era văzută ca neavând în vedere propria persoană, ci fiind o ocazie pentru acte filantropice, dovadă a prezenței compasiunii, nu se mai regăsește în discursul neoliberal.

Neoliberalismul, așa cum îl vede Foucault, reprezintă posibilitatea de „*a ști în ce fel se poate regla exercițiul global al puterii politice, după principiile unei economii de piață*” (20). Dacă ideea liberală însemna „*într-o economie a bunăstării, o politică socială este o politică care admite că, cu cât creșterea economică este mai puternică, cu atât politica*

socială, oarecum ca recompensă și în compensație, trebuie să fie mai activă, mai intensivă (și) mai generoasă” (21). Neoliberalismul, susține Foucault, presupune că politicile sociale nu au ce căuta într-o astfel de societate, pentru că societatea însăși trebuie să fie modelată după principiile pieței, fiind vorba de a realiza „un țesut social în care unitățile de bază să aibă, tocmai forma întreprinderii, căci ce este proprietatea privată dacă nu o întreprindere? ce este o locuință individuală, dacă nu o întreprindere? ce este gestionarea acestor mici comunități de vecinătate, dacă nu tot niște forme de întreprindere?” (22). Ar fi vorba de a urmări o societate „sănătoasă”, fiecare celulă a ei având un rost, netrebuind să existe celule inutile sau care nu sunt rentabile! Cu ce seamănă asta? Unde mai intervine compasiunea aici, ca mod de a lega afectiv-valoric oamenii?

În ceea ce privește relația dintre politică și religie, ea apare ca problemă, cu rezolvări total opuse, la Max Weber și la Paul Ricoeur.

Politica și religia ar fi, în viziunea lui Weber, două „lumi” complet diferite. Politica cuprinde nu doar sfera convingerilor, ci și pe aceea a responsabilităților, în timp ce religia se rezumă doar la etica convingerilor: „Nici o etică din lume nu poate pierde din vedere faptul că atingerea unor țeluri «bune» este condiționată adeseori de folosirea unor mijloace îndoielnice sau cel puțin periculoase din punct de vedere moral, precum și de posibilitatea sau chiar probabilitatea unor efecte secundare negative. Și nici o etică din lume nu poate spune când și în ce măsură scopul corect din punct de vedere moral «scuză» mijloacele periculoase sau efectele secundare” (23), iar „ceea ce se obține cu o pură etică a convingerilor, prin lupta pentru credință, se poate deteriora și se poate discredita în ochii generațiilor ur-

mătoare, căci responsabilitatea pentru urmări lipsește, iar forțele diabolice ce sunt în joc îi rămân necunoscute celui ce acționează” (24).

Există capacitatea de a evita re-producerea Răului? O posibilitate este cea exprimată de Ricoeur ce încearcă să producă o sinteză între teoria echității lui Rawls, un mod de salvare a ecuației dintre justiție și egalitate prin împărțiri inegale, adică respectând un principiu al justiției, dar „*cerând sporirea avantajului celui mai favorizat să fie compensată prin micșorarea dezavantajului celui mai defavorizat*” (25), ca exprimând un principiu ale egalității care ar fi expresia preceptului creștin, al iubirii aproapelui. În primă instanță, asta ar însemna luarea în seamă a ceea ce Ricoeur numește „Regula de Aur”, care se bazează pe o logică a echivalenței: îți dăruiesc pentru ca și tu să-mi dăruiești.

O depășire, dacă o putem numi așa, a „Regulii de Aur” apare în Luca 6, 32-34 „*și dacă iubiți pe cei ce vă iubesc, ce răsplată puteți avea? Căci și păcătoșii iubesc pe cei îi iubesc pe ei. Și dacă faceți celor care vă fac vouă bine, ce mulțumire puteți avea? Că și păcătoșii același lucru fac. Și dacă dați împrumut celor de la care nădăjduiți să luați înapoi, ce mulțumire puteți avea? Că și păcătoșii dau cu împrumut păcătoșilor, ca să primească înapoi întocmai. Ci iubiți pe vrăjmașii voștri și faceți bine și dați cu împrumut, fără să nădăjduiți nimic în schimb.*” Cu alte cuvinte, ceea ce ni se propune este depășirea modului de a vedea relațiile umane/sociale în manieră biunivocă.

Așa se face că parabola bunului samarinean, expusă de evanghelistul Luca, se completează cu această reinterpretație a „Regulii de Aur”, în sensul ilustrat mai sus de Françoise Dolto, anume trebuie să dăruiești compasiune celor din jur, nu doar celor care ți-au arătat compasiune. Mila devine, astfel, substanța vieții sociale și ea se cuvine

a fi instituționalizată. Pentru așa ceva ar fi necesară, spune Ricoeur, „încorporarea tenace, pas cu pas, a unui grad suplimentar de compasiune și generozitate în toate codurile noastre – penal sau codul justiției sociale – (ce) constituie o sarcină perfect rezonabilă, cu toate că e dificilă și interminabilă” (26).



Note bibliografice:

1. *Nouveau Commentaire Biblique*, ed. Emmaüs, Suisse, 1970, p. 946.
2. Daniel, Constantin *Orientalia mirabolica. Bibliotheca Orientalis*, ed. Științifică și pedagogică, 1976, p. 128.
3. Dolto, Françoise - convorbiri cu Gérard Séverin *Evangheliile și credința față în față cu psihanaliza, sau viața dorinței*, ed. Metafrază, București, 2017, p. 89.
4. *Ibid.*, p. 91.
5. *Ibid.*, p. 92.
6. Weber, Max *Politica, o vocație și o profesie*, ed. Anima, 1992, p. 8.
7. Foucault, Michel *A supraveghea și a pedepsi - nașterea închisorii*, ed. Humanitas, 1997, p. 361.
8. Goffman, Erving *Aziluri – Eseuri despre situația socială a pacienților psihiatrici în a altor categorii de persoane instituționalizate*, ed. Polirom, 2004, p. 20.
9. Cornea, Paul *Originile romantismului românesc - Spiritul public și mișcarea ideilor și literatura între 1780-1840*, ed. Minerva, 1972, p. 38-39.
10. Foucault, Michel *op. cit.*, p. 92.
11. Borges, Jorge Luis *Cartea de nisip. Proză completă*, vol.2, Polirom, 2006, p. 83.
12. *Ibid.*, p. 87.
13. *Ibid.*, p. 88.
14. Rorty, Richard *Adevăr și progres. Eseuri filosofice 3*, ed.

- Univers, 2003, p. 92.
15. Borges, Jorge Luis *op. cit.*, p. 90.
16. *Ibid.*, p. 84.
17. „Hitler, le nazisme jusqu'à la dernière minute”, https://www.lemonde.fr/archives/article/2015/04/27/hitler-le-nazisme-jusqu-a-la-derniere-minute_4623147_1819218.html;
18. Aizenberg, Edna „Deutsches Requiem 2005”, <https://www.borges.pitt.edu/sites/default/files/2003.pdf>.
19. *Science et Vie*, oct.67, n°601, Tome CXII.
20. Foucault, Michel *Nașterea biopoliticii*, ed. Idea Design & Print, 2007, p. 127.
21. *Ibid.*, p. 141.
22. *Ibid.*, p. 148.
23. Weber, Max *op. cit.*, p. 48.
24. *Ibid.*, p. 49.
25. Ricoeur, Paul *Iubire și justiție*, ed. ART, 2009, p. 33.
26. *Ibid.*, p. 38.

IV



Tămăduirea femeii gârbove

Biserica „Sf. Nicolae și Sf. Nectarie”, Pitești

„Și învăța Iisus într-una din sinagogi sâmbăta. Și iată o femeie care avea de optsprezece ani un duh de neputință și care era gârbovă, de nu putea să se ridice în sus nicidecum. Iar Iisus, văzând-o, a chemat-o și i-a zis: Femeie, ești dezlegată de neputința ta. Și și-a pus mâinile asupra ei, și ea îndată s-a îndreptat și slăvea pe Dumnezeu. Iar mai-marele sinagogii, mâniindu-se că Iisus a vindecat-o sâmbăta, răspunzând, zicea mulțimii: Șase zile sunt în care trebuie să se lucreze; venind deci într-acestea, vindecați-vă, dar nu în ziua sâmbetei! Iar Domnul i-a răspuns și a zis: Fățarnicilor! Fiecare dintre voi nu dezleagă, oare, sâmbăta, boul său sau

asinul de la iesle și nu-l duce să-l adape? Dar această fiică a lui Avraam fiind, pe care a legat-o satana, iată de optsprezece ani, nu se cuvenea oare, să fie dezlegată de legătura aceasta, în ziua sâmbetei? Și zicând El acestea s-au rușinat toți cei care erau împotriva Lui și toată mulțimea se bucura de faptele strălucite săvârșite de el” (Luca 13:10-17).



Zice Steinhardt: „Este în capacitatea aceasta a Mântuitorului de a vedea suferința celorlalți, a lua aminte la ea, a o zări de îndată și de a se concentra asupra-i, o imensă milă și o sensibilitate (omenească), de natură a iuți bătăile inimii celui care citește Evanghelia aceasta [...], și a isca într-însul nebănuite simțăminte de înfiorare și compătimire” (1).

Acestui simțământ și acestei îndreptări a lucrurilor i se va opune „legalismul strâmt și miop” al fariseului, care „întotdeauna izbutește să micșoreze lucrurile, problemele, situațiile dilemele, să le reducă la proporții liliputane și să le insufle un spirit de meschinărie, de avariție, de panică stârnită de pericole imaginare sau ridicule” (2).

Steinhardt scoate la iveală un gând pe care unul ca mine nu ar fi avut curajul să-l spună: „Dar de ce ține Mântuitorul cu tot dinadinsul să-i înfrunte (pe farisei)? De ce vindecările și minunile acestea au loc cu predilecție sâmbăta și în locașurile sfinte? Nu-s ele acte de provocare?” (3)

Și dă răspunsul: „Da, îi înfruntă cu bună știință sâmbăta și în sinagogă, pentru că dorea ca lecția să fie mai usturătoare, zguduirea mai aspră, trezirea din amorțire mai rapidă”. Gânditorul își continuă argumentarea: „De ce n-am face binele în zi de sabat? Mai ales în zi de sabat s-ar cuveni să-l facem omorând fanatismul logic care de la noțiunea de odihnă trece la cea de neintervenție în conflictul dintre bine și rău, în lupta dintre sănătate și boală” (4).

Această parabolă este o dezvrăjire a ritualismului împlinită sub ceea ce Max Weber enunța ca fiind profetismul care sparge ritualismul! Pentru a o înțelege mai bine, Steinhardt ne redă o povestire a scriitorului francez Léon Daudet despre un general venit să inspecteze un spital aflat în spatele frontului, unde, pe un pat, zăcea un ofițer care-și pierduse în luptă brațele și picioarele. La vederea nefericitului erou, generalul nostru se întoarce către colonel și spune: „foarte bine, dar de ce nu e tuns, regulamentul prevede că spitalizații trebuie să fie tunși!”

Parabola femeii gârbove ni-l arată pe Mântuitor drept un Biruitor, afirmă Steinhardt, un biruitor al birocrăției și formalismului și al lecției ce ne este dată: „Mereu e vremea de a săvârși binele, pe loc, fără nici o amânare, nici o căutătură a minții ori a ochiului și în altă parte decât acolo unde se află răul, ori durerea, ori necazul ce urmează a fi stârpite; mereu suntem datori a ține piept îngustimii și răutății” (5).



Textul redă mila pe care Mântuitorul o arată femeii dominate de un „duh de neputință”, o milă care nu poate fi condiționată sau constrânsă de reguli. Mila este, deci, un principiu, nu are grade, precum au valorile. Ca să ne lămurim în ce ar consta diferența, să ne ducem la ce spune Habermas: „Normele determină deciziile referitoare la ce ar trebui să faci, valorile determină deciziile referitoare la care comportament este cel mai dezirabil. Normele recunoscute impun obligații egale și fără excepții celor cărora li se adresează, în timp ce valorile exprimă preferabilitatea bunurilor la care aspiră anumite grupuri. În timp ce normele sunt respectate în sensul unei împliniri a unor așteptări comportamentale generalizate, valorile sau bunurile pot fi realizate sau dobândite doar prin acțiune orientată către

un scop. Mai mult, normele emit o pretenție de validitate binară în virtutea căreia se spune despre ele că sunt fie valide, fie nevalide: la enunțurile prescriptive, ca și la cele categorice, putem răspunde doar prin «da» sau «nu» – sau să ne abținem să judecăm. În schimb, valorile instituie relații de preferință care semnifică faptul că anumite bunuri sunt mai atractive decât altele: prin urmare, putem fi de acord cu enunțuri evaluative în mai mică sau în mai mare măsură. Forța obligatorie a normelor are semnificație absolută a unei datorii necondiționate și universale: ceea ce ar trebui să faci e ceea ce este la fel de bine pentru toți» (6).

Mila trece drept un imperativ, un principiu care nu comportă discuție, „o ai sau nu o ai”. Ruptura față de ritualismul prezent la farisei este clară și iremediabilă, căci în credința autentică ea acoperă tot timpul și întregul spațiu social. Nu poți arăta mila șase zile pe săptămână și în a șaptea zi, nu! Nu poți suspenda un principiu pe motive de orar! Mila nu este contextuală!

Dar mai este ceva de spus aici. Fiind principiu, ea ține de indestructibil, adică de sacru. Prin milă, se recunoaște existența sacralității în om.



Aflat în Rusia în 1839, Custine este martorul unei întâmplări: „Treceam de-a lungul unui canal plin de vapoare încărcate cu lemne. Niște oameni cărau lemnele pe uscat și le stivuiau în căruțe; [...]. Unu dintre hamalii ce se în-deletniceau cu scosul lemnelor din barcă, pentru a le duce cu roaba până la căruță, se ia la harță cu tovarășii lui; și toți încep să se bată de-a binelea, ca niște cărăuși la noi. Simțindu-se cel mai slab, agresorul o ia la sănătoasa: sprinten ca o veveriță se catără în vârful catargului celui mare de pe vas: Până aici scena mi se părea nostimă: cocoțat pe

o vergă, fugarul își sfidează adversarii, mai puțin sprintari decât el. Aceștia, văzându-se înșelați în speranța lor de răzbunare, uită că se află în Rusia, trec toate marginile politetii, adică ale prudenței lor obișnuite și își arată furia prin țipete și amenințări sălbatice. Din loc în loc, pe toate străzile orașului, se află agenți de poliție în uniformă; doi astfel de vardiști, atrași de vociferările combatanților, sosesc la locul accidentului și îl somează pe principalul vinovat să coboare din vârful prăjinii. Acesta nu le dă ascultare. Vardistul urcă la bord, răzvrătitul se cramponează de catarg; omul puterii își reînnoiește somațiile, răzvrătitul se încăpățânează să se împotrivească. Agentul, furios, încearcă să se cațere și el pe catarg și izbutește să-l apuce pe îndărătnic de-un picior. Și ce credeți că face atunci? Trage de adversarul său, fără cruțare, fără să-i pese de felul în care îl va face pe nenorocit să coboare. Acesta, înnebunit să scape de pedeapsa ce-l aștepta, se lasă, în cele din urmă, în voia sorții: se răstoarnă și cade pe spate, cu capul în jos, de la o înălțime de două ori cât statura unui om, pe un maldăr de lemne pe care trupul îi rămâne nemișcat, ca un sac.

Vă las să socotiți dacă această cădere a fost brutală! Țeasta i-a săltat pe bușteni și răsunetul loviturii mi-a ajuns și mie la urechi, deși mă oprisem la vreo cincizeci de pași. Cu sângele ce-i scălda fața, am crezut că omul este mort; totuși, revenindu-și din prima buimăceală, sărmanul sălbatic încolțit, se ridică; fața lui, pe sub șiroaiele de sânge, era lividă. Începe să mugească ca un bou, dar strigătele acestea îngrozitoare micșorau compasiunea mea, căci omul nu mi se părea decât o brută de care nu merita să mă milostivesc ca pentru unul din semenii mei. Cu cât omul urla mai tare, cu atât inima mi se împietrea mai mult: ceea ce dovedește cât este de adevărat că avem nevoie ca obiectele compasiunii noastre să păstreze ceva din demnitatea lor, pentru ca noi

să putem lua parte, cu adevărat la durerea lor. Mila este o asociere; atunci, care om, oricât de milos ar fi el, ar consimți să se asocieze cu ceea ce disprețuiește?” (7)

Textul lui Custine este pilduitor din mai multe perspective. Mai întâi, el aruncă o lumină asupra violenței aparatului de stat într-un spațiu în care drepturile omului nu existau. Să ne mirăm că acest lucru se întâmpla atunci, când în acest an 2020, americanii au trăit stupoarea să descopere că nici pentru poliția americană nu există noțiunea de drepturi ale omului și că un om poate ajunge să moară în afara oricărui sentiment de milă? Morala?

Atunci când mila ca valoare creștină nu definește acțiunile celor ce reprezintă instituțiile de control ale statului, când noțiunea de drepturi ale omului nu există sau nu este luată în seamă (ceea ce este totuna), nimic nu poate împiedica uciderea unui om fără ca cineva să fie tras la răspundere.

Apoi povestirea ridică o problemă, anume că doar dacă victima s-ar fi comportat demn, ar fi putut fi îndreptățită atitudinea de milă de partea gânditorului! Într-un anume sens, nu există nicio diferență între vardistul rus și gânditorul francez, îi unește același mental, amândoi nu văd în cel bătut un om. Se ajunge ca violența să alunge mila din sufletul martorilor acțiunilor ei.



Absența milei în „O făclie de Paște”. Considerată de Șerban Cioculescu o „capodoperă a genului” (8), uluitoarea nuvelă a lui Ion Luca Caragiale este despre hangiul Leiba Zibal. Istoria vieții lui Leiba nu a fost veselă, dar „răbdarea ostenește soarta rea”. În cele din urmă moșteni un han, fapt care l-a scos din sărăcie. Lumea din Podeni nu este câtuși de puțin prietenoasă: „Și oamenii sunt răi și prici-

nași în Podeni!... Ocări... batjocuri... suduituri... acuzări de otrăvire prin vitriol... Dar amenințările!” Amenințarea este răul care se prefigurează la orizont.

Totul a pornit de la Gheorghe ce „venise într-o dimineață de toamnă la han, obosit de drum; ieșea din spital - zicea - și căuta de lucru”. Leiba i-a întins o mână de ajutor și-l angajă, dar Gheorghe se dovedi „om prea brutal și prea ursuz... suduia mereu și mormăia singur prin ogradă. Era o slugă rea, leneș și obraznic... și fura”. Dat afară de hangiu, Gheorghe îl amenință: „Să mă aștepți în noaptea Paștelui, să ciocnim ouă roșii, jupâne... Să știi că ți-am făcut și eu socoteala!” În loc de recunoștință, Leiba se alege cu o amenințare. De ce anunță Gheorghe că momentul răzbunării va fi de Înviere?

Leiba Zibal este Celălalt care i-a luat lui Gheorghe atât locul în lume, cea de angajat, cât și fructul juisării, bucuria de a-l fura pe stăpân, iar pentru așa ceva Leiba trebuia să fie pedepsit și asta de Paște, pentru că Leiba este evreu. Suferința lui Gheorghe ține de ceea ce Slavoj Žižek numește, în spiritul lui Lacan, imputarea furtului juisării, ce devine un fapt traumatic, nerecunoscând niciodată că „*nu am posedat niciodată ceea ce pretindem că ni s-a furat*” (9). Altfel spus, Gheorghe cere ca dreptul la statut și bucuria juisării date de furtul și brutalitatea sa să fie respectate pe durata unui an, așa cum afirmă că s-au înțeles și ca atare, nimeni nu ar avea dreptul să i le ia. În mintea sa, Gheorghe crede că realizează un act de dreptate.

Leiba a luat în serios amenințarea și a mers „la primărie, apoi la subprefectură, să denunțe pe amenințător, cerând să fie păzit. Subprefectul, un tânăr foarte vesel, a primit întâi peșcheșul «modest» adus de Leiba, pe urmă a început să râză de jidanul fricos și să-l batjocorească.” Ba mai mult, subprefectul „l-a povățuit să fie cuminte; nici să nu mai po-

menească de așa ceva, ca să nu deștepte în adevăr, într-un sat unde oamenii sunt răi și săraci, poște de călcare”.

Leiba înțelesese că nu putea găsi milă și înțelegere și că nu se putea aștepta la nici un fel de înțelegere și ajutor din partea sătenilor și autorităților și că, prin urmare, trebuia să se descurce singur. Pentru autorități el nu era un cetățean care ar fi trebuit să fie apărat, pentru că era evreu, iar pentru consăteni, el era cel înstărit, care merita a fi jefuit. Nici persoana, nici proprietatea nu erau în siguranță! El reprezenta „anormalul”, cel aflat la intersecția dintre etnic și social.

Presimțirile nu-i dădeau deloc pace. Leiba este acaparat de sentimentul groazei legat de ceea ce i se va întâmpla, lui și familiei sale.

În noapte de Paște Gheorghe veni, așa cum a promis, împreună cu câțiva tovarăși, să se răzbune pe Leiba. Casa era încuiată. Pentru aceasta era nevoie ca în ușă să facă o gaură cu un fierăstrău, iar o mână să intre prin acel ochi, ca să dea la o parte bârna de protecție. Leiba i-a prins brațul cu un laț care l-a ținut locul pe Gheorghe. Tovarășii l-au părăsit imediat. *„Zibal trecu cu lampa în gang. Tâlharul gemea greu; după încordarea brațului se vedea că renunțase la o inutilă zbuciumare. Mâna era umflată și degetele încovoiate... părea că vrea s-apuce. Jidanul apropiă de ea lampa... - Un fior: frigurile se întorceau iar. - Aplecă lumina prea aproape, încât, tremurând, atinse mâna tâlharului cu sticla fierbinte: o cripație violentă a degetelor se produse urmată de un vaiet surd...”* În acel moment avu o „*inspirație excentrică*”.

Leiba a pus flacăra lămpii dedesubtul mâinii lui Gheorghe prinsă în laț. Auzind țipetele acestuia oamenii care veneau de la Înviere cu luminile aprinse s-au apropiat de han. Sura, nevasta lui Leiba, neputând îndura gemetele

victimei dădu la poarta „*ce se deschise de perete târând trupul lui Gheorghe spânzurat de brațul drept*”.

Sătenii au înțeles imediat ce s-a întâmplat. Totuși unul dintre ei întrebă: „*cum a fost pricina, jidane?*”. În „Epistola către Coloseni” a Sfântului Apostol Pavel citim: „*Și v-ați îmbrăcat cu cel nou, care se înnoiește, spre deplină conștiință, după chipul Celui ce l-a zidit. Unde nu mai este elin și iudeu, tăiere împrejur și netăiere împrejur, barbar, scit, rob ori liber, ci toate și întru toți Hristos*” (Coloseni 3:10-11).

Răspunsul veni imediat: „*Leiba Zibal, zise hangiul cu tonul înalt și cu un gest larg, merge la Ieși să spună rabinului că Leiba Zibal nu-i jidan... Leiba Zibal este goi... pentru că Leiba Zibal a aprins o făclie lui Christos!*” Altfel spus, hangiul anunță că Leiba, evreul ce poartă acest nume, nu mai există, că el va renunța la identitatea sa, pentru a intra „în rând”, ca să nu mai apară drept „diferit”. Căci așa cum sătenii au aprins lumânări în seara de Paște, tot așa a făcut și el, aprinzând o făclie! Similitudinea situațiilor: lipsa de compasiune.

Revista „Cultura” publică în mai 2013 un succint studiu semnat de Ilin Stancu, cu titlul „*Cum a fost primită «O făclie de Paște»*”. Dintre evaluatori lipsește George Călinescu. Citesc în celebra sa „*Istorie a literaturii române de la origini până în prezent*” că nuvela este tributară naturalismului. Altfel spus, că nu există nimic simbolic în textul literar! Ba mai mult, criticul afirmă că nuvela „*nu are umanitate, nu trăiește decât din observația științifică și pentru cititorul comun conținutul se reduce la o scenă de groază, la un fapt criminalistic*” (10), întâmplarea fiind „indimenticabilă”. Iar finalul ar fi ilustrarea unei „*recăderi*” în apatie a lui Leiba, „*de astă dată, dementială*”. De unde și până unde ideea că cel în cauză și-ar fi pierdut mințile?

Leiba este pus într-o situație limită, din acelea în care

viața ta, a familiei tale sunt puse în pericol. Situația limită se transformă, prin acțiunea lui Leiba, într-un eveniment radical care duce la suferința insuportabilă cauzată lui Gheorghe. Această schimbare care-l duce pe Leiba în sfera neomenosului, îi ridică acestuia o problemă de conștiință. Găsește cauza: faptul că are o altă credință. Acest examen al conștiinței trebuie să fie citit drept recădere dementială, așa cum propune George Călinescu?

Cum este posibil să luăm drept reper în analiza unei lucrări ce crede cititorul comun? Să spui, după ce expui o întreagă argumentație despre faptul că Zibal aparține unei „*rase bătrâne cu nervii zdruncinați și imaginația înspăimântată de lungi persecuții*”, că întregul conținut se reduce „*la un fapt divers criminalistic*”? Cum ar fi trebuit să scrie Caragiale o nuvelă plină de umanitate, când toată povestea este despre absența milei, o absență care-i cuprinde pe toți, pe Gheorghe, pe săteni, pe subprefect, ajungând în cele din urmă să-l cuprindă pe însuși Leiba? Absența milei produce o lipsă de sensibilitate la nivelul persoanei și modelează într-un anumit fel conștiința comună.

Absența milei prefigurează totodată și un anume tip de om, tocmai acela pe care Leiba declară că-l va întruchipa de-acum încolo. Sociologii numesc „resocializare”, rup-tura în raport cu valorile și modurile de comportare acceptate anterior, urmate de însușirea unora total opuse, ce aparțin, vorbind aici de o perspectivă sociologică a lucrurilor, structurilor de verosimilitate ale contextului social în care își ducea viața. Leiba anunță că va intra pe acest făgaș. Nimic nu ne îndreptățește să credem că Leiba nu se va întoarce de la Iași, de la întâlnirea cu rabinul, reluându-și rolul de hangiu, adică intrând astfel în „normalitate”.



Citesc în Rorty: „În opinia mea, solidaritatea umană ar fi privită nu ca un fapt ce trebuie recunoscut prin eliminarea «prejudecății» sau scormonind până la adâncimi până atunci ascunse, ci mai degrabă ca un scop ce trebuie realizat. El trebuie realizat nu prin cercetare, ci prin imaginație, prin capacitatea imaginativă de a privi oamenii străini ca pe frați de suferință. Solidaritatea nu este descoperită prin reflecție, ci ea este creată. E creată prin creșterea sensibilității noastre față de anumite detalii ale durerii și suferinței altora, ale unor oameni ce nu ne sunt apropiați. O asemenea sensibilitate crescută face mai dificil să marginalizăm oameni care se deosebesc de noi, gândindu-ne că «Ei nu simt asta cum am simțit-o noi!» sau «Trebuie să existe totdeauna suferință, așadar de ce să nu-i lăsăm pe ei să sufere?». Acest proces prin care ajungem să vedem alte ființe umane ca pe «unul dintre noi», mai degrabă decât ca pe «ei», este o chestiune de descriere detaliată a felului în care sunt oamenii ce nu ne sunt apropiați și de redescoperire a felului în care suntem noi înșine” (11).



Mila și războiul. Există un spațiu în care mila nu-și găsește locul. El aparține războiului. „Vârsta pierdută a marilor strămoși, iminența vremurilor noi, a revanșelor milenare, venirea noii împărății care va șterge vechile înfrângeri. În această mitologie se povestește că marile victorii ale gigantilor au fost, încet-încet uitate și îngropate; că a existat un amurg al zeilor, că eroii au fost răniți sau au murit și că regii au dormit în peșteri inaccesibile. Apare și tema drepțurilor și bunurilor rasei originare, care au fost încălcate de năvălitori vicleni; tema războiului secret care mai continuă

și azi; tema complotului care trebuie refăcut pentru a reaprinde acest război și a-i izgoni pe invadatori și pe dușmani; tema faimoasei bătălii de a doua zi în zori, care urmează să răstoarne, în sfârșit, forțele și care din învinșii seculari, va face în sfârșit, niște învingători - niște învingători însă, care nu vor cunoaște și nu vor practica mila (sublinierea noastră, n.n.). Iată cum, de-a lungul întregului Ev Mediu, dar și mult mai târziu, se va relansa la nesfârșit, legată de această temă a războiului continuu, marea speranță a zilei revanșei, așteptarea împăratului ultimelor zile, a lui dux novus, a noului șef, a noii călăuze, a noului Führer; ideea celei de a cincea monarhii, sau a celui de-al doilea imperiu, sau a celui de-al treilea Reich, cel care va fi în același timp bestia din Apocalipsa și salvatorul celor năpăstuiți” (12).

Acest discurs al războiului perpetuu: „mai presus de marile sisteme filosofico-juridice, pe care le scurtcircuitează acest discurs face, într-adevăr, joncțiunea dintre o cunoaștere care este uneori aceea a unor aristocrați aflați în derivă, marile pulsiuni mitice și totodată, ardoarea revanșei populare”.

În esență, Foucault, gânditorul căruia îi aparțin gândurile de mai sus, afirmă că avem de-a face cu „un discurs întunecat-critic, dar și un discurs intens mitic: discursul amărăciunilor [...] dar și al celor mai nebune speranțe”.

Într-o asemenea situație își poate salva omul credința, aceea care îi ordonă să nu omori? Subiectul filmului „Fără armă în linia întâi” este pilduitor. Prins între dorința de a-și apăra țara și conștiința că niciun om nu trebuie ucis, medicul militar Desmond Doss își va folosi întreaga ființă la a salva vieți, șaptezeci și cinci la număr, americani dar și japonezi, adică inamici. Există, ca atare, chiar în situații extreme, posibilitatea ca mila să-și facă loc. Lucrurile s-au petrecut în 1944, când americanii încercau să ocupe

Okinawa. Filmul realizat după acest caz a apărut în 2016. Abia după șaptezeci de ani, cel în cauză și-a dat acordul pentru ca lumea să afle o poveste despre curajul adevărului (o sintagmă foucauldiană), curajul pe care îl solicită adevărul, un examen de conștiință și totodată, un examen al faptelor, în care adevărul, care apare sub forma milei, nu este doar enunțat, el este și înfăptuit.



Putere, supunere și milă. Sociologii și psihologii cunosc experimentul „Milgram”. Discutabil din punctul de vedere al eticii profesionale, experimentul indică în ce măsură conștiința noastră morală face față presiunii comandamentelor venite din partea unei autorități. În experiment participă trei tipuri de actori: supraveghetorul, prin care definim autoritatea, subiectul, cel care evaluează răspunsurile și sancționează erorile și „victimele”, cei care trebuie să reproducă o listă de cuvinte. Drept sancțiuni, evaluatorii (subiecții experimentului) aplică „victimelor” șocuri electrice care pot varia de la 30 de volți la 450 de volți. În realitate acest lucru nu se va petrece, altfel spus, „victimele” nu aveau de suferit. Acest fapt nu era cunoscut „subiecților” care credeau că într-adevăr curentează „victimele”.

Anterior intrării în experiment, „subiecții” au fost evaluați și potrivit estimărilor făcute de psihologi doar unul la mie ar da drumul la șocuri mai mari de 150 de volți. În realitate, în jur de două treimi dintre „subiecți” au ascultat ordinele primite și au indus curent cu o tensiune mai mare de 150 de volți.

În experiment s-au produs modificări legate de proximitate, anume apropierea „evaluatorului” de „victimă” sau părăsirea de către „supraveghetor” a spațiului în care are loc experimentul. Cu cât este mai mare distanța fizică din-

tre „supraveghetor” și „subiect”, cu atât scade nivelul suspunerii. Totuși, aproape o treime dintre subiecți au urmat ordinele primite. La final s-au consemnat cazuri de tulburări emoționale și anxietăți în rândurile „evaluatorilor” (13). În esență, concluzia trasă de Milgram este că *„figura autorității poate induce oamenilor starea să realizeze acte antisociale cu o relativă ușurință”* (14).



Tocqueville: *„Cred că în toate guvernările, oricare ar fi ele, josnicia se leagă de forță și lingușirea de putere. Și nu știu decât un mijloc de a-i împiedica pe oameni să decadă: acela de a nu acorda nimănui, odată cu atotputernicia, puterea suverană de a-i înjosi”* (15). Doar cei care au milă față de semenii, dovadă a sfințeniei cu care sunt înzestrați, ajung să se opună unei puteri care încearcă să înjosească omul, devenind astfel constructorii solidarității morale. Pavăza împotriva unei puteri care corupe este existența solidarității morale.



Note bibliografice:

1. Steinhardt, Nicolae *Dăruind vei dobândi*, Editura. Mănăstirii Rohia, 2006, p. 296.
2. *Ibid.*, p. 298.
3. *Ibid.*, p. 299.
4. *Ibid.*, p. 298.
5. *Ibid.*, p. 301.
6. Habermas, Jürgen; Rawls, John *Despre liberalismul politic*, ed. Tact, 2012, p. 26.
7. Custine, Marchizul de *Scrisori din Rusia. Rusia în 1839*, ed. Humanitas, 2007, p. 178.
8. Cioculescu, Șerban *Viața lui I. L. Caragiale. Caragialiana*,

- ed. Eminescu, 1977, p. 451.
9. Žižek, Slavoj *Zăbovînd în negativ - Kant, Hegel și critica ideologiei* ed. All, 2001, p. 198.
 10. Călinescu, George *Istoria literaturii române de la origini până în prezent*, ed. Nagard, 1980, p. 437.
 11. Rorty, Richard *Contingență, ironie și solidaritate*, ed. All, 1998, p. 30.
 12. Foucault, Michel *Trebuie să apărăm societatea*, ed. Idea Design & Print, 2009, p. 55-56.
 13. Feldman, Robert S. *Social Psychology. Theories, Research, and Applications*, ed. McGraw-Hill, 1985, p. 348-349.
 14. *Ibid.*, p. 351.
 15. Tocqueville, Alexis de *Despre democrație în America*, vol. I, ed. Humanitas, 1995, p. 335.

V



Învierea lui Lazăr, Biserica „Sfinții Apostoli Petru și Pavel” din
Gălănești, județul Suceava
ctitori pr. Dumitru Babula și pr. Ionuț Moroșan

„Și intrând iarăși în Capernaum, după câteva zile s-a auzit că este în casă.

Și îndată s-au adunat mulți, încât nu mai era loc, nici înaintea ușii, și le grăia lor cuvântul.

Și au venit la El, aducând un slăbănog, pe care-l purtau patru inși.

Și neputând ei, din pricina mulțimii, să se apropie de El, au desfăcut acoperișul casei unde era Iisus și, prin spărtură, au lăsat în jos patul în care zăcea slăbănogul.

Și văzând Iisus credința lor, i-a zis slăbănogului: Fiule,

iertate îți sunt păcatele tale!

Și erau acolo unii dintre cărturari, care ședeau și cugetau în inimile lor:

Pentru ce vorbește Acesta astfel? El hulește. Cine poate să ierte păcatele, fără numai unul Dumnezeu?

Și îndată cunoscând Iisus, cu duhul Lui, că așa cugetau ei în sine, le-a zis lor: De ce cugetați acestea în inimile voastre?

Ce este mai ușor a zice slăbănogului: Iertate îți sunt păcatele, sau a zice: Scoală-te, ia-ți patul tău și umblă?

Dar, ca să știți că putere are Fiul Omului a ierta păcatele pe pământ, a zis slăbănogului:

Zic ție: Scoală-te, ia-ți patul tău și mergi la casa ta.

Și s-a sculat îndată și, luându-și patul, a ieșit înaintea tuturor, încât erau toți uimiți și slăveau pe Dumnezeu, zicând: Asemenea lucruri n-am văzut niciodată.” (Marcu 2:1-12)



Mila și credința. Observăm de la bun început strădania acelor care l-a adus pe slăbănogul aflat în pat și l-au coborât prin acoperișul casei. Putem bănuși că cei în cauză erau rude, prieteni, cunoștințe. Ceea ce îi uneau erau mila față de cel în cauză și credința în Mântuitor, în puterea Lui de a vindeca. Credința acestora îl va convinge pe Mântuitor să ierte păcatului bolnavului.

În comentariul său asupra textului evanghelic, Sfântul Chiril al Alexandriei scoate la lumină două semnificații.

Ar fi vorba, în primul rând, că, prin cele spuse, Mântuitorul arată că un rost al credinței este acela de a distruge păcatul.

Dar când Mântuitorul declară „Iertate sunt păcatele tale!”, El „*lasă câmp liber incredulității asistenței; iertarea păcatelor nu se vede cu ochii trupului nostru. Atunci*

când paralizatul se mișcă și merge, el scoate în evidență că Hristos posedă puterea lui Dumnezeu” (1).

Și apoi, se întreabă Sfântul Chiril al Alexandriei, a cui este puterea? „A Lui singur sau și a noastră? A noastră ca și a Lui? El iartă păcatele pentru el este om-Dumnezeu, Domnul Legii. În ceea ce ne privește, noi am primit de la El această grație admirabilă și minunată, căci El a vrut să dea omului această putere. El a spus apostolilor «Adevărat grăiesc vouă: Oricâte veți lega pe pământ, vor fi legate și în cer, și oricâte veți dezlega pe pământ, vor fi dezlegate și în cer.» (Matei 18:18). Și mai mult: «Cărora le veți ierta păcatele, le vor fi iertate și cărora le veți ține, vor fi ținute»” (Ioan 20:23).

Sfântul Ioan Gură de Aur interpretează textul ca ilustrând argumentul Mântuitorului că El este Fiul Domnului: „Acum iarăși, într-un chip și mai deosebit, silește pe dușmanii Lui să mărturisească că este de aceeași cinste cu Tatăl și să o spună chiar cu gura lor. De aceea Mântuitorul întreabă: «Ce vi se pare mai ușor: a înzdrăveni un trup slăbănogit sau a ierta păcatele sufletului? Negreșit e mai ușor să înzdrăvenești un trup slăbănogit; că pe cât este mai bun sufletul decât trupul, pe atât este mai mare lucru a ierta păcatele decât a tămădui un trup; dar pentru că iertarea păcatelor este o lucrare ce nu se vede, iar vindecarea trupului una care se vede, adaug acum și ceea ce este mai ușor, dar mai săritor în ochi, ca prin aceasta să aveți dovada că am săvârșit și ceea ce este mai greu, dar nevăzut».

Prin iertarea păcatelor a mântuit sufletul slăbănogului, dar Lui nu Și-a adus multă slavă”. Vindecarea slăbănogului este dovada că este „de aceeași cinste cu Tatăl. Iudeii spuneau că numai Dumnezeu are puterea de a dezlega păcatele; Hristos însă nu numai că dezleagă păcatele, dar chiar, înainte de aceasta, arată că are și o altă putere, pe

care numai Dumnezeu o are, aceea de a da la lumină gândurile ascunse ale oamenilor”.

În plus de toate acestea, Sfântul Ioan Gură de Aur deslușește aici un exercițiu de pedagogie socială, anume blândețea Mântuitorului față de cei care consideră că iertarea păcatelor este o hulă. Sunt mulți cei care, „*sub pretext că apără pe Dumnezeu, își satisfac în realitate pornirile lor pătimașe împotriva celor pe care-i urăsc, când ar trebui să facă totul cu blândețe. Dumnezeu tuturor ar putea să elibereze trăsnetul peste cei ce-L hulesc, dar El răsare soarele și pogoară ploaie și dă cu îmbelșugare pe toate celelalte. Pe El trebuie să-l imităm și noi! Pe cei ce hulesc pe Dumnezeu să-i rugăm, să-i sfătuim, să-i povățuim cu bunătate, nu cu mânie, nici cu sălbăticie. Nu trebuie să te mânii dacă e hulit Dumnezeu. Hula nu-i pricinuieste nici o vătămare lui Dumnezeu; ci, dimpotrivă, cel ce-L hulește, acela se rănește. Nu te mânii pe hulitor! Suspină pentru el, plânge-l! Fapta lui e vrednică de plâns. Pe un om rănit nimic nu-l poate vindeca așa de bine ca blândețea. Blândețea e mai puternică decât forța*” (2).

Vindecarea slăbănogului din Capernaum este relatată în toate cele trei Evanghelii sinoptice, Matei 9:1-8, Marcu 2:1-12 și Luca 5:17-26. De menționat că în Evanghelia lui Ioan este pomenită vindecarea unui paralizat care timp de treizeci și opt de ani stătea în preajma scăldătorii Betesda și care i se plânge lui Iisus „*Doamne, nu am om, care să mă arunce în scăldătoare, când se tulbură apa; că, până când vin eu, altul se coboară înaintea mea*” (Ioan 5:7). Iisus, în același registru al discursului performativ, îi spune „*Scoală-te, ia-ți patul tău și umblă!*”.

Nu era loc de milă la scăldătoarea Betesda. Acest lucru nu-i intrigă pe farisei, ci faptul că Mântuitorul face această

minune în zi de Sabat: „Deci ziceau iudeii către cel vindecă: *Este zi de sâmbătă și nu-ți este îngăduit să-ți iei patul.*” Adică să faci proba unei vindecări care s-a împlinit în zi de Sabat. Căci scris este în Vechiul Testament: „*Așa grăiește Domnul: «Păziți-vă sufletele și nu duceți sarcini în ziua de odihnă, nici le băgați pe porțile Ierusalimului. Nu scoateți sarcini din casele voastre în ziua odihnei și nu vă îndeltniciți cu nici un fel de muncă, ci sfințiți ziua odihnei, așa cum am poruncit Eu părinților voștri.»*” (Ieremia 17:21-22). Puteau accepta cărturarii aceste lucruri? Scrie evanghelistul Ioan: „*Pentru aceasta iudeii prigoneau pe Iisus și căutau să-L omoare, că făcea aceasta sâmbăta*” (Ioan 5:16).

Dacă vindecarea slăbănogului din Capernaum reprezintă dovada că Mântuitorul este om-Dumnezeu, vindecarea în zi de Sabat scoate la lumină în ce constă credința Mântuitorului, anume opțiunea pentru viu în raport cu textul legii.

În ambele cazuri este vorba de a arăta milă pentru cel suferind și de o opțiune pentru un viitor, pentru schimbarea stării din prezent. În plus de asta, interpretarea oricărei situații să se facă nu în funcție de litera legii, ci în duh și în adevăr, transgresând, astfel, granițele aceluia spațiu și ale cuvântului scris, transformând o credință „locală” într-una universală. Întreabă Mântuitorul: „*Care dintre voi, de-i cădea fiul sau boul în fântână nu-l va scoate îndată în ziua sâmbetei?*” (Luca 14:5). Altfel spus, va avea sau nu va avea milă să-i salveze, îi va considera ființe sau nu? Poți fi considerat subiect dotat cu conștiință dacă în tot ce faci te-ai orienta strict după prescripțiile legii și care, în anumite momente, ți-ar cere să consideri un om drept un lucru? Iar într-o relație umană, dacă ea este biunivocă, nu vei ajunge și tu să fii privit de celălalt drept un lucru?

Mila este, ca atare, piatra de căpătâi a unei teorii a subiectului în care își fac loc noțiuni precum credință, dorință, reflexivitate, responsabilitate. Aplicarea riguroasă a legii anulează ideea de responsabilitate și, ca atare, valoarea omului de a fi subiect.



Compasiunea, o perspectivă psihologică. Cum arată pe „interior” un om care are milă? Experimentul „Liat” ne poate spune ceva despre relația dintre compasiune și structura personalității umane.

„Liat a fost nevoită să îndure o serie de grozăvii, una mai cumplită decât alta. A fost, în mod evident, oripilată de prima ei sarcină: aceea de a privi imagini hidoase cu oameni arși sau mutilați! Pe urmă, când a trebuit să țină în mână un șobolan și să-l mângâie, Liat a fost atât de înspăimântată, încât l-a scăpat. Apoi, a fost îndrumată să-și vâre până la cot brațul în apa înghețată și să-l țină acolo timp de treizeci de secunde, durerea i s-a părut atât de insuportabilă, încât nu a rezistat mai mult de douăzeci de secunde. În sfârșit, atunci când a trebuit să intre într-o cușcă de sticlă și să se joace cu o tarantula, i s-a părut prea mult. Liat a țipat: «Nu mai pot continua!»” (3).

Tema cercetării a vizat identificarea caracteristicilor de personalitate a acelor care urmărind „suferința” celei în cauză manifestă sau nu compasiune. De aici, concluzia că: *„persoanele cu un puternic sentiment de siguranță au manifestat cea mai mare compasiune, sensibile la suferința lui Liat, oferindu-se să-i ia locul”*. La aceste persoane, compasiunea apare ca fiind *„direct proporțională cu nevoia pe care o percep la ceilalți: cu cât durerea este mai mare, cu atât vor să ajute mai mult”*.

În schimb, persoanele anxioase „*au fost copleșite de propriile reacții de neputință și nu au reușit să se mobilizeze pentru a o ajuta. Iar persoanele retrase nu au fost nici afectate, nici dispuse s-o ajute*”. Atunci când anxietatea se cuplează cu hipersensibilitate este foarte posibil ca simțând durerea celuilalt, „*aceste sentimente se pot intensifica și pot ajunge la o «neliniște empatică», adică un nivel atât de mare de anxietate, încât devine copleșitor*”.

Cât privește persoanele retrase, ele nu au arătat compasiune, empatia lor fiind slabă: „*rareori sar în ajutorul celor care suferă*”. Cu o excepție: „*când ar putea avea un beneficiu personal din asta*”, când „*se aleg cu ceva*”.

Într-un alt experiment, anxioșii și anxioasele au fost expuse inconștient timp de o cincisprezecime dintr-o secundă la numele persoanelor care îi/le făceau să se simtă în siguranță (cum ar fi persoana cu care le plăcea să vorbească atunci când aveau probleme) și apoi li s-a cerut, în același timp, să-și amintească în mod voit de acești oameni protectori și să vizualizeze mental chipurile acestora. În urma experimentului, persoanele anxioase și-au depășit neliniștea empatică, faptul permițându-le „*să reacționeze asemenea persoanelor cu o bază de siguranță*”, manifestând astfel mai multă compasiune: „*un sentiment sporit de siguranță pare să elibereze o sursă abundentă de atenție și energie față de nevoile altora*”.

Există o strânsă legătură între anxietate și „autoritarismul dogmatic”, expresia îi aparține lui Giddens. O persoană caracterizată prin autoritarism dogmatic „*renunță la judecata critică în favoarea convingerilor furnizate de o autoritate ale cărei reguli și prevederi acoperă majoritatea aspectelor vieții*”, iar „*căutarea refugiului într-o autoritate dominantă este esențialmente un act de supunere*”, „*o adeziune de sclav prin raportare la figura autorității, luată*

drept atotcunoscător” (4). Nu ne-a avertizat Tocqueville, cu o sută de ani înainte de apariția nazismului, că „*nimic nu este mai înrădăcinat în om decât faptul de a-i recunoaște celui care îl oprimă o înțelepciune superioară*” (5)?

Putem întrezări în aceste cercetări explicații ale unor fenomene sociale definite prin lipsa de empatie față de o persoană sau față de o comunitate și, totodată, o subordonare necritică în raport cu autoritatea politică, am în vedere aici fenomenul totalitar.

Cu cât o comunitate este expusă pericolului legat de supraviețuire, cu atât ponderea persoanelor anxioase și retrase crește în raport cu persoanele definite printr-un sentiment de siguranță, cu atât lipsa de empatie și de compasiune față de aproapele tău crește și cu atât cresc așteptările legate de apariția unui lider „salvator”. Iar dacă definiția care se dă situației este legată de susținerea unei amenințări interne și externe, atunci transformarea „diferitului” în „dușman” și de-aici în „subom” ajunge să fie inevitabilă.

„Subomul este victima perfectă a arbitrariului celor care, per negationem, se instituie ei înșiși ca supraoameni. Este vorba, așadar despre o formulă golită de conținut și aplicabilă ideologic în situații diverse, definirea în interiorul ei, răpind Celuilalt și ultima șansă de a rămâne doar dușman. El este redus prin eludarea atributelor umane, dezumanizat la propriu, până la potențiala non existență, considerat nedemn să trăiască și, astfel, exterminat”, spune Koselleck (6). Locul „omului” definit prin autonomie, libertate subiectivă, rațiune și milă este luat de „supraom”, care acceptă de bună voie să fie o rotiță într-o mașinărie a uciderii organizate.

Nazismul preia vechea temă medievală a războiului pe care cuplează bio-politica. În cuvintele lui Foucault, acest lucru înseamnă: „*Moartea celuilalt nu este doar viața mea, în măsura în care ar echivala cu securitatea mea personală; moartea celuilalt, moartea rasei rele, a rasei inferioare (sau a degeneratului, a anormalului) e ceea ce va face ca viața, în general, să fie mai sănătoasă; mai sănătoasă și mai pură*” (7).

Ca atare, rasa și rasismul ar reprezenta „*condiția de acceptabilitate a uciderii într-o societate de normalizare. Acolo unde avem o societate de normalizare, acolo unde avem o putere care este, măcar pe întreaga sa suprafață și în primă instanță, în prima linie, o bio-putere, ei bine, acolo rasismul este indispensabil ca și condiție pentru a putea uci-de pe cineva, pentru a-i putea uci-de pe ceilalți*” (8). Rostul politicii este războiul, iar „*războiul trebuie să fie faza finală și decisivă care urmează să încununeze totul. Prin urmare, nu doar distrugerea celorlalte rase constituie obiectivul regimului nazist. Distrugerea celorlalte rase nu este decât una din fețele proiectului, cealaltă față fiind expunerea propriei rase la pericolul absolut și universal al morții*” (9).

Odată cu pătrunderea aliaților pe teritoriul Germaniei naziste, asistăm la sinucideri în masă (în asediarea Berlinului, pe durata a două săptămâni, 7.000 de civili s-au sinucis), fapt care este interpretat de Foucault drept o dovadă a menținerii legământului față de putere, față de Führer în lumea de dincolo, dorință de a dovedi perenitatea ideii naziste.

Poate că în nici un alt moment al istoriei nu s-a putut observa cu atâta claritate de ce mila trebuie văzută drept expresie a victoriei vieții asupra morții și de ce nazismul a reprezentat asocierea dintre rasism, ca mentalitate culturală și spirit public cu un stat „*care este absolut rasist,*

absolut criminal și absolut sinucigaș”, loc în care nu i s-a mai permis milei să existe.

Uluitoarea poezie a lui Paul Celan, „*Todesfuge*” („*Tangoul morții*”), conține un vers care surprinde în totalitate această dureroasă istorie: „*Der Tod ist ein Meister aus Deutschland*” („*Moartea-i un maestru din țara germană*”). Realitatea postbelică va ajunge, prin grozăviile pe care le-a produs, să-l contrazică pe Celan: moartea nu este numai un meșter german.

Așa se face că ajungem să repudiem o abordare substanțialistă a lucrurilor, o perspectivă pe care ne-o însușim din Bourdieu: „*Modul de gândire substanțialist, propriu bunului simț – și rasismului –, și constând în a considera activitățile sau preferințele proprii anumitor indivizi sau anumitor grupuri dintr-o anumită societate, la un moment dat, drept proprietăți substanțiale, înscrise o dată pentru totdeauna într-un fel de esență biologică sau – ceea ce nu are mai multă valoare –, culturală, conduce la aceleași erori în comparația nu între societăți diferite, ci între perioade succesive ale aceleiași societăți*” (10).

Nazismul și tot ce a produs el a fost precedat de instituționalizarea compasiunii, fenomen început în secolul al XVIII-lea. Acest proces de instituționalizare a fost unul de natură politică, legat de menținerea ordinii sociale, de raportarea la etica muncii și de definire a stării de anormalitate (tema excluderii și a purificării). Din această perspectivă, „*lumea este pe cale de a evolua spre un model spitalicesc, iar guvernarea capătă o funcție terapeutică*”, susține Foucault (11).

În consecință, asistența socială, spitalul, închisoarea aparțin mai puțin grijii față de om, cât acestui mecanism pe care Foucault îl denumește de „ortopedie socială”, adică de „terapie” și de „integrare”, căci „*începând cu secolul al*

XVII-lea, ceea ce numim umanism a fost de fiecare dată obligat să se sprijine pe diferite concepții despre om împrumutate fie din religie, fie din știință, fie din politică” (12). A rezultat astfel ceea ce Agamben numește „un fel de animalizare a omului, realizată prin intermediul celor mai sofisticate tehnici politice” (13).

Astfel se va ajunge ca omul să fie definit de politică. Iar dacă Revoluția franceză vorbește de „drepturile omului”, cu timpul acest concept ajunge să fie înglobat în cel de „drepturi ale cetățeanului”, adică depinzând de stat și de guvernare. Astfel, „drepturile omului” se vor dovedi, așa cum susține Hannah Arendt „lipsite de orice putere și de orice realitate în chiar momentul în care nu e posibilă configurarea lor ca drepturi ale cetățenilor unui stat”.

Acest fapt se produce odată cu apariția vieții nude a omului, după cum susține Agamben, „în prim-planul structurii statului și devine chiar fundamentul terestru al legitimității și suveranității sale” (14). Numai pentru că „viața biologică, cu nevoile sale, a devenit pretutindeni faptul decisiv din punct de vedere politic, este posibilă înțelegerea rapidității, altfel de neînțeles, cu care, în secolul nostru (e vorba de secolul XX, n.n.), democrațiile parlamentare au putut să se preschimbe în state totalitare” (15).



O perspectivă psihanalitică. Françoise Dolto, psihanalista, se apleacă asupra cuvintelor Mântuitorului „Iertate îți sunt păcatele” ceea ce ar putea însemna „Te dezleg de erorile ce privesc dorința ta (al căror rezultat este starea ta actuală). Te eliberez de sentimentele de culpabilitate. Regăsește bucuria de a te ști iubit de Dumnezeu. Iubește-te din nou, dar altfel, acceptându-te, Te eliberez de răul tău moral” (16).

Dolto apreciază că bolile organice au un suport psihic, iar atacul patogen al virușilor se realizează prin „faliile” psihismului nostru. Persoanele care sunt în permanență aplecate spre sine „*au mereu vreo boală, indispoziție, grijă sau necaz. Își rumegă preocupările, ceea ce, de fapt, îi liniștește*”. Poate că cel ținut la pat se gândește la acest aspect de ani de zile și-și blochează dorința care este, spune Dolto, „*întotdeauna dorință de comunicare interpsihică între persoane*”.

Mila ca deschidere în raport cu aproapele nostru, ne solicită să facem un sacrificiu pentru celălalt, este sacrificiul celor care urcă patul, cu cel ținut în el, pe acoperiș și-l coboară, apoi, în casă. Un gest mic, comparativ cu ce urma să se întâmple, un gest însă vital, pentru că tot ce urma să se întâmple nu s-ar fi putut împlini, dacă nu ar fi existat acest sacrificiu minor, în esența lui.

Dolto se folosește în argumentația sa de conceptul psihanalitic de „falic” definit drept „*simbol de forță, de dominație, de putere, de valoare triumfătoare față de ceea ce împovărează*”. Astfel, „*bolnavii de care vorbește Evanghelia Îi deleagă lui Iisus puterea lor falică, adică centrează asupra Lui rămășița lor de vigoare și de putere, cerându-I în schimb să-și arate puterea și să le dea ce le lipsește. Sunt rugători. În loc de rezistență, sunt receptivi*” (17).

Dolto reia interpretarea Sfântului Ioan Gură de Aur, că parabola vindecării slăbănogului are în vedere construirea încrederii în lumea nevăzută a lui Dumnezeu, deslușind încă trei aspecte.

Mai întâi, înainte de toate, faptul că Mântuitorul este preocupat de starea psihică a slăbănogului: „*Deseori ne gândim că nu există nimic mai rău decât durerile și suferințele fizice. Dar eu știu că cel care are cu adevărat inima bolnavă și suferă psihic, îndură dureri mai cumplite decât*

cel care are corpul afectat” (18) și Dolto citează depresia.

Este vorba, apoi, de reprezentarea asupra păcatului care înseamnă să ții viața pe loc, să blochezi dorința: „Este o perversitate să-ți blochezi conștiința, să-ți ocupi dorința cu experiențele trecute, cu reîntoarcerea la sine, la saturațiile, la plăcerile, la comoditățile, într-un cuvânt, la repetarea a ceea ce a fost plăcut sau neplăcut. Viața este mișcare și schimbare continuă, ea aduce alternativ plăcere și suferință, care trebuie luate așa cum vin în fluxul dorinței de la o zi la alta. Neîncetat, trebuie să ne asumăm riscuri, cu încredere. Asta ar însemna să nu fii «prea» păcătos!” (19) și asta deoa-rece „ne-am născut doritori din părinți doritori”.

Ca atare, „dacă nimeni nu ne spune cuvintele care eliberează, dacă ținem sub tăcere cuvintele care l-ar putea descătușa pe cel de lângă noi, păcatele îi vor fi ținute. Dar deseori este greu să găsești pe cineva căruia să-i spui greșelile și care să te scape de povara lor”. Prin urmare, când Mântuitorul spune „Iertate îți sunt păcatele”, acest lucru înseamnă „că aceste păcate nu mai există sau că nu există, este un gest mântuitor, care dă naștere încrederii și libertății” (20).

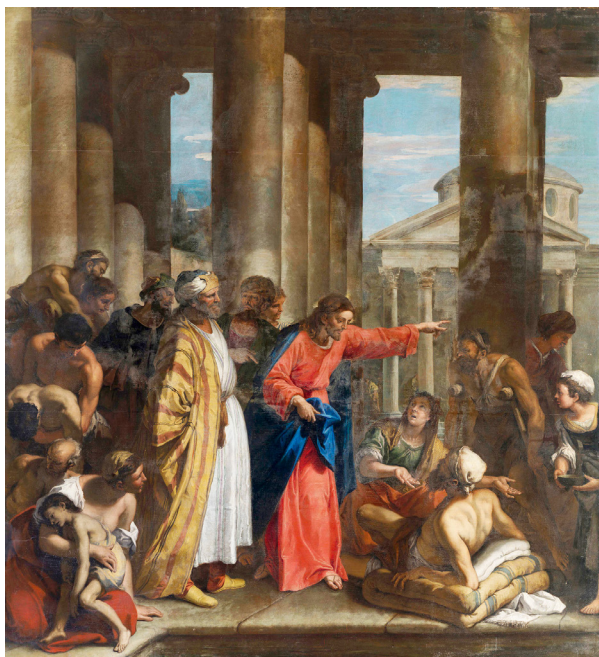
În sfârșit, ultimul aspect este cel al încrederii pe care omul trebuie să o dobândească în viață: „cineva în care simți că ai încredere, te poate face să-ți recapeti forțele și să fii din nou în formă; un bebeluș nu-i face oare pe părinții speriați să-și recapete curajul prin iubirea pe care o deșteaptă în ei?” (21).

În esență, mila arătată de Mântuitor este sursa reînnoirii omului într-un demers care are în vedere viitorul: „Iertate sunt păcatele tale” înseamnă „Du-te. Trăiește. Iubește. Asumă-ți riscuri. Te iubesc pe tine, care ești păcătos, oricine ai fi tu.”

Note bibliografice:

1. Chiril al Alexandriei „Comentariu patristic”, <http://j.malliarakis.free.fr/evangiles/mt0901.html>.
2. Sfantul Ioan Gura de Aur *Omilii la Matei*, Editura Institutului Biblic si de Misiune al Bisericii Ortodoxe Romane, 1994.
3. Goleman, Daniel *Inteligența socială. Noua știință a relațiilor umane*, ed. Curtea Veche, 2018, p. 301.
4. Giddens, Anthony *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*, Polity Press, 1994, p. 196.
5. Tocqueville, Alexis de *Despre democrație în America*, vol. II, ed. Humanitas, 1995, p. 17.
6. Koselleck, Reinhart *Conceptele și istoriile lor - Semantica și pragmatica limbajului social-politic*, ed. Art, 2009, p. 237.
7. Foucault, Michel *Trebuie să apărăm societatea*, ed. Idea Design & Print, 2009, p. 110.
8. *Ibid.*, p. 112.
9. *Ibid.*, p. 204.
10. Bourdieu, Pierre „Spațiul social și spațiul simbolic” în *Rațiuni practice. O teorie a acțiunii*, ed. Meridiane, București, 1999, p. 110.
11. Foucault, Michel *Lumea este un mare azil - studii despre putere* ed. Idea Design & Print, 2005, p. 12.
12. Foucault, Michel *Ce este un autor - Studii și conferințe* ed. Idea Design & Print, 2004 p. 74.
13. Agamben, Giorgio, *Homo sacer. Puterea suverană și viața nudă*, ed. Idea Design & Print, 2006, p. 7.
14. *Ibid.*, p. 104.
15. *Ibid.*, p. 101.
16. Dolto, Françoise - convorbiri cu Gérard Séverin *Evangheliile și credința față în față cu psihanaliza, sau viața dorinței* ed. Metafrază, București, 2017, p. 265.
17. *Ibid.*
18. *Ibid.*, p. 280.
19. *Ibid.*, p. 277.
20. *Ibid.*, p. 279.
21. *Ibid.*, p. 280.

VI



Sebastiano Ricci, **Scăldătoarea Betezda**
The Royal Collection

„Iar în Ierusalim, lângă Poarta Oilor, era o scăldătoare, care pe evreiește se numește Vitezda, având cinci pridvoare. În acestea zăceau mulțime de bolnavi, orbi, șchiopi, uscați, așteptând mișcarea apei. Căci un înger al Domnului se cobora la vreme în scăldătoare și tulbura apa și cine intra întâi, după tulburarea apei, se făcea sănătos, de orice boală era ținut. Și era acolo un om care era bolnav de treizeci și opt de ani. Iisus, văzându-l pe acesta zăcând și știind că este

așa încă de multă vreme, i-a zis: Voiești să te faci sănătos? Bolnavul i-a răspuns: Doamne, nu am om, care să mă arunce în scăldătoare, când se tulbură apa; că, până când vin eu, altul se coboară înaintea mea. Iisus i-a zis: Scoală-te, ia-ți patul tău și umblă. Și îndată omul s-a făcut sănătos, și-a luat patul și umbla. Dar în ziua aceea era sâmbătă. Deci ziceau iudeii către cel vindecat: Este zi de sâmbătă și nu-ți este îngăduit să-ți iei patul.” (Ioan 5:2-9)

Pericopa însănătoșirii de către Mântuitor a bolnavului de treizeci și opt de ani se înscrie în multiplele minuni înfăptuite de Hristos și arată, cum o spune Nicolae Steinhardt, că „*adversarii Domnului au fost învinși, birocrăția a pierdut partida; binele, sănătatea și voioșia au pus deplină stăpânire pe terenul unde s-a dat lupta*” și că „*mereu este vremea de a săvârși binele, pe loc, fără nici o amânare, nici o căutătură a minții ori a ochiului și în altă parte decât într-acolo unde se află răul, ori durerea, ori necazul ce urmează a fi stârpite*” (1).

În afara acestei interpretări a lui Steinhardt, textul evanghelic aduce în discuție și alte elemente. Mai întâi, că situația era una concurențială. Și că în acel context competitiv, cel neputincios aștepta „un om” care să-l ajute să intre primul în apă. Bolnavii nu stăteau la rând și din acest motiv, esențial era de a fi primul care să apuci ca, după tulburarea apelor, să cobori în scăldătoare. Nu exista milă, dar nu exista nicio regulă disciplinară care să confere șanse egale tuturor, o șansă a celui mai suferind. Putem bănuii că ne aflăm în circumstanțele care astăzi s-ar încadra în dreptul natural, anume că nu contează mijloacele pentru atingerea scopului.

Gestul Mântuitorului de a vindeca paralizatul ar putea fi încadrat într-o lecție dată celor prezenți privind omenia. Iar dacă ne arătăm omenia, toate aspectele legate de com-

petiție și de dreptul natural nu-și mai au rostul. Problema este de a fi om.



Sociologul și mila. Sonia Paltu relatează în „*Scrisoare deschisă doamnei Sanda Golopenția*” (02.08.2002): „Sub regimul antonescian, Anton Golopenția, doctor în Filosofie și licențiat în Drept, tatăl dv. a lucrat la Institutul de Statistică sub Președinția Consiliului de Miniștri ca inspector general, fiind însărcinat cu identificarea românilor din Transnistria (chiar și a celor de peste Bug).

În această calitate a fost în deplasare, îmbrăcat în haine militare, fără grad.

Mă puteți întreba, de unde știu cum era îmbrăcat? Mai mult chiar, (și memoria nu mă înșală) vi-l pot descrie. Îl văd și acum cu ochii minții... slab, cu fața subțire, puțin prelungită, frunte înaltă, păr bogat, ochi care inspiră încredere.

În cartea dv. pomeniți de mai multe ori de un amic al tatălui dv., fotograful Aurel Bauh, unul din cei mai valoroși fotografi ai timpului. Aurel Bauh, pe care îl pomenesc și eu în cartea mea *Evrei, treceți Nistrul!* (apărută în 1980 la Tel Aviv) era soțul lui Henriette Follender (cunoscut sub porecla de Heda Bauh), sora tatălui meu, deci Aurel Bauh era unchiul meu.

Acolo, în casa familiei Bauh, i-am cunoscut – adolescentă fiind – pe directorul Institutului de Statistică, Sabin Manuilă, Geo Bogza, Miron Radu Paraschivescu, Traian Șelmaru, buni prieteni ai unchiului meu.

Trebuie să știți, stimată doamnă Sanda, că la 22 septembrie 1942 am fost deportată din București împreună cu părinții mei și alți 212 evrei. Tatăl dumneavoastră a fost contactat de unchiul meu, fotograful Aurel Bauh, care aflase de misiunea doctorului Anton Golopenția. L-a rugat să ia la

Golta (capitală de județ în Transnistria, unde ne aflam noi, deportații), un pachet cu bani pentru familia cumnatului său (familie din care făcea parte mama și cu mine). În acel pachet, încredințat de Aurel Bauh tatălui dv. erau multe plicuri cu bani, bani care trebuiau să ne ajute să ne salvăm viața de iad pe care o duceam, parte din noi, în lagăr, parte în ghetoul din oraș. Teichman, Brauch, Blumenthal, Lupescu, Grinberg, Winter, Bercu și alții au simțit atunci, odată cu predarea plicurilor, nu numai bucuria că-și pot îmbunătăți hrana zilnică, că pot șperțui un militar sau un paznic, au simțit atunci că nu sunt uitați, că familiile din București le trimit o solie de dragoste. Și asta era mult. Chiar foarte mult.

Dr. Golopenția, înainte de a părăsi Bucureștiul în direcția Golta, i-a cerut unchiului meu să-l conducă la bunica mea, care vroia să-l cunoască. Bunica îmi pregătise o scurtă scrisorică. Mesagerul, Anton Golopenția, a refuzat-o, vrând să evite ca la un eventual control să nu-i fie găsită în buzunar, ceva compromițător... A stat însă de vorbă cu bunica mea, asigurând-o că totul va fi în ordine...

Cum l-am cunoscut eu, adolescentă de aproape 15 ani, pe „curierul special” care era tatăl dv.?

Tatăl meu, Alfred Follender, căruia trebuia să-i predea pachetul cu bani, lucra – ca și alți deportați – la spitalul orășenesc.

Anton Golopenția l-a căutat o dată, de două ori. În ghetoul de pe malul Bugului nu se putea intra. Trăiam doar sub pază.

La cea de-a treia vizită la spital, i s-a spus că tata nu-i acolo, e bolnav în ghetou, dar fiica lui lucrează la spital și peste o oră se întoarce cu grupul de deportați în ghetou. Vreau să citiți mai jos întâlnirea cu tatăl dv. și continuarea acestei întâlniri.

«VENEAM DE LA SPITAL. Fritz era cu mine. Am lucrat greu. Eram obosiți.

— Domnișoară! Domnișoară!

Nimeni nu mi-a spus vreodată domnișoară. Ce-i drept, nici nu prea arătam.

Cu pantalonii mei de trening decolorați, cu ghetele greoaie, butucănoase... Poate doar după cele două cozi lungi să fi zis că eram fată.

— Sonia, nu te întoarce, îmi șopti Fritz. Se ține după noi un militar. Cred că încearcă să se lege de tine. Ia-mă la braț. Hai, mai repede!

Inima a început să-mi bată mai repede. Știam că oricând și oricine are dreptul să mă ia, să facă din mine și cu mine ce vrea... Acestea erau legile nescrise ale deportării. Militarul a grăbit și el pasul. Aproape că fugeam. Mai aveam o sută de metri până la ghetou.

— Domnule!... Domnule!... Domnișoară!... Nu fugiți! Nu vă vreau răul... Opriți-vă. Trebuie să vă vorbesc!

Ne-am oprit. El s-a apropiat de noi... Un militar negradat, tânăr, cu termen redus, cu privirea prietenoasă, cu fața toată parcă numai un zâmbet.

— Cred că vă cunosc din descrierile celor din București. Dumneata trebuie să fii Sonia, numai că ești ceva mai înaltă decât mi te-a descris bunica matală, „Ma”, cum îi spuneai.

Eram înmărmuriți. Am privit speriați în jur. Să fie o capcană? Omul părea sincer.

— Acum vă las. Vin mâine la ora șapte. La colț, acolo unde e gardul acela. Am o mulțime de lucruri pentru dumneavoastră. Spuneți doar părinților că cei din București lucrează pentru repatrierea voastră și că totul se va sfârși cu bine.

În seara aceea, nu am ieșit din camera noastră. Părinții ne-au pus să povestim de patru, de cinci ori cum a fost întâlnirea cu militarul acela.

A doua zi, Fritz și cu mine așteptam la colțul convenit. Omul a apărut la șapte fix. Avea în mână un pachet.

— Luați-l! E pentru voi și pentru alte câteva familii. Eu lucrez la Statistică. Directorul meu, Sabin Manuilă, e prieten cu unchiul dumitale, fotograful Aurel Bauh. La rugămintea lor am venit aici. Am adus bani pentru voi și vești bune. Veți fi repatriați. S-au strâns bani și s-a găsit omul care să aranjeze totul.

Nu vă spun cum mă cheamă. Nu are rost să știți. Doar un singur lucru vă rog să nu uitați: mai sunt oameni pe lumea asta.

Militarul ne-a strâns mâna. După câțiva pași s-a întors din drum.

— Pe dumneata, domnișoară mică, trebuie să te sărut...E sărutul pe care l-am căpătat de la bunicuța dumitale...

Ne-am întors în ghetou, încărcăți cu plicuri pentru oamenii noștri: Lupescu, Teichman, Marcovici, Hechter, Mailender, Blumenthal, Placek, Brauch...

Ne feream să vorbim. Creștinul putea să ne audă. Să ne vadă. Totuși, în tot ghetoul vuia: „Vom fi repatriați...”, „Calvarul se va termina...”, „Ne vom întoarce acasă...”

După câteva zile, într-o joi dimineața, în zori, ușa camerei noastre s-a deschis, lovindu-se de perete.

— Friedrich Brauch și Sonia Fellender. La Comenduire. Urgent! Haideți!

Doi jandarmi înarmați ne așteptau. Amețiți încă de somn, ne-am spălat pe ochi, ne-am îmbrăcat repede și am plecat. Mama plângea, în tăcere. Tata, livid, îi mângâia părul.

Pe drum, Fritz mi-a spus că trebuie să-l luăm pe „nu” în brațe. Nu știm, nu am văzut nimic!

La Comenduire, am fost băgați amândoi într-o cameră mică, fără fereastră. Nici un scaun, nici o bancă. Beznă. Pe jos, noroi, mângă. Ne-am sprijinit de perete. Tăceam.

— Friederich Brauch! Afară! La anchetă!

Îmbrâncit, Fritz ieși din cameră. Îmi aruncă peste umeri o privire, parcă mi-ar fi spus: „Curaj, Sonia, o să treacă și asta”.

Orele treceau. Îmi era foame, sete. Mă dureau picioarele. Spatele îmi ardea. Mă sprijineam de un perete fierbinte. Nu mai aveam aer.

De m-ar chema odată! De s-ar sfârși odată! Unde o fi Fritz! Ce-o fi cu el?

După ore de așteptare, am auzit un urlet prelung... Apoi țipete și din nou tăcere.

Nu reușeam să mă mai gândesc la ceva. Capul îmi era gol. Și mă durea. Senzația permanentă de vomă a devenit acută. Îmi era rău. Să bat la ușă? Și ce să le spun? De ce să grăbesc deznodământul? Ce o să-mi facă? Cine anchetează și pentru ce?

Cât timp a trecut? ... Deodată, ușa fu izbită de perete și Fritz a fost zvârlit înăuntru, pe jos. Și ușa fu din nou închisă.

— Fritz, Fritz, ce-i cu tine?... Ce s-a întâmplat?... Ce ți-au făcut?...

A deschis ochii. Era sleit.

— Despre banii pe care i-am primit... Vor să știe cine e militarul. Nu le-am spus nimic. Pentru că nici nu știa. Altfel... poate le-aș fi spus, cine știe? Uită-te...

Degetele de la picioare îi fuseseră arse cu lumânarea.

— Nu știu ce o să fie cu tine... Spune-le tot ce știi... Nu pomeni însă numele directorului Institutului de Statistică.

E păcat să facem rău unui om cumsecade. Vorbește ce vrei, fie și alandala, dar nu spune nimic despre plicuri. Am spus că un soldat, pe care nu l-am cunoscut, ne-a dat bani. Numai pentru voi și noi... Atât... Și acum lasă-mă să dorm... să zac... Nu mai am putere. Nu e nimic că e noroi. M-am obișnuit doar... Mă dor picioarele...

L-am vegheat pe Fritz. Îl loviseră peste tot corpul.

Ușa s-a deschis din nou. Anchetatorul m-a tras de păr afară.

Capul îmi era încins. Fugeam de teamă că îmi va rupe părul, însuși domnul anchetator Popescu, plutonier la Comenduirea județului Golta.

Ani de zile mai târziu, am aflat că partizanii l-au împușcat la Golta, într-o seară, când se înapoia acasă.

— Cine era soldatul care v-a dat banii? Spune tot, că noi știm! Vrem doar să vedem dacă spui adevărul!

Din prima clipă mi-am dat seama că nu știe nimic.

— Nu ne-a spus cum îl cheamă. Ne-a dat doar bani, mie și lui Brauch. Asta e tot!

Asta e tot! Dumnezeii mă-tii de jidoavcă! Asta e tot?

Două perechi de palme mi-au zdruncinat capul. Obrajii îmi ardeau. M-am uitat la el: mic de statură, cu capul mare, neobișnuit de ținut, chel, cu buze groase. O caricatură. Avea ceva din Gogleață. O privire de viezure, viclean. Ciudat – am început, în starea în care mă aflam, să analizez detalii. La haină îi lipsea un nasture. O nouă întrebare. Și imediat răspunsul: „Nu știu”. Altă palmă. Avea câteva pete de grăsime pe tunică. De la ciorbă sau de la vin: Nu, s-ar putea să fie sânge... Încă o întrebare. Încă un răspuns: „Nu știu!”. Din nou o palmă. De data aceasta peste gură. Am simțit gustul sângelui pe buze. Manșetele erau roase și jigoase. Pe birou erau și niște ochelari. Din nou un răspuns. „Nu știu!”. De data aceasta pumnul m-a lovit

în piept. M-am încovoiat, o clipă. Pumni în ceafă! I-am văzut ghetele. Scâlciate. Murdare. M-am ridicat. Pumnii mi-au lovit fața. Numai să nu-mi lovească ochii. Mi-am ferit capul.

— Fentezi, dumnezeii mă-tii... fentezi? Te joci cu mine? Cine l-a trimis pe soldat? Răspunde! Cine?

— Nu știu!

— Las' că am eu ac de jocul tău, sfrijito! Unu e Stamate, auzi? Unul!

Îmi venea să râd. Lungano. Sfrijito. Jidoavcă, Spioano, Bolșevico... Îmi trecu prin minte: ce de mai calitate!

— Las' că te învăț eu să zâmbești. L-ai văzut pe celălalt? Nu o să mai meargă în viața lui cu încălțări. Are Stamate sistem... O să scot untul din tine...

Deci îl cheamă Stamate... Stamate... Un nume pe care nu-l voi uita... Stamate...

Zamfire!

Un caporal voinic intră în cameră.

— Ia îndreaptă-i degetele...

— Cu ciocanu', domnule anchetator?

— Nu bă, prostule! La ușă! Să scârțâie. Să le aud cum pârâie.

Apoi răstindu-se la mine:

— Cine l-a trimis pe soldat? Din ce unitate era? De unde a venit?... Pentru cine a mai adus bani? Dar scrisori? Dar pachete?

Zamfir m-a tras sălbatec spre ușă. Cu mișcări lente, plin de mulțumire, mi-a luat mâna dreaptă. Palma mea, în mâna lui bătătorită, părea o jucărie. Și-a ales cu grijă, un deget. Arătătorul.

— Ei hai, răspunde. Nu am timp de tine.

— Nu știu!

Zamfir mi-a potrivit - cu grijă - degetul în cantul ușii,

apoi a început s-o închidă. Pârâitul osului l-am auzit și eu. Durerea m-a străbătut ca un curent electric. Am început să tremur. N-am strigat. Am gemut. Nu știu de ce, durerea nu era în degetul sfârâmat, ci în creier. Acolo mă ardea ca un fier roșu.

— Vorbești? Mai ai nouă degete... Vorbești? Cine e ăla care v-a adus banii? Cine l-a trimis? Cui a mai dat bani?

— Familia din București i-a trimis. Toată familia... Altceva... nu știu!

Abia am putut răspunde. Cu greu mi-am auzit chiar eu vocea.

Zamfir a dat din cap.

— Păcat de ea, domnul anchetator. Are oase de păsărică. Nu vedeți că nu simte nimic? Lăsați-mă să o ard nițel! Poate o să-și aducă aminte...

— Bagă-i al doilea deget la ușa, Zamfire. Și nu-mi mai da sfaturi, că te altoiesc și pe tine...

Cu aceeași grijă, Zamfir mi-a luat palma stângă. Același deget, arătătorul. Simțeam în gură gust de sânge. Mâna dreaptă îmi atârna inertă de-a lungul trupului. Nu curgea sânge. Mă durea însă fiecare fibră din ea.

— Vorbești?

— Nu știu, domnule! Nu știu nimic din ce mă întrebați! Omul nu a vrut să-și dea numele.

Zamfir, rânjind, a început să strângă ușa. Nu știu de ce m-am gândit în clipa aceea la Sarale. La ochii ei triști. Ei îi era bine acum. Probabil că e înger. Și eu aș fi vrut să fie înger. ...

Nu am mai auzit pârâitul celui de-al doilea os.

— Ți-au sfârâmat mâna?

— Nu... o nimica toată... Doar două degete...»

Deci, stimată doamnă, îmi înțelegeți tulburarea.

În morala religiei mele se spune: «Dacă salvezi viața unui singur om, e ca și cum ai fi salvat viața întregii omeniri».

Am avut parte în acea Transnistrie blestemată de foarte puțini oameni, în adevăratul înțeles al cuvântului.

Tatăl dv., dr. Anton Golopenția a fost unul dintre ei, care pot azi afirma, că a salvat viața unor evrei năpăstuiți, care aveau ca tovarășă de drum: Moartea.

Fie-i amintirea binecuvântată” (2).



Mila ca forță de opoziție. Al Doilea Război Mondial poate fi analizat din multiple perspective. Îndrăznesc să susțin că el a fost și un război al credințelor, mai precis, el a fost și o confruntare totală între universalismul creștin și rasism, adică între cei ce susțin viața și victoria asupra morții pe care o aduce credința în Înviere, după cum o arată Apostolul Pavel: „*Dacă morții nu învie, nici Hristos n-a înviat, Iar dacă Hristos n-a înviat, credința voastră este zadarnică*” (Corinteni I 15:13-14), pe de o parte, și cei ce susțin moartea, pe de altă parte.

În acest cadru universalismul definește situația în care „*nu mai este iudeu, nici elin; nu mai este nici rob, nici liber; nu mai este parte bărbătească și parte femeiască, pentru că voi toți una sunteți în Hristos Iisus*” (Galateni 3:28). E vorba, deci, de ideea vieții dincolo de diferențele etnice sau de gen.

Rasismul ar reprezenta, și oferim spre reflecție viziunea lui Foucault, „*condiția de acceptabilitate a uciderii într-o societate de normalizare. Acolo unde avem o societate de normalizare, acolo unde avem o putere care este, măcar pe întreaga sa suprafață și în primă instanță, în prima linie, o*

bio-putere, ei bine, acolo rasismul este indispensabil ca și condiție pentru a putea ucide pe cineva, pentru a-i putea ucide pe ceilalți. Funcția de ucidere a statului nu poate fi asigurată, în clipa în care statul funcționează după modelul bio-puterii, decât prin rasism” (3), în condițiile în care „moartea celuilalt nu este doar viața mea, în măsura în care ar echivala cu securitatea mea personală; moartea celuilalt, moartea rasei rele, a rasei inferioare (sau a degeneratului, a anormalului) e ceea ce va face ca viața, în general, să fie mai sănătoasă; mai sănătoasă și mai pură” (4).

În acest război a intrat în luptă Maximilian Kolbe. Călugăr franciscan ajuns preot catolic, tată german, mama poloneză. A povestit că, fiind copil, a avut viziunea Fecioarei Maria care i-a apărut, apoi, noaptea, având cu ea două coroane, una albă și alta roșie și care l-a întrebat dacă este de acord să poarte cele două coroane, cea albă însemnând perseverarea în puritate, cea roșie, că este posibil să devină martir. El a acceptat amândouă coroanele (5).

Putem bănuî că această certitudine a morții să fi devenit una din resursele sale fundamentale în viață și ar putea explica energia cu care a susținut numeroasele sale proiecte, dacă ne însușim ceea ce spune Ricœur: *„Ideea că va trebui să mor într-o zi, neștiind nici când, nici cum, transmite o certitudine (mors certa, hota incerta) prea șovăielnică pentru a nu provoca dorința – de ceea ce voi numi mai departe (făcând distincția dintre cei doi termeni): dorința de a fi, efortul de a exista” (6).*

Kolbe a devenit călugăr în 1914. Un an mai târziu și-a luat doctoratul în filosofie la Universitatea Gregoriană Pontificală, iar în 1919, a primit titlul de doctor în teologie la St. Bonaventure University. Așa cum se consemnează în biografia ce se găsește pe pagina de internet a bisericii

St. Maximilian Kolbe Catholic Church din Houston, „spre sfârșitul studiilor, Kolbe a suferit prima sa criza de tuberculoză și s-a îmbolnăvit destul de mult, deseori tușind cu sânge; boala i-a perturbat studiile. De-a lungul vieții a avut o stare de sănătate precară, dar nu s-a plâns niciodată, văzând boala lui ca pe o oportunitate de «a suferi pentru Fecioara Maria»” (7).

Între 1930 și 1936 a făcut misionarism în Japonia și a ridicat o mănăstire catolică lângă Nagasaki. Alegerea locului, într-o zonă muntoasă, a avut drept consecință faptul că așezământul a scăpat neatins de bombardamentul nuclear din august 1945.

Maximilian Kolbe a revenit în Polonia și s-a stabilit în cele din urmă la mănăstirea Niepokalanów, „orașul Imaculatei”, lângă Varșovia.

În fața atacurilor la adresa Vaticanului și a Bisericii Catolice, Maximilian Kolbe a devenit un activ participant al MI (Militia Imaculata), „Armata Fecioarei Maria”, care s-a ocupat de editarea unui cotidian, *Maly Dziennik* (*Micul Jurnal*), a unei reviste care avea un tiraj de un milion de exemplare, fiind extrem de influentă în mediile religioase din țară și care deținea și un post de radio religios.

La începutul celui de-al Doilea Război Mondial mănăstirea Niepokalanów a devenit, prin cei 650 de călugări, cea mai mare în spațiul catolicismului european. Ea a adăpostit, ajutat și hrănit circa 3.000 de polonezi, jumătate dintre ei fiind evrei. Naziștii l-au arestat pe preot în cele din urmă, l-au și ținut în detenție două luni, dar l-au lăsat liber în decembrie 1939. I s-a propus să ceară naționalitatea germană, având în vedere ascendența sa. Răspunsul său a fost: „Chiar dacă descind din neamul asupritorilor, acesta este un motiv suficient pentru a dori să aparțin neamului asupriților” (8), adică un refuz total al ideii rasiste.

În 17 februarie 1941 a fost arestat din nou de Gestapo pentru că a ascuns evrei și a fost trimis la Auschwitz, blocul 14, al celor ce trebuiau să execute muncă forțată.

În iulie 1941 trei deținuți au fost dați dispăruți la apel. Ca pedeapsă, 10 deținuți au fost selectați urmând să moară prin înfometare. Unul dintre ei, Franciszek Gajowniczek a început să strige „Soția mea! Copiii mei!”. Kolbe s-a rugat de ofițerul nazist să meargă în locul acestuia, pentru că „el are o soție și copii”. Pentru a putea aprecia cele întâmplate mă voi sprijini de o idee generală exprimată de Oliver Abel, într-o corespondență avută cu Paul Ricœur, pe tema „ce înseamnă a fi creștin”, anume problema „*responsabilității infinite pentru cineva care nu s-a născut degeaba*” (9). În acest spirit îl regăsim pe părintele Kolbe, în justificarea dorinței sale de a lua locul lui Franciszek Gajowniczek, înțelegerea faptului că acesta nu s-a născut degeaba și că simbolului morții și al distrugerii lumii care era Auschwitz, el i-a opus un principiu fundamental al vieții, mila.

Simbolic vorbind, în ideea de a salva viața, părintele Kolbe a avut curajul să înfrunte moartea și totodată să ducă o bătălie cu cei care o susțineau chiar pe terenul lor, acolo unde armele lor erau totale, a dus ideea creștină a învierii chiar în locul definit drept monopolul morții și al celor care nu credeau în noțiunea de păcat și de mântuire. Asta explică de ce, pe toată durata întemnițării, părintele Kolbe și-a consolât colegii din „buncărul foamei” prin rugăciuni și imnuri religioase.

Celor trei deținuți care nu au sucombat pe durata celor 14 zile de înfometare, la care li s-a adăugat și preotul Maximilian Kolbe, li s-a administrat, în cele din urmă, o injecție letală cu acid carbolic.

Ar fi cât se poate de plauzibil să ne închipuim că Maximilian Kolbe a avut mereu în minte, în toată viața sa,

ceea ce Ricœur afirmă: „Să-l iubești pe celălalt, cel care-mi va supraviețui. Această componentă «agape», a renunțării la propria supraviețuire, completează «detașarea» de dincoace de moarte: nu e doar o pierdere, ci câștig: eliberarea pentru esențial”.

Situația este însă alta și absolut înfricoșătoare atunci când se pune problema morții într-un mediu carceral, în care te îndrepti spre moarte fiind constrâns de context, nu ca urmare a unei stări interioare, bolnav fiind, când vei ști că vei ajunge muribund, dar ești totodată și martor la moartea celui de lângă tine.

Cererea făcută de deținuții care au dorit ca Maximilian Kolbe să aibă un coșciug și să fie înmormântat a fost refuzată. Trupul său a fost incinerat în ziua de 15 August 1941, ziua în care creștinii ortodocși și catolici sărbătoresc „Adormirea Maicii Domnului”. Maximilian Kolbe avea 47 de ani.

Franciszek Gajowniczek a petrecut cinci ani, cinci luni și nouă zile în lagăr. Când s-a întors acasă a descoperit că copiii îi muriseră într-un bombardament. Apoi a povestit în public că-i datorează părintelui Kolbe existența și a arătat că întâmplarea s-a propagat printre deținuți și gardieni, ea fiind prima și ultima din întreaga istorie a lagărului. A trăit toți cei 54 de ani care au urmat cu ideea vinovăției și a datoriei de a întoarce un dar, acela de a mulțumi celui care a făcut ca viața să nu-i fie luată și, ca atare, a început să facă pelerinaje mărturisind destinul și rugându-se de cei ce ridicau câte o biserică să o facă în numele binefăcătorului său.

Reverendul Thaddeus Horbowy, care a fost translatorul pe durata vizitei din 1994 a fostului supraviețuitor de la Auschwitz la St. Maximilian Kolbe Catholic Church din Houston, i-a declarat lui David Binder, ziarist la New York

Times, fapt consemnat în ediția din 15 Mai 1995 a cotidianului, că Franciszek Gajowniczek „a fost învinuit pentru asta în lagăr. A strigat că are o soție și copii, iar deținuții au devenit brutali și răi cu el. Au pierdut un preot și un confident” (10).

Maximilian Kolbe a fost beatificat în 1971. În iunie 1979, Papa Paul Ioan al II-lea a vizitat camera de la Auschwitz unde a murit părintele Kolbe și l-a numit „Sfântul Patron al Secolului nostru dificil”. În 1982 Maximilian Kolbe a fost canonizat și este comemorat în calendarul catolic în ziua de 14 august, ziua morții sale la Auschwitz.

La 4 octombrie 1943, Himmler a declarat unui grup de generali SS cu privire la „anihilarea poporului evreu” că: „această pagină de glorie din istoria noastră nu a fost niciodată scrisă și niciodată nu va fi scrisă...” (11). Se înșela de două ori. Prima dată, că pagina la care făcea referire nu este nicidecum una glorioasă, ci una extrem de rușinoasă din istoria germană, iar în al doilea rând, că ea este scrisă și va continua să fie scrisă. Iar unul care a contribuit și va contribui la această pagină și chiar dincolo de această pagină este Maximilian Kolbe, care a acceptat să împlinească porunca Mântuitorului: *„Aceasta este porunca Mea: să vă iubiți unul pe altul, precum v-am iubit Eu. Mai mare dragoste decât aceasta nimeni nu are, ca sufletul lui să și-l pună pentru prietenii săi”* (Evanghelia după Ioan 15:12-13).



Un om al zilele noastre: Mihaela Săliștean. Mihaela Săliștean trăiește în Beclean, un orașel pe Someș cu unsprezece mii de locuitori. Mihaela muncește într-un magazin din oraș. Crezul ei în viață: „Să nu treci nepăsător când lângă tine un suflet așteaptă mângâiere”.

A început prin a cumpăra, din salariul ei, haine, rechizite, alimente pentru copii și bătrâni. A strâns fonduri pentru a ajuta un adolescent suferind după un grav accident și datorită ei acel tânăr, prin recuperare, poate face primii pași.

A înființat, apoi, o fundație și adunând donații, a început să ridice case. Mărturisește: „De mic copil îmi plăcea să împart, cu cei care aveau mai puțin decât mine. Dar dăruirea cea mai intensă am simțit-o în momentul când am ridicat prima casuță”, spune Mihaela.

Ziaristul Paul Ciurari a scris despre acest „caz”: „În jurul copiilor s-a născut, de fapt, dorința neobosită a Mihaelei de a ajuta. Nu a putut sta deoparte când a văzut în ochii lor suferința. A rupt din timpul dedicat familiei, copiilor, jobului și studiilor pentru a dăru” (12).

Citez din articolul ziaristului: „Întâlnirea cu Maria, o fetița care trăia, într-o casă dărăpănată, împreună cu mama bolnavă, a impresionat-o profund. Și-a dat seama că un ajutor în alimente sau haine e prea puțin pentru nevoile acestei familii. Mihaela a organizat șantierul, a drămuț sumele din donații și a dus proiectul la final cu precizia unui arhitect. Lângă ea a stat tot timpul soțul care a lucrat zi și noapte alături de muncitori. „Încet-încet, ne-am apucat de lucru, am dat tencuiala jos, am legat casa, am întărit fundația cu prietenii, totul a fost spontan”, a spus Mihaela. Asta se întâmpla în 2017.

Mihaela Săliștean a construit 4 case și a ajutat mii de suflete. Este căsătorită și are trei copii. Ultimul a venit pe lume în 2021.



Unde este omul? René Robert avea 85 de ani când a murit. Timp de 50 de ani, i-a fotografiat pe dansatorii și

muzicienii de flamenco. În 2015 mărturisea, cu ocazia Festivalului Flamenco de la Nîmes : „am fost captivat de forța, de nervii, de lipsa expresivă de jenă a acestor artiști, de modul lor de a aduce pe masă tragedie, durere, suferință, dar și vitalitate veselă, ritmică, obraznică, senzuală”. Fotografia ilustrată în ediția din 27.01.2022 a cotidianului francez „*Le Monde*” îl prezintă pe cel în cauză cu aceea ocazie (13).

„Fotografiile mele caută să arate momente de emoție, de frumusețe și, totuși, blochează mișcărilor, aduc la tăcere cântarea și chitara”, declara artistul.

Michel Mompontet, ziarist la „*Le Figaro*”, l-a cunoscut bine pe artist și-l descrie prin câteva cuvinte, „amabilitate”, „delicatețe”, „discreție” și amintește că „rămăsese pe film, a refuzat până la capăt evoluțiile tehnologice. Pentru el alb-negru este culoarea flamenco. El a spus: «Am talentul să aștept momentul potrivit». Aceste fotografii au spus ceva la fel de profund precum arta produsă de artiști”.

În seara zilei de 19 ianuarie René Robert a ieșit să se plimbe pe rue Turbigo, în centrul Parisului. A căzut și nu s-a mai putut ridica. Timp de nouă ore niciun trecător nu i-a venit în ajutor în acea noapte. Singurul care s-a îndurat de el a fost un om al străzii care a chemat salvarea. A fost prea târziu. Prietenul său, Michel Mompontet, susține că artistul „a fost asasinat în plin Paris de indiferența trecătorilor” și se întreabă: „Cum am ajuns să uităm de fundamentele pe care stă umanitatea?”

Ziaristul ar dori să-l întâlnească pe acest om al străzii care a fost „singura ființă umană care i-a sărit în ajutor”.

Și ar mai fi o întrebare: oare ce a fost în sufletul și în mintea artistului în acea noapte friguroasă, timp de nouă ore, văzând că nimeni nu-i sare în ajutor, înghețând încetul cu încetul?

Note bibliografice

1. Steinhardt, Nicolae (Monahul Nicolae Delarohia) *Dăruind vei dobândi - Cuvinte de credință*, Ed. Mănăstirii Rohia, 2006, p. 301.
2. Golopenția, Anton *Românii la est de Bug, vol. II*, ed. Enciclopedică, 2006, p. 683-688.
3. Foucault, Michel *Trebuie să apărăm societatea*, Idea Design & Print, Cluj, 2009, p. 201.
4. *Ibid.*, p. 199.
5. Pettinger, Tejvan „Biography of Maximilian Kolbe”, Oxford, UK – www.biographyonline.net.
6. Ricœur, Paul *În viață până la moarte*, ed. Spandugino, 2017, p. 38.
7. Pettinger, Tejvan *op. cit.*.
8. Nobécourt, Jacques „Le Père Kolbe a été béatifié par le pape en présence de personnalités polonaises et allemandes”, https://www.lemonde.fr/archives/article/1971/10/19/le-pere-kolbe-a-ete-beatifie-par-le-pape-en-presence-de-personnalites-polonaises-et-allemandes_2473325_1819218.html.
9. Ricœur, Paul *op. cit.*, p. 23.
10. Binder, David „Franciszek Gajowniczek Dead; Priest Died for Him at Auschwitz”, <https://www.nytimes.com/1995/03/15/obituaries/franciszek-gajowniczek-dead-priest-died-for-him-at-auschwitz.html>.
11. „Cine a fost Heinrich Himmler?”, <https://aboutholocaust.org/ro/facts/cine-a-fost-heinrich-himmler>.
12. Ciurari Paul „Mihaela Saliștean, omul care face minuni pentru cei din jur: «Să nu treci nepăsător când lângă tine un suflet așteaptă mângâiere»”, <https://www.antena3.ro/actualitate/faci-bine-romaniei-mihaela-salisteian-623807>.

html.

13. Boisseau, Rosita „La mort du photographe René Robert”,
[https://www.lemonde.fr/disparitions/article/2022/01/27/
la-mort-du-photographe-rene-robert_6111234_3382.](https://www.lemonde.fr/disparitions/article/2022/01/27/la-mort-du-photographe-rene-robert_6111234_3382.html)
html.

III. DESPRE COPIL, CEL CE SE ÎNDREAPTĂ SPRE VIITOR CU TRECUTUL PE UMERI



Constantin Brâncuși, **Cap de copil**

I

Al cui este copilul? Răspunsul îl găsim într-un poem al lui Kahlil Gibran:

„Iar o femeie care purta un prunc în brațe spuse:
«*Vorbește-ne despre Copii*».

Și el glăsui:

«Copiii voștri nu sunt copiii voștri.

Ei sunt fiii și ficele dorului Vieții de ea însăși îndrăgostită.

Ei vin prin voi, dar nu din voi,

Și, deși sunt cu voi, ei nu sunt ai voștri.

*Puteți să le dați dragostea, nu însă și gândurile voastre,
Fiindcă ei au gândurile lor.*

Le puteți găzdui trupul, dar nu și sufletul,

Fiindcă sufletele lor locuiesc în casa zilei de mâine, pe care voi nu o puteți vizita nici chiar în vis.

Puteți năzui să fiți ca ei, dar nu căutați să-i faceți asemenea vouă,

Pentru că viața nu merge înapoi, nici zăbovește în ziua de ieri.

Voi sunteți arcul din care copiii voștri, ca niște săgeți vii, sunt azvârlți»” (1).



Violența asupra copilului. Citim în „Amintiri din copilărie”: „- Ia poftim de încălecă pe Bălan jupâneasă – zise părintele de tot posomorât – să facem pocinog sfântului Nicolai cel din cui. Și cu toată stăruința lui moș Fotea și a

lui bădița Vasile, Smărăndița a mâncat papara, și pe urmă ședea cu mâinile la ochi și plângea ca o mireasă, de sărea cămeșa de pe dânsa. Noi, când am văzut asta, am rămas înlemniți” (2). Paragraful ilustrează un fapt comun în trecut, dar și în prezentul nostru, violența ca metodă de educare a copilului. Atât de tare au fost marcați copiii de bătaia aplicată Smărăndiței, încât a trebuit ca popa să aducă pitaci și colaci din biserică, de i-a „îmblânzit și treaba mergea strună”.

Prin bătaie, copilul urmează să fie disciplinat, pentru că „cum îl scoli, cere de mâncare. Cât îi mic, prinde muște cu ceaslovul și toată ziua bate prundurile, după scăldat, în loc să pască cei cârlani și să-mi deie de ajutor, după trebi, după cât îl ajută puterea. Iarna, pe gheață și la săniuș. Tu, cu școala ta, l-ai deprins cu nărav. Când s-a face mai mărișor are să înceapă a-i mirosi a catrință și cu astă rânduială n-am să am folos de la el niciodată” (3).

Două lucruri reies din zicerile lui badea Ștefan, tatăl scriitorului. Primul, înscrierea copilului în logica impusă de reproducerea vieții, logică cunoscută, asumată și pusă în practică de adult. Și apoi, ideea de a vedea copilul ca o investiție: „nu face băietul ista atâția huseși, cu straie cu tot, câți am dat eu pentru dânsul până acum!”.

Discursul modernității, așa cum reiese el din textele lui Rousseau și ale lui Locke, impune o altă viziune, diferită, asupra copilului. Să precizăm de la bun început că el apare în cadrul unor societăți în expansiune.

Din perspectiva lui John Locke, tatăl sau, la nevoie, tutorele copilului, se va ocupa de acesta „până când el atinge starea libertății și înțelegerea sa e potrivită să preia cârmuirea voinței” (4). Atât libertatea, cât și voința țin de capacitatea persoanei, autonomă fiind, de a lua decizii. Pașii care trebuie făcuți de către adult au în vedere dobândirea de

către copil a autonomiei. Este vorba de a primi lucrurile în perspectivă și nu în datul imediat.

Pentru Rousseau, copilul nu reprezintă ocazia unei investiții pe care tatăl o face, el este expresia darului pe care acesta îl primește, posibilitatea de a iubi un copil, dar care trebuie întors sub forma responsabilității față de el: „*în familie, dragostea tatălui pentru copii se achită prin grija ce le-o poartă*” (5).

Citind lucrurile într-o paradigmă weberiană (explicarea faptului social prin existența unei învățări anterioare), vom spune că modul în care se produce educația copilului în primii ani de viață va constitui un element semnificativ în evoluția intelectuală a acestuia. Potrivit unui teoretician al educației, e vorba de Basil Bernstein, „*relațiile din cadrul familiei sunt foarte diferite, în funcție de clasa căreia îi aparține familia. Astfel, dacă mama dorește să provoace o schimbare în opțiunea copilului, ea uzează mai des de poruncă în clasa inferioară și de convingere în cea superioară. Dar porunca și convingerea sunt modalități relaționale asociate unor tehnici lingvistice, unor tehnici de comunicație de complexitate variabilă, evident mai mare în al doilea caz*” (6). Aceste tehnici conduc la dobândirea de către copil a unor coduri, restrânse în prima situație și elaborate în a doua situație, iar în acest ultim caz, aceste coduri elaborate îl pregătesc să facă față cerințelor din ce în ce mai complexe ale sistemului școlar.

Grație relațiilor familiale, copiii din clasele superioare sunt avantajați în competiția școlară, întrucât sunt beneficiarii unei preinstrucții. Așa se explică de ce copiii din clasele de jos sunt mai puțin interesați, mai puțin curioși și mai puțin informați decât copiii din clasele superioare. Lor le va fi mai dificil să răspundă la limbajul abstract și neemoțional utilizat în învățare, ca și la apelul la principii-

le disciplinei școlare (7). Acești copii întâmpină dificultăți în înțelegerea limbajului utilizat de profesori în predarea disciplinelor - ei încearcă să traducă acest limbaj în ceea ce lor le este familiar - și vor întâmpina mari greutăți în înțelegerea distincțiilor conceptuale implicând generalizarea și abstractizarea. Altfel spus, porunca și violența aplicate copilului blochează dezvoltarea acestuia.



Despre socializare. Când frecventam pe vremuri Biblioteca Americană, undeva în spatele Teatrului Național, am dat de o carte, nu foarte groasă, a lui Margaret Mead „*Culture and Commitment. A Study of Generation Gap*”. Reputata specialistă în antropologie vorbea despre trei tipuri de culturi: cultură postfigurativă, orientată spre trecut, în care copiii învață de la adulți, fie ei părinți, fie ei bunici, cultură configurativă, orientată spre prezent, în care învățarea se face de la cei de generația de care aparții și culturi prefigurative, orientate spre viitor, în care adulții învață de la copii, copilul și nu tatăl sau bunicul fiind cel care urmează să apară. De fiecare dată când am probleme cu laptopul sau telefonul mobil și sunt depășit de situație mă gândesc la Margaret Mead. O întreagă teorie a socializării trebuie refăcută. În această lume dominată de tehnologia informației, copilul este cel care-l învață pe adult.



Copilul, cel care rescrie fundamentele etice ale adultului,
într-o poezie a lui Edgar Lee Masters:

„Eu, mânuitorul pedepselor, distrugătorul de socoteli
Cel ce lovea cu bice și cu spade;
Eu care-i urmam pe-ncălcătorii de lege;

*Eu, legalistul ne-ndurător și amar,
Îndemnând jurații să-l spânzure pe nebun, pe Barry
Holden
Am fost lovit de moarte de lumina prea crudă,
Și m-am trezit cu fruntea însângерată în fața unui
adevăr:
Forcepsul de oțel neîndemânatic mânuit de mâna unui
doctor
Atingându-se de craniul odraslei mele, când intra în
viață,
A făcut din copil un idiot.
Ca să am grijă de el, m-am aplecat
Asupra cărților de știință.
Așa s-a întâmplat că rătăciții la minte
Au ajuns a-mi fi singura îndeletnicire pe lume.
Biet copil nenorocit! Tu ai fost, în cele din urmă, olarul,
Iar eu și toate faptele mele milostive
Am fost vasele mâinilor tale.” (8)*



Copilul, cel care salvează ideea creștină a milei. Citim în „Idiotul”, filosofia prințului Mișkin cu privire la copil: „Copilului poți să-i spui tot. M-a mirat întotdeauna ideea greșită pe care adulții și-o fac despre copii; ce puțin îi cunosc și îi înțeleg, chiar părinții înșiși! Nu trebuie să ascundem nimic copiilor sub pretext că sunt încă mici și că la vârsta lor e prea devreme să cunoască anumite lucruri. Ce tristă și nenorocită mentalitate! Și cât de bine își dau seama copiii că părinții îi consideră neștiutori și inapți să înțeleagă, când în realitate ei înțeleg totul! Oamenii mari nici nu bănuiesc că până și în chestiunile cele mai dificile copilul poate da un sfat de o extremă importanță” (9).

Aceste cuvinte constituie preambulul unei povestiri ce o are ca subiect pe Marie, prostituata, bolnava și neajutorată tânără din cantonul elvețian unde prințul trăia. *„Când bătrâna ei mamă muri, preotul nu se sfiî să o beștească fără pic de rușine pe Marie în mod public, în plină biserică. Îmbrăcată în zdrențele ei mizerabile, ea stătea în fața sicriului și plângea. Se adunase multă lume ca s-o vadă cum plânge și merge după sicriu. Pastorul, om tânăr încă, a cărui ambiție era să devină mare predicator, se adresă mulțimii, arătând-o pe Marie: «Iată cine a pricinuit moartea acestei femei respectabile (și nu era adevărat, căci bătrâna zăcea bolnavă de vreo doi ani). Uitați-vă la ea, e în fața voastră și nu îndrăznește să ridice ochii pentru că a fost stigmatizată prin degetul Domnului; iat-o desculță și zdrențăroasă, pildă vie, ca să ia aminte toate acelea care-și pierd virtutea. Și cine este ea: E chiar fiica decedatei» și așa mai departe. E de necrezut poate, însă mârșăvia aceasta plăcu aproape tuturor. Dar aici lucrurile luară o întorsătură cu totul neașteptată: interveniră copiii, luând apărarea nefericitei, căci între timp copiii se atașaseră de mine și începură să o iubească pe Marie”* (10).

Inițial, copiii aruncau cu noroi în tânăra fată, o umileau, urlând și fluierând. Mîșkin recunoaște că *„încetul cu încetul, începură să intre în vorbă cu mine; le-am povestit totul. Acum [copiii] mă ascultau cu multă luare-aminte. Unii dintre ei, când o întâlneau, o salutau cu multă luare-aminte și, în curând, se arătară înțelegători și miloși față de Marie. [...] Într-o zi, două fete făcură rost de câte ceva de-ale mîncării și-i duseră, pe urmă veniră să-mi spună că Marie a plîns și că acum ele o iubesc mult de tot.”*

Ce ar vedea un psiholog aici? Că schimbarea comportamentului se datorează schimbării atitudinii! Că schimbarea atitudinii se produce la început prin achiziția de

informații noi, în raport cu informațiile anterioare, cele noi devenind dominante, moment în care vechiul comportament este abandonat. Cum spune Mișkin: „*pe urmă încercai să-i fac să înțeleagă; le vorbeam în fiecare zi, de câte ori îi întâlneam. Uneori se opreau și mă ascultau, deși continuau să o umilească. Le-am povestit cât era de nenorocită; curând încetară să-și mai bată joc de ea și, zărind-o, se depărtau în tăcere.*” În acest moment se produce schimbarea afectivă pe care am reprodus-o mai sus și implicit, realizarea unui alt tip de comportament. Demonstrația dostoevskiană are în vedere acest mecanism: capacitatea copilului de a înțelege, capacitatea lui de a transfera înțelegerea în sentiment, capacitatea lui de a-și schimba comportamentul.

Și ne vom duce la vorbele Mântuitorului: „*Lăsați copiii să vină la Mine, căci a unora ca aceștia va fi Împărăția cerurilor*” (Marcu 10:14). Interpretarea biblică pe care am consultat-o sugerează că ceea ce ar caracteriza copiii și care ar trebui să fie însușit de adulți, dacă doresc să ajungă în Împărăția cerurilor, nu ar fi ceva legat de inocența lor (lucru imposibil de transmis), ci disponibilitatea lor. Cu alte cuvinte, smerenia te face disponibil la noi deschideri. Or deschiderea pe care o realizează prințul Mișkin este legată de milă.

În pilda „samarineanului milostiv” (Luca 10:25-37) un învățător al legii îl chestionează pe Iisus: „*Cine este aproapele meu?*”. Replica Mântuitorului constă în înlocuirea acestei întrebări cu alta: „*Cum pot fi eu aproapele unui om?*”. Interogația are un răspuns: „*Cel care a făcut milă cu el*”. Mila este o noțiune metafizică, ea neregăsindu-se în lumea biologică. Din această poziție ea a modelat ființa umană. Dragostea acordată Mariei de către Mișkin și copii pune în pericol mecanismul disciplinar. De altfel, „*părinții*

mai constatară apoi că toți copiii țineau la Marie și asta-i sperie grozav”, întrucât înțelegeau că ei se opun, astfel, puterii disciplinare. Puterea disciplinară se simte amenințată nu de anormalul care i se opune, ci de milă. Marile orori care s-au produs în secolul XX au fost posibile prin izgonirea milei de substanța vieții sociale și înlocuirea ei cu logicile derivate din mecanismele disciplinare.



„Sunt 35 de grade afară, însă la doar patru ani Austin este de neoprit. Pelerina roșie pe care o poartă întotdeauna îl face să fie mai rapid și fericit, spune băiețelul erou. «Mă poartă pe aripile vântului», explică Austin, zâmbind. La adăpost merge cu cea mai mare bucurie. Din luna martie a devenit o figură familiară tuturor celor fără adăpost, bărbați și femei deopotrivă, adunați într-o clădire aflată la o aruncătură de băț de o unitate de pompieri. Cu ajutorul tatălui său, TJ Perine, Austin face acest drum săptămânal pentru a lăsa de-ale gurii pentru cei sărmani, spune că astfel «împarte mâncare și zâmbete» (11).

«Datorită ție vreau să fiu o persoană mai bună», îi spune băiețelului unul dintre bărbații fără adăpost. «Arați dragoste oriunde mergi», continuă el. «Așa e», răspunde Austin, în timp ce îi dă un sandwich învelit în hârtie și o băutură rece. Poartă cu mândrie «uniforma de lucru» – toată albastră – adidași, o pereche de pantaloni scurți și pelerina peste niște pantaloni mulați roșii și un tricou. Însemnul «#ShowLove» (Arată dragoste) este scris cu litere mari pe piept. «Să arăți dragoste înseamnă să-ți pese de cineva indiferent cum arată», explică rapid. «ShowLove» este mottoul lui de supererou. «Îi place să i se spună supererou». «Este noua lui entitate – președintele Austin, nu-i place să i se spună Superman», explică tatăl lui.

Întrebat care este agenda președintelui Austin, copilul răspunde fără ezitare: «*Aș alerga după băieții răi și i-aș hrăni pe oamenii amărâți.*»

Pentru a-i arăta lui Austin înțelesul cuvântului «homeless», Perine l-a dus la un adăpost al municipalității. «M-a întrebat dacă putem să-i hrănim pe cei de acolo. Asta se întâmpla în prima zi. Nu mă așteptam să hrănesc oameni sărmani în ziua aceea, dar când te întreabă un copil de 4 ani, ce ai putea să-i răspunzi?» Așa că s-au dus la Burger King, unde au comandat mai multe sandvișuri cu pui. Austin a fost de acord să-și folosească alocația pentru a cumpăra mâncare, în loc să-și cumpere o jucărie. Gestul lui Austin a impresionat pe toată lumea și a devenit un fel de celebritate locală, a apărut în emisiuni televizate, articole în ziare și pe rețelele sociale.

Burger King i-a dat lui Austin o alocație de 1.000 de dolari pe lună timp de un an, pentru a-și îndeplini misiunea, a declarat un purtător de cuvânt al companiei. La rândul său, primarul din Birmingham, Randall Woodfin, îl numește «ambasadorul orașului». El a declarat pentru CNN că povestea lui Austin este una a speranței: «Este unul dintre reprezentanții generației tinere care înțelege importanța de a-i ajuta pe alții. Cu toții vrem să arătăm că este important să împărțim cu cei nevoiași și să arătăm dragoste.»»

Dacă comparăm cele două situații care au aceeași temă, „mila” și aceeași semnificație, a copilului care are grijă de adult, identificăm și diferențele. În primul caz, copiii de care pomenește Mișkin ajung să învețe și să simtă ce este mila, ca o problemă a conștiinței proprii. În al doilea caz, pentru Austin mila ține de personalitatea lui, nu este o conduită dobândită. Ea intră într-o mașinărie de pervertire, aceea pe care o pun în mișcare serviciile de PR ale firmei în cauză și marketingul politic al primăriei. Austin

devine dintr-o dată vedeta care trebuie să joace rolul copilului milos într-un spectacol public. Asistăm la supralicitarea adevărului, la un simulacru. Căci ce este spectacolul decât un simulacru, adică „*adevărul care ascunde faptul că nu există nici un adevăr*” (12), cum spune Baudrillard, citând din Ecleeziastul. Simbolul pe care-l reprezintă „mila” nu poate fi salvat decât prin „tainic”, așa cum ne învață textul creștin: „*Tu însă, când faci milostenie, să nu știe stân-ga ta ce face dreapta ta*” (Matei 6:3).



Copilul, cel ce sparge zidul urii. Mircea Lupu a fost dascăl de matematică la Universitatea „Transilvania” din Brașov și și-a închinat întreaga viață formării de matematicieni. S-a născut la Cernăuți în 1942. Odată cu apropierea frontului, familia s-a refugiat în zona Severinului, în 1944. Adică atunci când avea doar doi ani. În 1951, adică la vârsta de nouă ani, de Rusalii, familia sa, împreună cu alte sute de familii, a fost urcată rapid în vagoane marfă și după trei zile, în care s-a trăit cu spaima că vor duși în Siberia, a fost debarcată în zona Călărașului, în plin câmp: „*Și erau țărugi bătuți și chipurile erau străzi, erau măsurate 30 pe 70 metri, o parcelă! Ne-au debarcat în acele parcele, după aceea au venit cu niște cisterne de apă, ne aduceau, acolo nu era nimic săpat, nici o fântână și nici nu aveam voie să comunicăm cu altă lume și nici nu aveam voie să ieșim de-acolo, din țarcul ăla, cum s-ar zice... După câteva zile ne-au aruncat câte șase lemne și câteva scânduri și ne-au atras atenția că până în noiembrie dacă nu ne facem o casă din chirpici sau din pământ bătut, o să murim...*” (13). Cinism: de Rusalii se sărbătorește Pogorârea Sfântului Duh. Este o sărbătoare a familiei și se aduce ofrandă morților. Peste acești oameni au năvălit forțele de represiune.

Nu întâmplător a fost aleasă această zi, care prin tradiție, îi adună pe toți membrii familiei laolaltă.

Mircea Lupu își amintește: *„Erau și profesori care erau îndoctrinați, mi-aduc aminte de o profesoară care făcea pe diriginta... Eu trebuia să mă scol la cinci jumătate, trebuia să parcurg kilometrii aceia, dimineața nu prea mâncam, ce să mănânc eu la ora aceea... și veneam prin noroi, prin viscol, cu alți colegi, mergeam noi pe potecile acelea... oamenii mergeau la lucru, unii deja mai lucrau și în Călărași, nu erau curse, pe biciclete, cu căruțe mai mergeau... pe jos și vreau să vă spun că în acest mers pe jos, a apărut o filosofie, pe drumul acela tot timpul gândeam că altă șansă nu avem noi decât să învățăm, să ne facem o meserie, că nu se putea, cum puteam să ieșim din mizeria asta... am văzut ce s-a întâmplat cu părinții, deși erau oameni învățați, ei erau exterminați. [...] Deci mă lua: «Tu, Lupule, iar tu nu te-ai scuturat de noroi»... «Uite, mai piaptână-te și tu»... dădeam căciula jos... și unde să mă uit? că erau veceuri din astea, nu era oglindă, intram și eu la șapte jumate și era răutăcioasă, «voiăștia, trăiți în mizerie, acolo, nu ți-e rușine?». ... îi spuneam: «Doamnă, tovarășa, nu suntem de vină, asta e situația, totuși învățăm aici, nu facem rău aici.»”*

Absența milei. Deportații reprezentau anormalii pe care guvernarea i-a produs pentru a se legitima. Anormalitatea este generatoare de ură, dispreț etc. Ea funcționează folosindu-se de o întreagă simbolistică, ridicată de guvernare și care trebuia interiorizată, prin asumare, de către cei care se consideră normali. Numai că *„o serie de profesori ne-au remarcat, căci știau din ce familii suntem și știau că materia asta cenușie a fost dată de Dumnezeu, dar nu pe baze politice și știau că facem acest sacrificiu, căci am venit să învățăm, să facem ceva...”*. Rezultatele la învățătură ale copiilor

au spart stereotipiile din sufletele adulților pe baza cărora funcționa ideea anormalului.

Citesc în „*Epistola lui Pavel către Efeseni*”: „Căci El este pacea noastră, El care a făcut din cele două - una, surpând peretele din mijloc al despărțiturii; Desființând vrăjmășia în trupul Său, legea poruncilor și învățăturile ei, ca, întru Sine, pe cei doi să-i zidească într-un singur om nou și să întemeieze pacea” (Efeseni 2:14-15). Mircea Lupu face parte din acei copii ai Bărăganului care au spart zidul urii pe care guvernării îl ridicaseră împotriva lor și a familiilor lor, ca să-și legitimeze puterea.



Ce vină are copilul? Un milion o sută de mii de copii au fost uciși în genocidul înfăptuit de naziști în al doilea război mondial. Putem uita acest lucru? „*Uitarea exterminării face parte din exterminare*”, afirmă Baudrillard (14). Wladyslaw Szpilman a trăit în ghetoul varșovian și a fost martor la ce a însemnat viața în ghetou, dar și la revolta polonezilor din capitala țării. După război a scris o carte „*Pianistul*”. Acolo afli despre Janusz Korczak, cel care conducea orfelinatul evreiesc din ghetou și care și a însoțit copiii spre camerele de gazare. Korczak refuză pașaportul elvețian care l-ar fi salvat și cu mare greutate i-a convins pe naziști că trebuie să fie împreună cu copiii orfani, în drumul lor spre lagărul de exterminare de la Treblinka. În memoria lui, Wajda a făcut un film cu același titlu.

Martor ocular, Szpilman descrie cum „*micuța coloană era condusă de un SS-ist care, ca toți nemții, iubea copii, chiar și pe cei pe care tocmai se pregătea să-i trimită pe lumea cealaltă. Îndrăgise mai cu seamă un băiețuș de vreo doisprezece ani, un violonist care-și ținea instrumental sub braț. SS-istul îi spusese să meargă în fruntea șirului de copii*

și să cânte - și astfel porniră la drum” (15). Nu departe de coloană, Szpilman dă de trupurile unei femei tinere și a două fetițe, cu țestele zdrobite. „Copiii fuseseră uciși după una din metodele favorite ale nemților: apucați de picioare și izbiți violent cu capetele de zid.”



Devenirea adult a copilului. Copilul din „Vino și vezi”. Filmul regizat de Elem Klimov relatează evenimentele dintr-un sat din Bielorusia, din 1943, ocupat de către nemți. Toți locuitorii sunt închiși într-o biserică. Li se spune că vor fi eliberați din biserică dacă lasă copiii acolo, căci ei sunt purtătorii răului. Sătenii refuză. Nemții dau foc bisericii. Un copil rus este martor la acest măcel. Scena finală prezintă omorârea nemților de către partizani. Copilul găsește o armă și trage într-o fotografie care-l reprezintă pe Hitler, moment în care timpul se dă înapoi, istoria se rescrie prin fotografii, o întreagă istorie a ascensiunii lui Hitler. De fiecare dată fotografia îi este ciuruită. Fotografia cu Hitler în brațele mamei. Băiatul nu mai trage. Dacă ar face-o, ar reproduce logica răului, aceleia potrivit căreia copiii poartă vina. Apoi, cu arma în mână fuge după grupul de partizani, afundându-se în pădure, fiind unul dintre ei. Războiul este acea „întreprindere” a adultului care distruge copilăria. Devenirea adult a copilului este, prin război, ireversibilă. Copilul nu va mai exista vreodată. Adultul nu va mai avea unde să se întoarcă în trecutul său.



„Copilăria lui Ivan”. Tarkovski. Scena începe cu un soare pe care mai degrabă îl intuiești, căci nu se poate vedea din cauza unei cruci strâmbate de bombardament, dar încă în picioare. Un adăpost subteran. Întuneric. Și copi-

lul, Ivan, care îi argumentează soldatului de ce se implică în luptă și de ce a fugit de la școală, unde trebuia să învețe pe de rost denumirile reptilelor.

Reptilele nu sunt în trecut, reptilele sunt în prezent. Acest lucru este înțeles de Ivan: „*Nici un om folositor nu se odihnește în timp de război*” căci „*toți suntem amestecați*”. Al Doilea Război Mondial a produs o „invenție diabolică”: distrugerea resurselor umane și motivaționale ale unei armate prin omorârea civililor. Imaginea mamei la fântână, în plină vară. „*Amintirea operează o reteritorializare a copilăriei*”, susțin Deleuze și Guattari (16). Ivan este ucis de nemți. Finalul filmului îl arată pe Ivan alergând prin apă, spre un soare orbitor. Ca și cum nu ar fi murit. Astfel, ajungi la matricea religioasă a filmului, cea pe care o identifici citind „Epistola lui Pavel către Tesaloniceni”: „*Voi însă, fraților, nu sunteți în întuneric, ca să vă apuce ziua aceea ca un fur. Căci voi toți sunteți fii ai luminii și fii ai zilei; nu suntem ai nopții, nici ai întunericului. De aceea să nu dormim ca ceilalți, ci să priveghem și să fim treji.*” (1 Tesalonicieni 5:4-6). Filmul lui Tarkovski este mărturia unei opțiuni, aceea de a fi fiu al luminii.



Devenirea copil a adultului. Djokovic, la o conferință de presă din cadrul turneului de tenis de la Roland Garros (2018): „*Eu sunt tot o inimă și un instinct și cred că deciziile luate sunt bune, chiar dacă ele par eronate pentru unele persoane. Eu vreau să evoluez, este un proces normal pentru fiecare ființă umană. Eu încerc, deci, să mă îmbunătățesc ca persoană și ca jucător. Pentru moment, eu nu joc la nivelul dorit, dar în același timp conștientizez că acest lucru va lua timp. Eu nu abandonez. Eu trebuie să înfrunt o situație în care nu mai sunt același care eram acum trei*

sau patru ani, iar eu nu doresc să fiu același. Eu am o viață diferită ca tată a doi copii. Există și alte multe lucruri care au devenit priorități în viață, în afară de tenis. Eu trebuie să mă ajustez și să încerc să găsesc un bun echilibru, în scopul de a mă realiza în toate aspectele vieții. Este nostim că mi-ați pus o asemenea întrebare (asupra posibilității de a reveni la starea de acum zece ani în urmă n.n.), căci acum eu resimt nevoia de a mă scufunda în amintirile mele din copilărie. Am nevoie de a-mi aminti de ce am început tenisul, am nevoie de a mă remotiva și a-mi regăsi zâmbetul. [...]. Când începi sportul, o faci din pasiune, pentru că te-ai îndrăgostit. În zilele noastre, sportul a devenit prea mult «business». Eu am nevoie de a regăsi copilul din mine, ca să-mi reamintească faptul că trebuie să mă bucur!” (17). În termenii lui Deleuze-Guattari, am spune că tenismenul dorește să se deteritorializeze din lumea succesului, pentru a se reteritorializa în blocul copilăriei, în condițiile în care acum trebuie să-și asume responsabilitățile de „tată”. Complicat, foarte complicat.



Abuzul asupra copilului. Actrița de comedie și dansatoarea Andréa Bescond a fost violată în copilărie, iar spectacolele au ajutat-o în lupta pentru a recunoaște, ceea ce numește a fi o „amnistie traumatică”, pe care a promovat-o ani buni de viață. Violatorul era un prieten al familiei. Totul s-a întâmplat în camera unde fratele ei dormea și-și amintește că era siderată la gândul că acesta ar putea să o vadă, iar faptul să-l marcheze pe toată viața. Să suprapui imaginea surorii cu aceea a momentului violării ei! Avea nouă ani. Toată viața a încercat să-și amputeze din memorie ce i s-a întâmplat. Citez din „Le Monde”: „*Ca și cum eu nu eram gata să ascult semnalele corpului meu. Ca și cum*

creierul meu nu era gata să-și amintească. Aveam un viitor, aveam dansul care îmi ocupa întregul creier. Această istorie nu o doream” (18). După zece ani, drumul i s-a intersectat pe stradă cu cel al violatorului, ea neputând să se miște, nicidecum să vorbească. O stare de anestezie completă: „*ca atunci când suferi actele unui viol*”. A înțeles că adultul trebuie denunțat. „*Eu cred cu toată puterea mea că a denunța un adult deviant este o datorie cetățenească. Niciodată nu trebuie să minimizăm abuzul săvârșit de un adult asupra copilului. Niciodată.*”

La douăzeci și patru de ani a aflat că violatorul devenise bunicul a două fete. I-a intentat proces. La proces avea douăzeci și șapte de ani. Acolo, mama fetițelor i-a mulțumit, plângând.

Spectacolele ei vorbesc despre suferința ei: „*Un adult a violat integritatea noastră sexuală. Distrugerea este considerabilă. Este precum un bombardament. Ești dezumanizat.*”

Violul distruge blocul copilăriei care „*este singura viață adevărată a copilului; este deteritorializant; se deplasează în timp, odată cu timpul, reactivând dorința și făcându-i conexiunile să prolifereze; este intensiv și chiar în cazul celor mai joase intensități, relansează din ele una înaltă.*” (19) Concluzia interviului apare chiar în titlu: „*Violer un enfant est un crime contre l'humanité, et relève donc de l'imprescriptibilité.*”

Andréa Bescond a refuzat să devină complicea violatorului. Denunțarea lui nu ține de postura ei de victimă, ci de aceea de cetățean. Cu atât mai stranie este situația în care complicitățile țin de instituții.

Cazul lui Eugen Stan, polițistul-șofer care este bănuțit de cincisprezece fapte de abuz sexual asupra copiilor. „Cotidianul” a denunțat faptul: „*Este scandalos faptul că*

Eugen Stan, care purta haina de polițist, ar fi comis de-a lungul timpului mai multe abuzuri asupra copiilor, fără ca nimeni să-l excludă din sistem. Toți au acoperit acest lucru. Toți se fac părtași la faptele acestuia, fiindcă și-au înghițit limba.” În 2012 polițistul a fost decorat cu Ordinul „Bărbăție și Credință” (20).

Nici vorbă de vreo datorie cetățenească a colegilor-polițiști care ani de-a rândul au fost șefii lui Eugen Stan și care, știindu-i faptele, l-au propus pentru decorare. În momentul în care un polițist nu-și exercită datoria de cetățean și nu denunță un agresor, el slăbește ordinea instituțională. Exact precum o face un infractor. Cu deosebirea că el își primește salariul și la finalul vieții profesionale, pensia.

Citesc mai deunăzi într-un articol semnat de Cécile Chambraud în „Le Monde” cum că *„toți episcopii chilieni și-au înaintat demisia în fața Papei în data de 18 mai 2018”* (21). Motivul: faptul că biserica a adăpostit numeroase situații de abuz de putere, de autoritate și de abuz sexual. Mai exact, este vorba de abuzarea sexuală a copiilor. Papa Francisc va trebui să decidă soarta fiecărui episcop. Raportul care incriminează biserica chiliană are 2.300 de pagini. Au fost făcute presiuni asupra anchetatorilor și numeroase documente au fost distruse.

Ceea ce constituie noutatea absolută în acest caz este faptul ca Biserica Catolică, ca instituție, și-a asumat responsabilitatea pentru aceste fapte, dincolo de responsabilitatea individuală a preoților implicați. Papa Francisc a descris, în acest caz, transformarea Bisericii din misiunea sa de a-i servi pe ceilalți într-o instituție cangrenată de indivizi și grupuri care au pretins *„a se erija drept unicul interpret al voinței lui Dumnezeu”*, iar această *„psihologie de elită”* a sfârșit prin constituirea *„de cercuri închise care au avut drept capăt de drum o spiritualitate narcisistă și*

autoritară”, pentru care „important este de a se simți special, diferit de ceilalți”. Papa Francisc a rezumat „că ceva, în corpul ecleziastic este bolnav”, vorbind de „perversiune eclezială”. Se recunoaște, astfel, falimentul unei întregi biserici din cauza „existenței unor neglijențe foarte grave în protecția copiilor vulnerabili din partea episcopilor și a superiorilor religioși”.

Când am parcurs primele rânduri ale declarației Papei Francisc nu am prea înțeles legătura între faptul concret, al pedofliei, și interpretarea dată, legată de o psihologie de elită. Abaterea de care pomenește Papa Francisc are o cauză structurală. În același articol scris de Cécile Chambraud este menționat punctul de vedere al lui François Devaux, cofondator al asociației „La Parole libérée”, fondată la Lyon de victimele altui prelat catolic francez, anume că „Instituția catolică nu are de făcut față unei contra-puteri”, iar acest lucru constituie „poarta deschisă pentru toate derivatele”. Cu alte cuvinte, ceea ce s-a întâmplat în Chile (și nu numai acolo) s-ar explica prin schimbarea valorilor fundamentale ale culturii organizaționale a instituției în cauză, schimbare favorizată de absența unei „contra-puteri”.



Despre cruzime și șantaj. Sub unul dintre ultimii fanarioți, Alexandru Șuțu, trimișii administrației „legau copiii tineri, de câte unsprezece și doisprezece ani, spate la spate, afară sub văzduh, în vreme de iarnă și, turnând apă peste dânșii, se lipea de îngheța ticăloasele trupuri și era o jalnică privire văzându-se pieile rupte și sângerate când în silă se dezlipeau trupurile și părinții lor erau siliți să-și vândă tot, până și boul ce-i scotea hrana din pământ, ca să scape pe copiii lor de cumplitele tiranii. Pe alții îi căznea cu bățai, cu

fumuri și cu groaznice închisori friguroase și puturoase, nemâncați și neadăpați” (22). Este imposibil ca acest eveniment să nu te marcheze ca și copil. Traumă. Iobăgia nu se sprijină doar pe un mecanism de aservire, ci și pe trauma trăită în copilărie. Poate deveni subiect al vreunui adevăr un om traumatizat, adevăr pentru care să lupte cu întreaga sa ființă? Aici se găsește cheia diferenței dintre răscoală și revoluție. Expresia „mămăliga nu explodează” ține de aroganța pe care o dă un mix, cel dintre incultură și prostie.



Salvarea copilului. 45.000 de copii au fost operați de către medicul Alexandru Pesamosca. Într-un omagiu adus celui în cauză de Vasile Surcel în ziarul „Cotidianul”, la comemorarea a șapte de ani de la trecerea în neființă a reputatului medic, afli: „Am operat de dimineață până seară. N-am avut limite în tot ce am făcut în viața mea, f...tu-i mama mă-sii. Deși m-am jurat că de mâine... a doua zi, am făcut la fel...” O mărturisire de credință: „Astea împliniri, domnule. Nu vile, mașini sau mai știu eu ce rahaturi. Să repari un copil-păianjen, care merge în patru labe, să-i înnădești și să-i cârpești tendoanele și ligamentele și să-l faci biped și sănătos tun, să alerge la tine și să te strângă în brațe, asta înseamnă fericire!” Unui copil care avea esofagul plin de formațiuni tumorale benigne i-a confecționat unul nou: „Dumnezeu mi-a dat atunci forța să iau poate cea mai grea hotărâre din viața mea. I-am înlăturat tot organul bolnav și-am început să reconstruiesc altul, dintr-un cadru de colon. Adică, i-am luat un segment de colon din care i-am făcut un esofag nou-nouț. Totul într-o singură operație. Așa ceva nu s-a mai făcut niciodată” (23). Altă dată i-a „confecționat” unei fete sfincterele anal și uretral din câteva fibre musculare pe care le-a prelevat tot de la ea. La bătrânețe,

a locuit într-un mic apartament chiar în incinta spitalului „Marie Curie”. Singurătatea începuse să-l copleșească.

O jumătate de secol le-ar fi trebuit copiilor ajunși adulți ca să mulțumească binefăcătorului lor, la un ritm de trei vizite pe zi. De unde se vede că uitarea este soluția la lipsa de timp a grațitudinii.

Note bibliografice

1. Gibran, Kahlil *Poeme*, ed. Albatros, 1983.
2. Creangă Ion *Amintiri, povestiri, povești* ed. Tineretului, 1969, p. 20.
3. *Ibid.*, p. 27.
4. Locke, John *Al doilea tratat despre cârmuire. Scrisoare despre toleranță*, ed. Nemira, 1999, p. 87.
5. Rousseau, J. J. *Despre Contractul social sau Principiile Dreptului Politic*, ed. Mondero, București 2007, p. 25.
6. Boudon, Raymond *Texte sociologice alese*, ed. Humanitas, 1990, p. 242.
7. Giddens, Anthony *Sociology*, Polity Press, 1994, p. 436.
8. Masters, Edgar Lee *Antologia orașelului Spoon River*, Editura pentru Literatură Universală, 1968, p. 91.
9. Dostoievski, F. M. *Opere*, vol.6, Editura pentru Literatură Universală, 1969, p. 83.
10. *Ibid.*, p. 84.
11. Tudorica, Andreea „La numai 4 ani are grijă de săracii din oraș”, <https://www.cotidianul.ro/la-numai-4-ani-are-grija-de-saracii-din-oras>.
12. Baudrillard, Jean *Simulacre și simulare*, ed. Idea Design& Print, 2008, p. 5.
13. Ungurean, Ștefan - Ivănoiu, Mircea *Oameni prin vremuri. Bucovineni în secolul XX*, vol. II, ed. Universității „Transilvania” din Brașov, 2015, p. 230;
14. Baudrillard, Jean *op. cit.*, p. 39.
15. Szpilman, Wladyslaw *Pianistul. Extraordinara poveste a*

- supraviețuirii unui om în Varșovia, 1939-1945 cu extrase din Jurnalul lui Wilm Hosenfeld*, ed. Humanitas, 2003, p. 96.
16. Deleuze, Gilles și Guattari, Felix *Kafka. Pentru o literatură minoră*, București, ed. ART, 2007, p. 135.
 17. Revol, Loic „Djokovic : « Retrouver l'enfant qui est en moi »”, <https://www.welovetennis.fr/roland-garros/136924-djokovic-retrouver-l-enfant-qui-est-en-moi>.
 18. Bescond, Andréa « Violer un enfant est un crime contre l'humanité, et relève donc de l'imprescriptibilité », https://mobile.lemonde.fr/societe/article/2017/12/04/andrea-bescond-jamais-il-ne-faut-minimiser-l-emprise-d-un-adulte-sur-un-enfant_5224332_3224.html?xtref=https://www.google.com/.
 19. Deleuze, Gilles și Guattari, Felix *op. cit.*, p. 135.
 20. Dumitrescu, Paul „Poli  istul pedofil, decorat cu ordinul «B  rb  tie   i Credin  a»”, <https://www.cotidianul.ro/politistul-pedofil-decorat-cu-ordinul-barbatie-si-credinta/>.
 21. Chambraud, Cecile „P  dophilie : tous les évêques chiliens remettent leur démission au pape”, https://mobile.lemonde.fr/international/article/2018/05/18/pedophilie-dans-un-document-incendiaire-le-pape-reconnait-une-faillite-collective-de-l-eglise-chilienne_5301005_3210.html.
 22. Cornea, Paul *Originile romantismului românesc - Spiritul public   i mișcarea ideilor   i literatura între 1780-1840*, ed. Minerva, 1972, p. 38-39.
 23. Surcel, Vasile „Dr. Pesamosca:   ngerul copiilor”, <https://www.cotidianul.ro/dr-pesamosca-ingerul-copiilor/>.

II

Cine ne sunt părinții? (I)

Hamilton Greene:

*„Am fost singurul copil al lui Frances Harris din
Virginia
Și al lui Thomas Greene din Kentucky,
De sânge brav și vrednici de laudă amândoi.
Lor li se cuvine toată cinstea:
Judecător, membru al Congresului, conducător de Stat.
De la mama-mea moștenit-am
Vioiciunea, fantezia, felul de a vorbi;
De la tatăl meu – voința, judecata, logica.
Slavă deplină lor, pentru orice folos adus-am
poporului!”*

Elsa Wertman:

*„Eram o țărancă din Germania,
Cu ochi albaștri, rumenă, fericită și puternică.
Și întâi am lucrat la Thomas Greene. Într-o zi de vară,
când nevastă-sa era plecată,
El s-a furișat în bucătărie și m-a luat de gât,
În timp ce eu îmi întorceam capul. Apoi, părea că nici
unul dintre noi
N-a mai știut ce se petrece. Și am plâns pentru ceea ce
avea să se întâmple cu mine.*

*Și plângeam, și plângeam, pe măsură ce taina mea
începea să se dea în vileag.*

Într-o zi, doamna Green spuse că înțelegea

Și că n-avea să-mi pricinuiască nici un necaz

Și, lipsită de copii fiind, avea să-l adopte.

Bărbatu-său îi dăruise o fermă, spre a o potoli.

Așa că ea se-ascunse în casă și împrăștie zvonul,

De parcă povestea aceea ar fi urmat să i se întâmple ei.

*Și totul a mers bine și copilul s-a născut. – Au fost
amândoi atât de buni cu mine!*

*Mai târziu m-am căsătorit cu Gus Wertman, și au
trecut ani.*

*La adunările politice însă, când asistența credea că
plâng,*

*emoționată de elocvența lui Hamilton Greene -
nu asta era,*

Nu! Ci voiam să strig:

„Ăsta e fiul meu! Ăsta e fiul meu!”

(Edgar Lee Master „Antologia orașelului Spoon River”)

(1).



Cine ne sunt părinții? (II) Citesc în ediția din 30.05.2018 a cotidianului New York Times cum că liderii politici irlandezi își cer scuze pentru adopțiile prin care la 150.000 de copii li s-a contrafăcut identitatea, considerându-le drept erori istorice. Pentru început, e vorba de 126 de persoane față de care s-a recunoscut că, între 1946 și 1969, li s-au falsificat certificatele de naștere. Problema care a fost pusă de unul din avocații acestor persoane a fost că „identitățile lor, moștenirea lor, cine sunt și de unde provin sunt lucruri fundamentale și neliniștitoare dacă nu le ai”.

Totul a plecat de la faptul că societatea irlandeză stigmatiza mamele necăsătorite, făcând presiuni pentru ca ele să renunțe la nou-născuți. „*Dacă doreai să-ți păstrezi copilul, ți se spunea că ești egoistă, acest lucru reprezenta un stigmat, nu ar trebui ca nou-născutul să aibă dreptul să aibă doi părinți?*” (2), a explicat una din persoanele adoptate în acest fel. Nu căutăm noi în părinți acele lucruri care dorim să ne definească, să ne susțină identitatea? Ce facem când găsim incompatibilități cu cei care ne sunt părinți?



Cine ne sunt părinții? (III) Am cunoscut odată un mic patron din lumea construcțiilor. Când l-am întâlnit prima dată, omul mi s-a părut a fi un șmecheraș și așa s-a și dovedit că era. Fura din materialele de la construcția caselor pe care trebuia să le ridice, încărca nota contabilă și le trăgea și la măsura. Am aflat apoi că s-a căsătorit, dar nu avea copii. Într-o bună zi și-a luat nevasta și s-a dus la o casă de copii și a înfiat o fată. Gestul mi-a schimbat percepția asupra lui. Nu mult după aceea, s-a îmbolnăvit, a făcut diabet, la început a orbit și apoi a murit. Avea 44 de ani. Cu atât mai mare a fost supărarea părinților cu cât cel în cauză locuia nu doar în același sat cu ei, ci chiar în aceeași gospodărie. Au fost martorii suferinței și agoniei lui, a singurul lor copil.

Mama lui nu o putea suferi pe noră și a izgonit-o, spunându-i ceva de genul, băiatul meu este în pământ și tu să stai în casa noastră? Te duci la mă-ta cu tot cu fată! Văduva a plecat împreună cu fata adoptivă la casa părinților ei, dintr-un sat vecin.

Gestul nu a trecut neobservat și lumea începuse să o admonesteze pe femeie, ba că nora ar fi fost singura speranță pentru bătrânețile lor, ba că nepoata semăna foarte

mult cu fiul ei. Informația i-a intrat celei în cauză în cap și a început să o lucreze. Dacă nu mă înșel, în termeni de psihologie cognitivă, asta se numește „efectul vagonului de dormit”. Așa se face că după plecarea nurerii și a fiicei ei, bătrâna a luat autobuzul și s-a oprit direct la casa de copii, de unde fiul ei adoptase copila și a aflat cine a fost mama ei naturală. Când i s-a spus că aceasta locuiește într-un sat de la munte a intrat la bănuieli, căci acolo ridicase o casă fiul ei.

Într-o bună zi, s-a hotărât să ajungă în satul acela de la munte. A găsit-o pe femeia care și-a dat copila la casa de copii și așa a aflat că băiatul ei o lăsase gravidă și tot el aranjase cum să scape de copilă. Bătrâna a înțeles că înainte de a muri, știind că va muri, băiatul ei și-a înfiat propria fiică, cu credința că părinții lui vor avea grijă de ea. Ceea ce, cu oarece ocol, chiar s-a întâmplat.

Nu doar mamei nu i-a mărturisit fiul cum stau lucrurile, deși ar fi avut tot timpul în față, ci nici soției. Bănuiesc că s-a temut ca nu cumva soția să-i ducă fata la orfelinat. Doar prin căutarea adevărului de către soacră, l-a putut afla aceasta. În cele din urmă, bătrâna și-a chemat înapoi nora cu nepoata. Fata a crescut, s-a măritat și acum lucrează în Italia.

Toată această poveste s-a petrecut într-un sat din Bucovina. De atunci au trecut mai bine de douăzeci de ani. Ceea ce m-a impresionat în toată această istorie a fost atitudinea soției celui în cauză. Fusesse mințită la căsătorie, fusesse dată afară din casă de mama soțului, nu s-a recăsătorit, nu și-a abandonat copila înfiată, a avut grijă de ea ca și cum ar fi fost a ei. Între timp socrii au murit, și ea a fost aceea care a avut grijă de toate. Stă în casa lor și se îmbracă numai în negru, precum măicuțele de la mănăstire și nu se prea înțelege cu fata.

Ce înțelegem din această istorie? Cum copilul sparge toate tiparele diadice, tată bun – tată netrebnic, soacră – noră, personaje pozitive – personaje negative, alb-negru, de la plus doi la minus doi, adică de la dragoste la ură, pe modelul scalei lui Lickert, unde indiferența este zero, media aritmetică dintre spiritul religios și egoismul pur, plus un întreg arsenal de semnificanți implantat în capul nostru și pe care-l purtăm cu noi în toate ocaziile, pentru a produce ideile juste și pe baza cărora poți învinovăți! O spun cu claritate Deleuze și Guattari: „*Oricând se pot stabili niște raporturi binare, «cap plecat – cap ridicat», «portret – sonoritate» și apoi, imediat, niște relații biunivoce, «cap plecat – portret», «cap ridicat – sonoritate» – e stupid, atât timp cât nu vezi pe unde și încotro fuge sistemul, cum devine și ce element va juca rolul de eterogenitate, corp saturant, care face să deraieze întregul ansamblu și care sparge structura simbolică, ca și interpretarea hermeneutică, ca și asociația laică de idei, ca și arhetipul imaginar*” (3).



Cine ne sunt părinții? (IV) Țăranul purta ȋtari și cămașă, ambele de culoare albă, din cânepă sau in. Sâmbătă seara se dezbrăca, și toate ajungeau într-un ciubăr cu apă caldușă. Luni, gospodina din casă le „zmăcălea”, adică le prespăla cu săpun de casă, le clătea, le aranja apoi într-un obroc (un butoi de lemn înalt și îngust), iar deasupra pune o față de pernă cu cenușă de răchită – răchita dă o cenușă albă la culoare – cusută, ca să nu iasă cenușa din ea, și turna trei, patru găleți de uncrop (apă fiartă), până peste nivelul feței de pernă. Lucrurile erau apoi lăsate o noapte. Cenușa avea rolul de dezinfectant. A doua zi femeia le scoate într-un ciubăr și le spăla cu un săpun de casă de-amănuntul, apoi le pune într-o coșarcă de nuiiele și se ducea la

râu. Acolo, pe o scândură, lucrurile erau „prănicate”, adică bătute cu o bucată de scândurică și apoi, clătite. Spălarea se făcea fie vara, pe căldură, fie iarna, în apa în care mâinile înghețau. Într-o istorie a suferinței femeii sau într-o istorie a reumatismului poliarticular nu poate absenta capitolul „spălatul rufelor”.

Când o fată se mărita și era adusă în casa băiatului, ea se ocupa de spălatul rufelor soțului, ale socrului și ale eventualilor frați ai acestuia, prelua sarcina pe care, până atunci, o făcuse mama soțului. Și dacă acolo existau mai mulți băieți, se spunea despre proaspetele căsătorite că au nimerit într-o casă grea. Iar ele știau ce le așteaptă și-și asumau sarcina aceasta, ea făcea parte din „zestrea” soțului în căsătorie.

Cât privește căsătoriile, ele erau pline de risc pentru fete. Era unul care după însurătoare, s-a dus la casa nevastei, căci el nu avea. Iar nevasta fusese orfană de tată și stătea cu maică-sa. Când bărbatul se îmbăta, văzându-se stăpânul absolut, le bătea pe cele două femei, și pe nevastă și pe soacră. Ele fugeau și se ascundeau în vecini! Atunci el ieșea din casă, se ducea în mijlocul drumului și urla în miezul nopții: *„Unde v-ați ascuns? Unde sunteți? Veniți la casa voastră!”* Iar lumea în sat, pe după perdele, râdea! Așa era pe vremea aceea, de suferind se râdea!

Ca precauțiile fetei să fie spulberate, nu puține erau cazurile când ea era „furată”. Citesc în documentata monografie *„Vicovu de Jos din povestirile sătenilor”* a lui Victor Iosif: *„Tănase a lui Vasile Carcea avea 23 de ani când a pus ochii pe cea mai bună fată din satul vecin. O chema Mărgălina lui Ion Pantea, gospodar cu avere în Vicovu de Sus. În duminica ceea tocmai a fost la horă și se întorcea acasă când sfînșea soarele. Numai ce și-a dat opincile jos și s-a suit pe vatră. Și, cum se încălzea la foc, au intrat în*

casă trei. Unu' a luat-o în brațe, unu' o ținea de picioare și unu a apucat un cojoc de pe pat și încălțările. Iar taică-su s-a prins de dânsa și se tânguia: «Mărgălinuță, ce vrei să faci tu, Mărgălinuță?» Afară aștepta sania cu doi cai ca doi zmei. Nu erau porți pe-atunci, numai niște drugi de lemn. Îi împingeai și intrai în ogradă. Când au ajuns la gard, i-au dat cu bota moșneagului pân-a scăpat mâinile. Au pus-o pe sanie, s-au suit toți trei, au pocnit din bici și... s-a dus Mărgălina. Și dus-a fost până-n ziua de azi, c-amu-i du-să-n mormânt» (4). Așa era pe vremea aceea, fetele mai bogate erau „furate”, apoi violate, apoi negociate, în aranjarea căsătoriei, de o parte fiind răpitorul devenit violator, de cealaltă parte stând tatăl.

Avea 5 ani când a devenit orfană. Mai avea o soră, cu doi ani mai mică. A fost crescută cu spaime, că nu o are decât pe maică-sa și frica de bărbați. Bărbatul este ceva rău care-ți poate face rău. Când a ajuns să fie ea mamă le învăța pe „copcile” să meargă prin șanț, nu pe trotuar, iar dacă văd că din față vine un bărbat, să fugă pe prima uliță care le iese în cale. Spaima de bărbat era acolo, de generații, se transmitea de la mama la fiică. Așa că atunci când un flăcău i-a intrat în curte și i-a cerut mâna s-a temut tare. El era dintr-o familie considerată „grea”, cu renume de oameni harnici și serioși, din partea cealaltă a satului. S-a dus cam cu frică după el, deși l-a îndrăgit. A văzut repede că omul ei era „altfel”. Niciodată nu i-a spus o vorbă „rea”. Și a început să-l iubească. A venit războiul, i-a purtat de grijă. Au avut mai mulți copii împreună dar, ca un făcut, trei, și erau băieți, i-au murit de mici. A rămas cu ceilalți patru, trei fete și un băiat. Purta cu ea grija să nu-i moară băiatul.

S-a schimbat regimul și socrul și bărbatu-su au început să fie hărțuiți, că au făcut politică burghezo-moșierească

și, în plus, fuseseră declarați și chiaburi. Socrul a apucat să moară, nu a plătit nimic din ce, pesemne, i se pregătea.

Într-o noapte, a fost trezită din somn că a dat trenul peste bărbatu-su și că e la spital. Nu cum mult timp înainte visase cum o locomotivă mare, neagră, trece peste gâtul ei. Avusese presimțiri, bănuia că se va ajunge aici. După schimbarea regimului soțul îi fusese încătușat cu lanțuri la picioare și la mâini și avusese norocul că unul din cei doi jandarmi s-a dus în tufișuri, să-și facă nevoile, timp în care celălalt i-a spus să țină aproape de oamenii din față, că au ordin să-l împuște și să spună apoi că a încercat să fugă de sub escortă. Așa era pe vremea aceea, te arestau chipuri-le, pentru cercetări, îți puneau lanțurile și te împușcau pe drum.

Când a ajuns la spital, el era deja mort. Văduvă, cu patru copii, mergea în grajd și jelea. Maică-sa își trimitea nepoatele să o păzească, să nu facă vreo nenorocire. La înmormântare au venit toate rudele soțului, iar un cumnat i-a luat băiatul, pe motiv că e singurul din familie care mai poate duce numele mai departe și că vine iarna. I-a redeșteptat, astfel, spaima.

Într-o zi, mergând la câmp, a fost oprită de o vecină. O ia la rost, cum de a dat băiatul din casă, dacă cumnatul voia să aibă copii, să fi luat una din fete, ăsta era adevărul, el nu avea copii și voia unul. Femeia vine acasă și o întreabă pe maică-sa, dacă e adevărat că a avut un băiat și l-a dat cumnatului. Maică-sa rămâne trăsniță și îi spune ceva de felul: „Fato, du-te și plângi până nu oi mai putea, strică-te de cap cu totul, cum, tu ai uitat că ai avut un băiat și l-ai dat de-acasă?”

Au încercat unii să-i facă curte, colectivizarea nu începuse, avea pământ și era tânără. A refuzat. La bătrânețe una din fiice a întrebat-o de ce nu s-a recăsătorit. I-a spus

că noul soț ar fi vrut să aibă urmașii lui și mai mult ca sigur că și-ar fi bătut joc de copiii „fostului”, nu-i putea face una ca asta celui pe care l-a îndrăgit atât de mult și care a respectat-o cum nimeni altul nu ar fi făcut-o.

Nu și-a putut recupera băiatul, deși o dată a încercat. Aflase de la copil că ajunsese rău, într-o lume a violenței. Era bătut până la sânge. Îi era rușine să vorbească despre asta cu cel ce-i luase copilul, să nu-l supere, era singurul ei sprijin, autoritățile o hărțuiau să se înscrie în colectiv - a fost ultima din sat care a semnat - și apoi satul o pizmuia. Așa era pe vremea aceea, cei săraci, și nu erau puțini aceștia, au crezut în comunism! Frustrările de zeci de ani au născut așteptări și au primit mult doritele speranțe!

Își vedea băiatul o dată pe an, vara, când era vacanță. Se înduioșa până la lacrimi când acesta o îmbrățișa, dovadă că o înțelegea. Simțea că era numai al ei. Când pleca de lângă ea, pentru că începea școala, o apuca iar îndoiala, că-l împărțea. Și plângea.

Cum citim lucrurile? Există un nivel macrosocial, pe care omul nu-l poate controla, ba, mai mult, este la discreția lui: războiul, schimbarea de regim, politica regimului, hegemonia guvernării. Există un nivel intermediar, cel al comunității, al presiunii acesteia, la care cu greu faci față, spațiul urii, al invidiei și cel al abuzării femeii, în general. Există, apoi, un nivel al relațiilor interpersonale, cel ce are în vedere rudele, în care ai putea negocia. Dar și aici trebuie să fii într-o anumită poziție. În cazul de față, femeia stătea în casa soțului și acest lucru o făcea vulnerabilă. La asta, trebuie adăugată vulnerabilitatea dată de condiția ei de văduvă ce are responsabilitatea a patru copii. Există, apoi, evenimentul major: moartea soțului, care schimbă radical destinul celei în cauză. Vorbim, apoi, de efectele perverse ale unei decizii: violența asupra băiatului, de care

se simte răspunzătoare. În discuție intră și amnezia, pierdere a memoriei, care se citește ca mecanism de apărare în fața unei puternice angoase.

Firul care leagă toate aceste planuri este cel al învinovățirii, din partea autorităților, a sătenilor, a rudelor, în dorința lor de a o face să sufere. Iar copiii au fost martori la toate acestea. Singurul reazăm pe care l-a avut în viață a fost credința. Un gând al lui Simmel ar putea să ne ilumineze aici: *„Cine simte tot timpul vieții sale o existență ascunsă, atemporală a sufletului, care este legată invizibil de aceste realități, acela va percepe viața, în întregul ei, așa cum a fost ea determinată și limitată, ca pe o aventură față de acel destin transcendent și unitar în sine”* (5).

A prins momentul când istoria i-a dat dreptate. Nu s-a bucurat de această victorie, nedreptățile nu puteau fi reparate. Ca una care nu a lipsit duminica de la biserică privea viața fără patimă, pesemne considera că așa i-a fost scris. A trăit așa până în ziua când internată fiind în spital și-a văzut fiul, venit din celălalt colț al lumii, între două avioane, în cadrul ușii. Bănuia că va muri. S-a stins din viață împăcată cu gândul că el nu a judecat-o niciodată și că a iubit-o.



Fetișizarea copilului. O pereche, soț-soție definită printr-o puternică unitate psihică și spirituală, cam așa i-aș caracteriza pe părinții lui Elias Canetti. Soțul murind, mama își folosește copilul drept fetiș, înlocuitor al lui, în nevoia de refacere a unității spirituale. Orfanul, spun Deleuze și Guattari, este deteritorializat și deteritorializant. Nu este cazul aici, unde mama își teritorializează fiul cu reprezentarea ei despre soț: *„Așa s-a întors la vechea ei dragoste – teatrul, păstrând astfel vie și amintirea tatălui cu care*

discutate mereu despre aceste lucruri. Se străduia să nu mă influențeze. După fiecare scenă voia să știe cum am înțeles-o și, înainte ca ea însăși să spună ceva, îmi dădea mie cuvântul. Câteodată, când se făcea târziu și ea uita de timp, citeam mai departe și mai departe, simțeam cum se entuziasmează și cum nu se gândește să termine. Eram și eu puțin vinovat când se ajungea atât de departe. Cu cât reacționam mai rațional, cu cât găseam mai multe lucruri de spus, cu atât mai puternic o năpădeau vechile trăiri. Îndată ce începea să vorbească despre una din aceste pasiuni care deveniseră rațiunea existenței ei, știam c-o să mai dureze; nu mai era important că trebuie să merg la culcare, ea însăși se putea despărți tot atât de greu de mine ca și eu de ea; îmi vorbea atunci ca unui adult, lăuda cu exuberanță un actor dintr-un anumit rol, îl critica pe altul care o dezamăgise, dar asta se întâmpla rar. Cu maximă plăcere vorbea despre ceea ce asimilase fără nici o greutate, cu totală dăruire. Nările larg deschise începeau să-i tremure puternic, ochii ei mari, cenușii, nu se mai uitau la mine, cuvintele nu-mi mai erau adresate mie. Simțeam că vorbea cu tata, când era așa de pătrunsă și, poate că eu însumi, fără să bănuiesc, deveneam tatăl meu. N-o trezeam prin întrebări copilărești și știam să-i stârnesc entuziasmul” (6).

Relațiile cu mama s-au rupt între timp. Un prieten mă face atent în legătură cu un text al lui Françoise Dolto care ar putea explica această ruptură, dincolo de ceea ce susține Canetti: „Pentru copilul de la cinci ani în sus – băiat sau fată – ar fi preferabil ca mama și tatăl să aibă, fiecare în parte, propria sa viață afectivă și sexuală, pentru ca acest copil să nu fie pus în situația de a se considera și copil și totodată, soț al mamei sau al tatălui său, ceea ce îi blochează dinamica de structură. Este primejdios ca fantasma de a fi soț să se vadă confirmată de realitate” (7).



Scrierea ca taină și lume. Elias Canetti mărturisește în „Limba salvată. Istoria unei tinereți” o întâmplare din copilărie, de pe vremea când nu era încă școlar: „În ziua aceea, pe care nici un membru al familiei n-o va uita, stăteam ca totdeauna la poartă și o așteptam. Abia a apărut și eu am început cu cerșitul: «Lasă-mă să văd scrisul!». N-a spus nimic, eu știam că începe iar și nimeni nu ne-ar fi putut despărți în această clipă unul de altul. Și-a scos încet ghi-ozdănelul, apoi caietele, le-a răsfoit încet și mi le-a băgat repede sub nas. Eu le-am apucat, ea mi le-a tras înapoi, sărind de lângă mine. De la distanță îmi arăta un caiet deschis și striga: «Ești prea mic! Ești prea mic! Nu știi încă să citești!» [...] Dintr-o dată am lăsat-o în pace și am ocolit casa prin curtea bucătăriei ca să aduc securea armeanului cu care voiam s-o omor. Acolo erau lemnele tăiate și clădite, securea era pusă alături, armeanul nu era prezent, am ridicat-o în sus și ținând-o drept în fața mea am mărșăluit spre grădină cu un cântec funebru pe buze, pe care-l repetam neîncetat: «Agora vo matar a Laurica! Agora vo matar a Laurica! - Acum o voi omorî pe Laurica! Acum o voi omorî pe Laurica!» (8).



Sinuciderea mamei. În impresionanta sa carte „Poveste despre dragoste și întuneric”, Amos Oz povestește cum a trăit, la treisprezece ani, momentul sinuciderii mamei: „Mama a crescut înconjurată de o viziune culturală angelică de o frumusețe încețoșată, ale cărei aripi s-au zdrobit în cele din urmă de caldarâmul prăfos și fierbinte din piatră de Ierusalim. A crescut ca fica frumoasă și rafinată a morarului, a devenit adulta de pe strada Dubinska, (în Polonia, în

perioada interbelică n.n.), cu livadă, bucătăreasă și servitor, unde probabil că a fost crescută ca păstorița din tabloul pe care îl ura, păstorița cea împodobită, cu obrajii trandafirii și trei jupoane” (9).

„Poate că ar fi putut îndura strângând din dinți, greutatețile și pierderile, sărăcia sau cruzimea vieții casnice. Dar ceea ce n-a putut îndura, așa mi se pare, a fost sordidul” (10).

Scriitorul își amintește că „în săptămânile și lunile care au urmat morții mamei nu m-am gândit nici o clipă la suferința ei. Mi-am astupat urechile la strigătul neauzit de ajutor care a rămas în urma ei și care poate că plutise întotdeauna în aerul din apartamentul nostru. Nu era în mine nici un strop de milă. Nu i-am simțit lipsa. N-am jelist moartea mamei mele: eram prea rănit și furios ca să mai fie loc pentru o emoție. [...]. Eram furios pe ea pentru că a plecat fără să-și ia rămas bun, fără o îmbrățișare, fără nici o explicație: la urma urmei, mama nu era în stare să se despartă nici măcar de cineva cu totul străin, un comisionar sau un negustor ambulant de la ușă fără să le ofere un pahar cu apă, fără un zâmbet, fără o mică scuză și o vorbă bună. [...] Așa se pleacă, cu grosolănie, în mijlocul unei fraze? Și totuși, ea însăși puneă întotdeauna accentul pe tact, pe politețe, comportare curtenitoare, permanenta grijă să nu-i rănești pe ceilalți, atenție, sensibilitate! Cum a fost în stare?” (11).

După acest moment a urmat un altul, al auto-învinovăririi: „Când am încetat să o urăsc pe mama am început să fiu dezgustat de mine. [...] Dacă mama m-a părăsit așa, fără să arunce măcar o privire înapoi, cu siguranță era un semn că nu m-a iubit deloc niciodată: dacă iubești pe cineva, asta m-a învățat ea, îi ierți orice, în afară de trădare. Îl ierți chiar și când te bate la cap, când își pierde șapca, când

lasă dovrelecelul în farfurie. [...]. Faptul că numai eu n-am putut fi iubit, că mama a fugit de mine, dovedea doar că în mine nu e nimic de iubit, că nu merit iubire. E ceva greșit în mine, ceva foarte rău, ceva dezgustător și cu adevărat îngrozitor, mai nesuferit decât un defect fizic sau mental, sau chiar decât nebunia” (12).



Scrisorile sunt de tot felul. Sunt scrisori de bucurie, sunt scrisori de durere, sunt scrisori care te înflăcărează, sunt scrisori care te îngheață. „Bunica mea, Virginia Cuciurean, fiica lui Ștefan și a Solomiei, din comuna Frătăuții Noi, județul Suceava a avut un frate, cu șaptesprezece ani mai mare căruia bunica îi spunea «bădița Nechișor», un fel de a-l respecta. Acesta se căsătorește în casa părintească cu o fată pe nume Iulita. Cu aceasta are o fică pe care o cheamă Ștefania. Aceasta, la rândul ei, se căsătorește în comuna Băhrinești, acum teritoriu ocupat, cu Profir Haladiuc, cel mai mare chiabur din sat, având restaurant, brutărie, abator. Aducea butoaie de băutură de la Giurgiu și le comercializa în Băhrinești și în împrejurimi, la nunți, botezuri, petreceri...

După ocuparea Bucovinei de Nord [de către sovietici], fiind cel mai mare chiabur al locului, i s-a confiscat toată averea, iar pe el și pe cei trei copii ai săi i-au dus în lagăr, în Siberia. Soția a rămas acasă, fiind însărcinată și nu după mult timp a murit la naștere, și ea și copilul.

Soțul ei, Profir, a ajuns în lagăr cu cei trei copii, Petrică, Dionisie și cu o fată căreia nu-i știu numele. În lagăr era foamete, păduchi, râie, căpătau deportații diaree și mureau pe capete. De foame a murit și fata lui Profir care avea șapte ani. Să poată salva de la moarte pe cei doi copii, tatăl a tranșat corpul fetei și le-a dat carnea fraților. Petrică a

mâncat, Dionisie nu a vrut cu riscul să moară și el de foame. Profir a fost împușcat.

În casa lor s-a făcut sediul C.A.P.-ului, pe Dionisie l-a luat o bătrână din sat și l-a dat la școală. Fiind foarte inteligent, a ajuns medic chirurg în B. S-a însurat c-o învățătoare. Petrică a ajuns profesor de matematică în R., pe malul Prutului. Amândoi și-au schimbat numele de familie din Haladiuc în Grigoraș. În locul casei lor au primit un bordei. În 1969 au fost vizitați de un unchi, Ilie cu soția. I-a găsit, dar i-a rugat să nu-i mai caute că le fac greutăți” (M. B., 70 de ani, din comuna G., județul Suceava).



Erikson: „Este uman a avea o copilărie lungă; este civilizat a avea o copilărie și mai lungă. Copilăria îndelungată face din om un virtuos tehnic și mental, dar în același timp lasă în el urme ale imaturității afective pentru tot restul vieții. În timp ce triburile și națiunile, în multe moduri intuitive, folosesc educația copiilor pentru a le conferi forma lor proprie de identitate umană matură, versiunea lor unică a integrității, ele sunt și rămân amenințate de frici iraționale care provin din copilăria pe care tot ele au exploatat-o în felul lor specific” (13).



Note bibliografice:

1. Master, Edgar Lee *Antologia orașelului Spoon River*, Editura pentru Literatură Universală, 1968, p. 120.
2. O'Loughlin, Ed; Specia, Megan "Irish Leader Apologizes for Adoptions That 'Robbed Children' of Their Identity", <https://www.nytimes.com/2018/05/30/world/europe/ireland-illegal-adoptions-apology.html>.
3. Deleuze, Gilles; Guattari, Felix *Kafka. Pentru o literatură*

- minoră*, București, editura ART, 2007, p. 12.
4. Iosif, Victor *Vicovu de Jos din povestirile sătenilor*, ed. Septentrion, 2013, p. 326.
 5. Simmel, Georg *Cultura filozofică. Despre aventură, sexe și criza modernului*, ed. Humanitas, 1998, p. 18.
 6. Canetti, Elias *Limba salvată. Istoria unei tinereți*, ed. Dacia, 1984, p. 82.
 7. Dolto, Françoise *Când părinții se despart. Cum să prevenim suferințele copiilor*, ed. Trei, 2003, p. 41.
 8. Canetti, Elias *op. cit.*, p. 37.
 9. Oz, Amos *Poveste despre dragoste și întuneric*, ed. Humanitas, 2016, p. 245.
 10. *Ibid.*, p. 247.
 11. *Ibid.*, p. 241.
 12. *Ibid.*, p. 243.
 13. Erikson, Erik H. *Copilărie și societate*, ed. Trei, 2015, p. 20.

Cuprins

O secvență biografică.....	7
----------------------------	---

I. Lecturi

O analiză a unei nuvele: „Moartea lui Ivan Ilici” de Lev Tolstoi.....	55
Despre o tulburătoare carte de poezie: „Antologia orășelului Spoon River” de Edgar Lee Masters.....	68
Tocqueville și modernitatea. „Despre democrație în America” într-o citire postmodernă	86
Despre literatură și credință: „Studentul” de A. P. Cehov și „Evanghelia după Marcu” de J. L. Borges	111
„Scrisori din Rusia. Rusia la 1839” de Marchizul de Custine într-o citire postmodernă	123
O carte despre o „moștenire”: „In honorem Sanda Golopenția” ..	148
Romanul „Răscoala” într-o citire postmodernă	170

II. Despre milă

I.....	241
II.....	256
III.....	280
IV.....	300
V.....	315
VI.....	329

III. Despre copil, cel ce se îndreaptă spre viitor cu trecutul pe umeri

I.....	351
II.....	372

