

LBRIS

We know
books

SORIN BOCANCEA, DANIEL ȘANDRU
(coordonatori)

TOTALITARISMUL

De la origini la consecințe

INSTITUTUL EUROPEAN
2011

Cuprins

Introducere (Sorin Bocancea & Daniel Șandru) / 13

Partea I

HANNAH ARENDT. CRITICA TOTALITARISMULUI

Totalitarismul, sfera publică și esența politicului: Hannah Arendt / 31

(George Bondor)

Introducere / 31

1. Modele ale sferei publice / 32
2. Domeniul public și acțiunea / 34
3. Societatea de masă și totalitarismul / 37
4. Dilemele acțiunii și ispitele fabricării / 40

Concluzii / 42

Bibliografie / 43

Totalitarismul ca liberă „externalizare”. Hannah Arendt despre Hermann Broch (Caius Dobrescu) / 45

Introducere /

1. Critica arendtiană a totalitarismului din perspectiva sociologiei fenomenologice / 48
2. Portretul arendtian al lui Hermann Broch / 50

Bibliografie / 54

Patologia și terapiile politicii în filozofia Hannei Arendt / 55

(Florin Mitrea)

Introducere / 55

1. Identitatea filozofică a modernității / 58
2. Idolatrizarea modernă a istoriei / 61
3. Adevăr și minciună în politică / 64
4. Nihilismul ca principiu al totalitarismului / 69
5. Soluția antitotalitară: o cultură politică a libertății / 71

Concluzii / 74

Bibliografie / 75

**Istoricismul și rasismul ca rădăcini ale totalitarismului. Două viziuni:
Hannah Arendt și Michel Foucault (Cristiana Arghire) / 77**

Introducere / 77

1. Discursul historicismului politic în viziunea lui Michel Foucault / 78
2. Discursul rasist în viziunea Hannei Arendt / 81
3. Rasismul – origini și recurențe / 86

Concluzii / 88

Bibliografie / 89

Partea a II-a

PERSPECTIVE TEORETICE**Failibilitatea umană și fenomenul totalitar / 93**

(Anton Carpinski)

Introducere / 94

1. O perspectivă onto-antropologică cu deschidere teologică / 94
2. Failibilitatea: deficitul de ființă ca finitudine și culpabilitate / 95
3. Chipurile failibilității și „formele rele” ale politicului / 98
4. „Tentația totalitară” sau iluzia infailibilității puterii totale / 102
5. *Vita activa*, cultura recunoașterii și terapia prin asumare / 105
6. *Ființarea comprehensivă* și eliberarea de frica totalitară / 108

Concluzii / 110

Bibliografie / 111

Criza politicii. Totalitarismul ca expresie a crizei politice a secolului XX / 113

(Vasile Boari)

Introducere. Se află politica în criză? / 113

1. Ce fel de criză? / 120
2. Simptomele crizei / 122
3. Totalitarismul ca expresie a crizei politicii în secolul XX / 125

Concluzii. Ce este de făcut? / 126

Bibliografie / 132

**De la marea politică la nazism. Exploatarea ideologică a filosofiei lui
Nietzsche (Constantin Ilaș) / 135**

Introducere / 135

1. Trăsăturile marii politici / 137
2. Supozițiile filosofice ale marii politici / 138
3. Accelerarea democrației, condiția preliminară a marii politici / 145

Concluzii. A fost sau nu nazismul o „mare politică”? / 149

Bibliografie / 152

Fundamentele ordinii de drept în regimurile politice totalitare / 153

(Cristian Bocancea)

Introducere / 154

1. Ordinea de drept. Considerații generale / 154
2. Bazele legitimității ordinii juridice în secolul XX. Cazul societăților totalitare / 160

Concluzii / 171

Bibliografie / 172

Avatarurile *Omului Nou* – din comunism în postcomunism / 173

(Georgeta Condur)

Introducere / 173

1. Portretul *Omului Nou* / 174
2. De la ficțiune la realitate / 177
3. *Omul Nou* cucerește capitalismul / 179

Concluzii / 184

Bibliografie / 184

Partea a III-a

TOTALITARISMUL ȘI RELIGIA**Totalitarism *versus* creștinism în Europa secolului XX / 189**

(Sabin Drăgulin)

Introducere / 189

1. Coordonate teoretice ale totalitarismului / 190
2. Condițiile istorice ale apariției regimurilor totalitare / 193
3. Totalitarismele și creștinismul / 198

Concluzii / 205

Bibliografie / 205

Religie și totalitarism. Cazul Reconstrucționismului creștin / 209

(Natalia Vlas)

Introducere / 209

1. Reconstrucționismul creștin – definire și istoric al mișcării / 210
2. Cadrul intelectual al Reconstrucționismului / 212
3. Reconstrucționismul creștin și Dreapta creștină americană / 222

Concluzii / 224

Bibliografie / 226

Partea a IV-a

ROMÂNIA TOTALITARISMELOR. STUDII DE CAZ

Desincronizare la scară istorică. Succesul comunismului în România postbelică (Tudorel Marian Pitulac) / 231

Introducere / 232

1. Imperativul centralizat / 233
2. Orașul eliberator / 235
3. Reconfigurare urbană / 237
4. Strategii și metode totalitare / 240
5. Desincronizare la scară istorică / 242

Concluzii / 244

Bibliografie / 245

Ierarhi ortodocși în primii ani ai regimului comunist din România / 247

(Sorin Bocancea)

Introducere / 248

1. Biserica și statul comunist. Dincolo de actualele mituri / 250
2. Ofensiva statului comunist / 256
3. Ierarhii ortodocși și păcatele omenești / 260

Concluzii / 278

Bibliografie / 280

A întreba, a povesti. Istoria orală între jurnalistică și inferență pluridisciplinară (Lavinia Betea) / 283

Introducere: interviul nestructurat, între teorie și practică / 283

1. „Vă rog să-mi acordați un interviu...” – și ce urmează... / 286
2. „Faceți un interviu cu Ștefan Andrei!” și hotarele dintre a gândi, a vorbi și a scrie / 289

Anexe / 295

Autobiografia lui Nicolae Ceaușescu – degradarea unui lider, disoluția unei lumi (Ovidiu Șimonca) / 301

Introducere / 301

1. Degradarea unui lider: un bătrân decrepit, cuprins de neîncredere / 302
2. Disoluția unei lumi? Absența protestelor, lumea *underground* / 304

Concluzii / 306

Totalitarism și mecanisme ale cruzimii: o interpretare rortiană / 307

(Mark Bucuci)

Introducere / 307

1. Interpretarea rortiană a cruzimii regimurilor totalitare / 308

2. Un exemplu de cruzime: „experimentul Pitești” / 312
Concluzii / 316
Bibliografie / 317

Petre Andrei. Prețul atitudinii antitotalitare / 319

(Doru Tompea)

Introducere / 319

1. Antitotalitarismul din *Fascismul* / 320
2. Atitudini antitotalitare / 323
3. Ultima respingere a fascismului / 325
4. Petre Andrei și celălalt totalitarism / 328

Concluzii / 329

Bibliografie / 330

Anexa 1 / 331

Facsimile / 333

Anexa 2 / 335

Literatura sub totalitarism. Jocuri cu mai multe strategii / 337

(Antonio Patraș)

1. Romanul politic și literatura condiției umane / 338
2. „Adio, Europa!” sau refuzul utopiei / 344
3. Jurnalul, cea mai autentică formă de „roman politic” / 350
Bibliografie / 353

Totalitarismul: ideologia anti-politică și birocrăția răului / 355

(Daniel Șandru)

Introducere / 355

1. Caracterul anti-politic al ideologiei totalitare / 357

2. Totalitarismul ca instrument analitic / 360

3. Povestire din Donbas: Maria Așembrener, un caz de birocratizare a răului totalitar / 363

Concluzii / 367

Bibliografie / 368

Poporul pierdut. În căutarea celor uciși în anii comunismului / 371

(Marius Oprea)

Introducere / 372

1. Istoria lui Teodor, zis Petrea al Icoanelor, și a fratelui său, Avisalon / 372
2. Cum e să bagi martirii în saci albaștri. File de jurnal / 376
3. Povestea morții în numele bunătații / 382
4. Noaptea de Sânziene pe Dealul Crucii / 385
5. Un cap pe care nu l-am putut găsi / 388

6. Oasele îngerilor sub mormintele nebunilor / 390
7. Întoarcerea în Raiul lui Șușman / 392

Redefinind politicul: răul și frica în lumea contemporană / 397

(Carmen Mușat)

Bibliografie / 403

Partea a V-a

CONFERINȚA

TOTALITARISMUL DE LE ORIGINI LA CONSECINȚE

ÎN TEXTE ȘI IMAGINI

O biografie a totalitarismului la Universitatea „Petre Andrei” din Iași

(Suzana Semeniuc, Andrei Dragoș Cucu, Alexandra Șandru) / 408

Prezentare autori / 421

Index de nume / 429

Index de termeni / 433

Abstract / 441

Résumé / 447

Totalitarismul, sfera publică și esența politicului: Hannah Arendt¹

[*Totalitarianism, Public Sphere, and the Essence of the Political: Hannah Arendt*]

George BONDOR

Abstract²: This text examines Arendt's theory of public sphere and its relation with the theory of totalitarianism. We argue that Arendt's theory of totalitarianism requires a theory of the public sphere that will be later developed in *The Human Condition*. We discuss her analysis of the constitution of public sphere in context of the phenomenological accounts of the intersubjectivity (Husserl and Heidegger).

Keywords: *totalitarianism, public sphere, Hannah Arendt, action, modernity, intersubjectivity, mass society*

Introducere

Capitolul de față analizează raportul dintre două importante teorii propuse de Hannah Arendt, anume teoria sferei publice, dezvoltată în lucrarea *Condiția umană* (1958), și teoria totalitarismului, formulată în *Originile totalitarismului* (1951) și în unul din capitolele adăugate la ediția a doua³. Vom arăta că intuițiile prezente în analiza totalitarismului presupun deja o teorie a sferei publice, chiar dacă una încă netematizată explicit. Totodată, ne propunem să arătăm că teoria sferei publice propusă de Arendt trebuie plasată în contextul

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

² O versiune preliminară a textului de față, cu titlul „Hannah Arendt: totalitarismul și sfera publică”, a apărut în *Sfera politicii*, vol. XIX, nr. 6 (160), iunie 2011, pp. 16-25.

³ Hannah Arendt, „Ideology and Terror: A Novel Form of Government”, *Review of Politics* 15, 1953, pp. 303-327.

teoriilor intersubiectivității, fapt care ne permite să scoatem în evidență noutatea poziției sale în raport cu fenomenologia clasică (Husserl și Heidegger).

1. Modele ale sferei publice

Teoriile privitoare la sfera publică discută de cele mai multe ori acest concept în raport cu problema democrației. Mai precis, ele își propun să identifice atributele pe care trebuie să le îndeplinească sfera publică pentru ca ea să favorizeze dezvoltarea democrației. Punctul lor de plecare îl reprezintă observațiile privitoare la modul de funcționare al democrațiilor consolidate, extrăgându-se de aici criteriile normative care favorizează democrația, criteriile care sunt apoi comparate cu tipurile de sferă publică întâlnite în realitate.

Cele mai importante modele ale sferei publice sunt: 1) modelul reprezentativ liberal, caracterizat prin ideea conform căreia o elită dominantă este singura capabilă să ia decizii raționale, îndeosebi în baza opiniei avizate a experților, în vreme ce populația participă doar indirect la luarea acestor decizii, prin reprezentanții aleși (această sferă publică este comparată cu o piață liberă a ideilor⁴, în care opiniile minoritarilor nu sunt însă reprezentate); 2) sfera publică liberal-participativă, care se întemeiază pe dorința de maximizare a participării cetățenilor la deciziile publice; liberalismul de tip participativ recunoaște rolul mobilizator al simbolurilor, al sloganurilor emoționale și al intervențiilor polemice, fără de care deliberarea comună și acțiunea comună, care au efect direct asupra intereselor, nu ar fi posibile⁵; 3) sfera publică de tip discursiv (sau deliberativ), tematizată de Jürgen Habermas, este înțeleasă ca domeniul în care se intersectează opiniile publice și cele private, opiniile care reprezintă evidențe culturale (lumea vieții în care se înrădăcinează comunicarea publică) și opiniile cvasioficiale prin care puterea economică și politică încearcă să domine societatea, modificând și chiar formând opiniile indivizilor⁶ – astfel, sfera publică ia forma „unei arene stăpânite de mass-media, în cadrul căreia se ciocnesc tendințe divergente”⁷, opiniile comune asupra treburilor publice realizându-se în mod discursiv, prin procedura argumentării raționale, idealul fiind „comunicarea nedistorsionată”, cea în care participanții împărtășesc

⁴ Myra Marx Ferree, William A. Gamson, Jürgen Gerhards, Dieter Rucht, „Four Models of the Public Sphere in Modern Democracies”, *Theory and Society*, 31, 3 (iunie, 2002), pp. 290-295.

⁵ *Idem*, pp. 295-299.

⁶ *Idem*, pp. 300-306.

⁷ Jürgen Habermas, *Sfera publică și transformarea ei structurală. Studiul unei categorii a societății burgheze*, traducere de Janina Ianoși, Editura Univers, București, 1998, p. 26.

aceleași reguli și încearcă să limiteze „intervențiile colonizatoare” ale puterii economice și administrative în diversele domenii ale lumii vieții; 4) sfera publică de tip constructivist, care pune problema recunoașterii din punctul de vedere al diferențelor și al marginalităților, pornind de la premisa conform căreia discursul nu poate fi separat de putere, adică de mediul pasiunilor și afectelor, incluziunea realizându-se doar prin recunoașterea situațiilor diferite ale actorilor sociali⁸.

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

Dacă tematizarea kantiană a spațiului public pornește de la subiect către intersubiectivitate, nici abordările clasice ale fenomenologiei – Husserl și Heidegger – nu se abat în mod decisiv de la acest model. În cadrul lor, intersubiectivitatea este analizată plecând de la modul în care sensul ei se constituie în imanența eului (a eului pur, la Husserl, respectiv a *Dasein*-ului, la Heidegger). Altfel spus, intersubiectivitatea este înțeleasă aici doar ca structură a eului propriu. Formată la școala fenomenologiei, Hannah Arendt este interesată, și ea, de constituirea sferei publice, de condițiile ei de posibilitate, și nu doar de

⁸ Ferree, „Four Models”, pp. 306-315.

funcționarea ei concretă. Din acest motiv, analiza sa – cel puțin pe acest palier – poate fi privită ca o ontologie a sferei publice, una care scoate la iveală structurile acesteia, precum și dispozițiile existențiale care o fac posibilă și, în mod derivat, dispozițiile care conduc, dimpotrivă, la pervertirea ei în cadrul totalitarismelor. Astfel pusă problema, am putea crede că analiza autoarei este destul de mult datorare celor ale lui Husserl și Heidegger. Fără a neglija aceste influențe⁹, trebuie să arătăm că Hannah Arendt realizează o mutație importantă în interiorul orientării fenomenologice. Tocmai această mutație ne va apărea ca decisivă pentru felul în care autoarea concepe sfera publică.

2. Domeniul public și acțiunea

Domeniul public, arată Hannah Arendt, semnifică „ceea ce este comun”, iar aceasta în două sensuri. Primul dintre ele se referă la faptul că „tot ceea ce apare în public poate fi văzut și auzit de toată lumea, având parte de cea mai largă publicitate cu putință. Pentru noi, ceea ce se arată – adică este văzut și auzit atât de alții, cât și de noi înșine – constituie realitatea”¹⁰. Dimpotrivă, viața intimă, cu pasiunile și sentimentele ei, reprezintă ceea ce este privat. Iar suferința este, probabil, cel mai puțin comunicabil dintre toate sentimentele. Cât privește iubirea, deși e comunicabilă în principiu, se denaturează atunci când este expusă în public, bunăoară când este folosită în scopuri politice¹¹. Cu toate aceste excepții, cele mai multe dintre actele vieții noastre individuale pot fi transformate în fapte publice. Ele pot apărea în spațiul vizibil, dobândind un nou tip de realitate. Deși își pierd intensitatea pe care o aveau în intimitatea vieții proprii, ele câștigă astfel în vizibilitate și, arată autoarea, în realitate. Căci abia „prezența altora, care văd ceea ce vedem noi și aud ceea ce auzim noi, ne asigură de realitatea lumii și de realitatea noastră”. În fapt, abia apariția (sau

⁹ În „The Concern with Politics in Contemporary European Philosophical Thought”, Hannah Arendt își descrie traseul intelectual, indicând principalele sale surse din filosofia europeană: conceptul de rațiune comunicativă al lui Jaspers, analitica heideggeriană a vieții cotidiene, insistența asupra acțiunii a existențialiștilor francezi și analiza filosofilor catolici asupra problemelor clasice ale gândirii politice. Despre raportul cu filosofii lui Jaspers și Heidegger, a se vedea April N. Flakne, „Beyond Banality and Fatality: Arendt, Heidegger and Jaspers on Political Speech,” *New German Critique*, 86 (primăvară-vară, 2002), pp. 3-18. Există și exegeți care au subliniat sursele kantiene ale teoriei lui Arendt, de exemplu Robert J. Dostal, „Judging Human Action: Arendt’s Appropriation of Kant,” *Review of Metaphysics*, 37:4, iunie, 1984, pp. 725-755.

¹⁰ Hannah Arendt, *Condiția umană*, traducere de Claudiu Vereș și Gabriel Chindea, Idea Design & Print și Casa Cărții de Știință, Cluj, 2007, p. 46.

¹¹ *Idem*, p. 48.

arătare) unui lucru sau eveniment, adică prezența în domeniul public, le conferă acestora realitate, conferindu-ne și nouă, în același timp, sentimentul realității: „Dat fiind că, pentru noi, sentimentul realității depinde în întregime de apariție și deci de existența unui domeniu public în care lucrurile pot apărea ieșind din obscuritatea unei vieți puse la adăpost, chiar și clarobscurul care ne luminează viața privată și intimă își are sursa, în ultimă instanță, în lumina cu mult mai crudă a domeniului public”¹².

Putem distinge două aspecte ce caracterizează analiza lui Arendt. Pe de o parte, definirea domeniului public și a realității ca atare în termeni de apariție sau arătare este specifică analizei de tip fenomenologic. În această privință, autoarea continuă tradiția filosofică în cadrul căreia s-a format. Pe de altă parte, susținând că sentimentul realității și certitudinea privitoare la realitate derivă din prezența celorlalți, fiind deci dependente de domeniul public, Arendt se distanțează de clasicii fenomenologiei, anunțând o situație proprie care reprezintă o importantă mutație în interiorul fenomenologiei. Aceasta întrucât atât Husserl, cât și Heidegger, deși defineau eul (mai precis eul pur, respectiv *Dasein*-ul) prin intenționalitatea sa, adică prin orientarea sa către lucruri, izolau sfera eului în așa fel, încât certitudinea (evidența) de sine și sentimentul propriei realități se dobândeau prin pura autoafectare a eului, dincolo de orice relație intersubiectivă. Consecința logică era aceea că evidența privitoare la celălalt era un sens constituit în imanența eului astfel „izolat” (redus) fenomenologic. Analiza lui Arendt are alt punct de plecare. Dacă Husserl și Heidegger pornesc și totodată se orientează către eul propriu (structură desemnată de Heidegger prin termenul de *Jemeinigkeit*), analiza lui Arendt pleacă de la presupuziția că orice sens se constituie la nivelul intersubiectivității, adică al domeniului public¹³, fapt care poate fi privit și ca o nouă formă de „umanism”¹⁴. Acest fapt reprezintă pentru autoare un fel de evidență primă, pe care se întemeiază toate analizele pe care le face fenomenelor politice.

Al doilea înțeles al termenului de „public” se referă la lumea ca atare, „în măsura în care aceasta ne este comună tuturor și se distinge de locul pe care îl deținem în mod privat în ea”¹⁵. Desigur că, în primă instanță, am putea crede că lumea comună tuturor nu e altceva decât Pământul sau natura, fără de care nu ar exista nici viața organică și nici spațiul fizic dintre oameni. Dacă activitățile omenești s-ar reduce la contactul lipsit de orice scop cu lucrurile din natură,

¹² *Idem*, p. 47.

¹³ A se vedea și Serena Parekh, *Hannah Arendt and the Challenge of Modernity: A Phenomenology of Human Rights*, Routledge, New York & Londra, 2008), pp. 69-71.

¹⁴ Lewis P. Hinchman, Sandra K. Hinchman, „In Heidegger’s Shadow: Hannah Arendt’s Phenomenological Humanism”, *Review of Politics*, 46:2 (aprilie, 1984), pp. 183-211.

¹⁵ Arendt, *Condiția*, p. 48.

probabil că înțelegerea de mai sus ar fi corectă. Doar că inserția omului printre lucruri este mai complicată, iar „omul natural” este un caz ideal. Lucrurile în preajma cărora se desfășoară cele mai multe dintre activitățile noastre cotidiene sunt nu cele ale naturii, ci lucrurile fabricate de om, față de care acesta dezvoltă un raport de preocupare. Apoi, chiar și atunci când în sfera sa de interes intră chiar lucrurile naturale, acestea îl preocupă tot în calitatea lor de lucruri întrebuintabile, utile în vederea a ceva. Acesta trebuie să fie motivul pentru care Arendt arată că lumea comună tuturor „se leagă mai curând de artificialul uman, de produsul mâinilor omenești, precum și de treburile care se desfășoară în mijlocul celor ce locuiesc împreună lumea făcută-de-om. A trăi împreună în lume înseamnă în esență că o lume de obiecte se găsește între cei ce au în comun lumea, tot așa după cum masa este așezată între cei ce stau în jurul ei”¹⁶.

Analiza de mai sus poate crea impresia că, pentru Hannah Arendt, domeniul public se identifică întru totul cu lumea lucrurilor utile. Cu alte cuvinte, am putea crede că ceea ce îi aduce pe oameni împreună este doar preocuparea față de obiectele pe care le folosesc. Desigur că domeniul public este și această lume a obiectelor utile, dar nu este numai atât. Faptul că Arendt nu se oprește la o înțelegere instrumentală a domeniului public poate fi observat atât dintr-un exemplu, cât și dintr-o distincție făcută de autoare. Exemplul se referă la filosofia creștină a lui Augustin. Proiectul primei filosofii creștine a fost acela de a descoperi un principiu care „să mențină laolaltă o comunitate de oameni care își pierduseră interesul pentru lumea comună și care nu se mai simțeau nici legați, nici separați de ea”¹⁷. Acest principiu este caritatea, însă pornind exclusiv de la ea era puțin probabil să ia naștere un domeniu public¹⁸. Cât privește distincția amintită mai sus, care aduce o nuanță suplimentară, aceasta este cea dintre muncă, lucru și acțiune, activități omenești fundamentale care desemnează, împreună, ceea ce autoarea numește *vita activa*. Munca, arată Arendt, este acea activitate care corespunde corpului, biologicului, necesităților vitale, condiția ei fiind așadar viața însăși, cu funcțiile ei spontane. Lucrul este activitatea care asigură lumea artificială a obiectelor, o lume diferită de cea naturală, dar mult mai prezentă în viața omului. Astfel, adaugă autoarea, lucrul îi conferă omului condiția apartenenței la o lume care durează mai mult decât viețile individuale. În sfârșit, acțiunea este singura activitate care se desfășoară în mod direct între oameni, fără medierea naturii sau a obiectelor artificiale. După Arendt, fundamentul ei este pluralitatea, care reprezintă condiția oricărei vieți politice¹⁹. Tocmai de aceea, „realitatea domeniului public se bazează pe prezența simultană a nenumăratelor perspective și aspecte în care lumea comună

¹⁶ *Idem*, p. 48.

¹⁷ *Idem*, pp. 48-49.

¹⁸ *Idem*, p. 49.

¹⁹ *Idem*, p. 13.

se prezintă ea însăși și pentru care nu s-ar putea născoci vreodată nici măsură, nici numitor comun²⁰. Deși lumea comună este, după Arendt, locul de întâlnire al tuturor oamenilor, ea este totodată un spațiu care conservă deosebirea dintre locurile particulare pe care fiecare om îl ocupă. Domeniul public există acolo unde unul și același obiect este văzut de un mare număr de oameni din perspective diferite și sub aspecte diferite, iar oamenii respectivi sunt preocupați de același obiect și „știu că văd o identitate în deplină diversitate”²¹. Domeniul public este deci acel spațiu care face posibile deopotrivă identitatea și diferența, unitatea și separația dintre oameni. Doar în acest sens domeniul public înseamnă și lumea comună care „ne strânge pe toți laolaltă și totuși ne împiedică, așa zicând, să cădem unii peste alții”²². El este spațiul care conferă posibilitatea mișcării și, astfel, posibilitatea libertății. Consecința firească este faptul că, pentru Hannah Arendt, libertatea publică este condiția de posibilitate a libertății individuale. În fond, libertatea este tocmai posibilitatea de a acționa, adică de a fi vizibil și a te face auzit în domeniul public²³.

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

3. Societatea de masă și totalitarismul

Odată înțelese structura domeniului public și condițiile lui de posibilitate, poate fi identificat modul în care are loc pervertirea acestuia. Această situație precară apare în două cazuri care doar aparent sunt diferite. În primul rând, ea are loc atunci când asistăm la izolarea radicală a omului, așadar când identitatea obiectului de care oamenii sunt preocupați nu mai poate fi deloc percepută, iar acordul asupra obiectului nu mai poate fi realizat²⁴. După Arendt, acesta este cazul tiraniilor. În al doilea rând, pervertirea domeniului public apare atunci când „lumea dintre oameni și-a pierdut puterea de a-i strânge laolaltă, de a-i lega și de a-i separa”²⁵. Acest fapt este rezultatul instaurării societății de

²⁰ Arendt, *Condiția*, p. 52.

²¹ Arendt, *Condiția*, p. 52.

²² Arendt, *Condiția*, p. 48.

²³ Preferința manifestată de Arendt față de modelul grecesc al sferei publice nu trebuie să ne facă să credem că propria sa teorie este deductibilă din acest model. Pentru acest aspect, a se vedea Roy T. Tsao, „Arendt against Athens: Rereading *The Human Condition*”, *Political Theory*, 30, 1 (februarie, 2002), pp. 97-123.

²⁴ Arendt, *Condiția*, p. 52.

²⁵ Arendt, *Condiția*, p. 48.

masă, când fiecare preia perspectiva celorlalți printr-un fel de contagiune. Cele două cazuri sunt de fapt similare, căci ele descriu faptul că „oamenii au devenit în întregime privați, adică au fost privați de posibilitatea de a-i vedea și auzi pe alții și de posibilitatea de a fi văzuți și auziți de aceștia. Ei sunt cu toții captivii subiectivității proprii experiențe singulare, care nu încetează să fie singulară chiar dacă este multiplicată de nenumărate ori”²⁶. Putem observa, în această privință, că situația descrisă aici desemnează doar aparent transformarea domeniului public într-un spațiu privat. În realitate, pervertirea celui dintâi dă naștere și unei grave maladii a sferei private.

Concluzia la care ajunge Hannah Arendt este aceea că maladia extremă a sferei publice este totalitarismul: „Sfârșitul lumii comune vine atunci când ea nu mai este văzută decât sub un singur aspect și când nu i se mai permite să se înfățișeze decât într-o singură perspectivă”²⁷. Totalitarismul conduce la izolarea oamenilor, fenomen pe care Arendt îl descrie prin două aspecte: pe de o parte, izolarea are ca efect distrugerea relației dintre oameni, ceea ce se întâmplă în statele totalitare prin intermediul terorii; pe de altă parte, ea duce la distrugerea relației dintre oameni și realitate, prin mijlocirea ideologiei. Pe scurt, izolarea constă în pierderea diferenței dintre fapt și ficțiune, precum și a diferenței dintre adevăr și fals.

a) *Teroarea*. Observând că izolarea este terenul cel mai fertil al terorii, Hannah Arendt o analizează recurgând la conceptul de acțiune, central în teoria sa privitoare la sfera publică. Astfel, izolarea este chiar incapacitatea de a acționa, ea apărând atunci când sfera politică este distrusă, mai precis atunci când oamenii nu mai pot urmări un scop comun și nu mai au interese comune. Exact acesta este modul de a fi al maselor. „Mișcările totalitare sunt posibile oriunde se găsesc mase care, dintr-un motiv sau altul, au căpătat gustul de organizare politică. Masele nu sunt menținute laolaltă prin conștiința unui interes comun, și ele sunt lipsite de acea logică specifică claselor, care se exprimă prin urmărirea unor obiective precise, limitate și accesibile”²⁸. Izolarea nu se referă însă la activitățile productive ale omului, ba chiar le este necesară. În calitate de *homo faber*, omul tinde să se izoleze în munca sa, părăsind cu totul domeniul politicului, adică sfera publică. Societatea de masă, pe care totalitarismul o creează, transformă toate activitățile omenești în muncă. Pentru a folosi termenii teoriei lui Arendt privitoare la *vita activa*, putem spune că izolarea provocată de guvernările totalitare anulează activitatea eminentamente umană, acțiunea, adică relația dintre oameni, exacerbând în locul ei activitatea productivă (lucrul). În lipsa acțiunii, lucrul devine muncă, întrucât el este privat

²⁶ Arendt, *Condiția*, pp. 52-53.

²⁷ Arendt, *Condiția*, p. 53.

²⁸ Hannah Arendt, *Originile totalitarismului*, traducere de Ion Dur și Mircea Ivănescu, Editura Humanitas, București, 1994, p. 411.

de preocuparea oamenilor față de același obiect. Putem deduce de aici că preocuparea față de obiecte este de două feluri. Ea favorizează apariția lumii comune, dacă este preocupare dublată de acțiune, căci doar raporturile umane pot conduce la un acord asupra lucrurilor. În acest caz nu avem de-a face cu simpla preocupare față de obiecte utile, care sunt în definitiv indiferente omului, ci cu preocuparea față de scopuri și interese comune. Dimpotrivă, dacă are loc în absența acțiunii, preocuparea devine pur instrumentală, rezultatul ei fiind acela că omul se înstrăinează de lumea obiectelor fabricate de el. Omul devine astfel lipsit de lume.

Dezrădăcinarea, lipsa sensului, sentimentul inutilității – toate acestea caracterizează perfect condiția maselor moderne. Guvernările totalitare, arată Arendt, atentează la două aspecte esențiale care definesc domeniul public. În primul rând, ele anihilează pluralitatea. Oamenii devin Un Singur Om, instaurându-se astfel dominația totală. În al doilea rând, aceste guvernări anihilează acțiunea. Ele fac din orice acțiune o simplă contribuție la mișcarea Naturii sau a Istoriei, care sunt principii transcendente indivizilor fără de care aceștia nu ar avea nici un sens. Conform acestei interpretări specifice totalitarismelor, Natura ori Istoria îi condamnă pe indivizi, mai precis pe cei care trebuie anihilați politic. Cei din urmă sunt sortiți extincției de către niște legi inexorabile (ei aparțin, cum s-a spus, „clasei muribunde”, care este doar ajutată să dispară mai repede decât s-ar fi întâmplat pe căi naturale). Iar dacă nu sunt victime ale legilor Naturii ori ale Istoriei, atunci indivizii sunt simpli executați ai acestora. Această interpretare proferată de regimurile totalitare a coincis perfect cu modul de a fi al maselor moderne. Lipsite de interese proprii, acestora le-au fost induse țeluri „superioare”, transcendente.

b) *Ideologia*. După Hannah Arendt, al doilea mijloc prin care se realizează izolarea îl reprezintă ideologiile. Deși toate ideologiile conțin elemente totalitare, acestea sunt dezvoltate numai de către mișcările totalitare. Ele oferă o explicație totală a istoriei, propunând o realitate „mai adevărată” decât cea observabilă prin experiență. De aceea, putem spune că gândirea totalitară este independentă de experiență și chiar împotriva ei. Ideologia ordonează faptele într-o manieră perfect logică, motiv pentru care Arendt o și definește ca „logica unei idei”. Or, masele moderne erau întru totul predispușe la a se supune unei astfel de logici, căci ele nu credeau în nimic vizibil, lăsându-se pradă propriei lor imaginații. Din cauza dezrădăcinării lor, masele își doreau să scape de realitate. Guvernările totalitare le-au putut convinge cu ușurință, prin propagandă, prezentându-le un sistem coerent: „Ceea ce convinge masele nu sunt faptele, nici măcar cele inventate, ci doar coerența unui sistem din care se presupune că ele fac parte”²⁹. Masele, arată Arendt, sunt înclinate spre toate

²⁹ Arendt, *Originile*, p. 461.

ideologiile, dar sunt seduse numai de cele care le satisfac nevoia de ficțiune coerentă. Tocmai din acest motiv regimurile totalitare au putut sfida bunul simț, avansând sisteme („povești”) ce contraziceau realitatea, dar prezentându-le ca și cum ele ar fi fost însăși realitatea. Prin ideologie, deci, se realizează a doua componentă a izolării, anume izolarea maselor de realitate. În vederea acestui scop, totalitarismele se folosesc de profeții pseudo-științifice, mizând pe credința omului modern în caracterul infailibil al științelor³⁰. După Arendt, scientismul profetic a răspuns nevoii maselor de a-și găsi un sens, în condițiile în care își pierduseră orice loc în lume. Ele își descoperă un sens doar în mișcarea unor legi eterne ale Istoriei, fiind astfel „reintegrate înlăuntrul forțelor eterne, atoatedominatoare, care, prin ele însele, aveau să-l ducă pe om, înotătorul în apele adversității, până la țărmurile securității”³¹.

Teroarea și ideologia reprezintă deci, conform analizei făcute de Hannah Arendt, cele două mecanisme prin care totalitarismele au realizat dominația totală a omului, izolându-l de ceilalți oameni și de realitate. Acest fapt nu putea fi eficient decât dacă era pus în practică în fiecare clipă. De aceea, guvernările totalitare au realizat acest lucru dezvoltând „o mișcare constant menținută în mișcare, anume dominația totală a fiecărui individ izolat în fiecare sferă a vieții”³². Permanentizarea mișcării – aceasta a fost strategia tuturor guvernărilor totalitare.

4. Dilemele acțiunii și ispitele fabricării

Între democrație și totalitarism nu există cale de conciliere. Lucrul e știut, dar trebuie repetat. Dacă democrația apare și funcționează în virtutea existenței unei sfere publice deschise, caracterizate prin libertatea acțiunii și a vorbirii, totalitarismul distruge tocmai posibilitatea de mișcare a omului, anulând atât acțiunea, cât și vorbirea. Cu toate acestea, trebuie să ne întrebăm dacă nu cumva în chiar interiorul democrației și al sferei publice deschise se află germenii negării lor. Teza pe care o susține Arendt, în *Condiția umană*, este că tradiția filosofiei politice conține dintotdeauna tendința limitării – în diverse grade – a acțiunii, până la suspendarea ei. În istoria gândirii politice există, în această privință, diferențe de la o epocă la alta. Încercarea de a limita sfera acțiunii și, prin aceasta, a politicului pare a fi consubstanțială gândirii politice. Analiza Hannei Arendt indică drept motiv al acestei tendințe teama de pluralitate și de haosul pe care aceasta îl aduce în viața politică. Iar opusul haosului este guvernarea.

³⁰ Arendt, *Originile*, pp. 453-455.

³¹ Arendt, *Originile*, pp. 459-460.

³² Arendt, *Originile*, p. 429.

După Arendt, cea mai incisivă încercare de limitare a acțiunii în detrimentul guvernării se găsește la Platon, în *Omul politic*. Pentru Platon, există două moduri ale acțiunii care trebuie separate radical între ele: „a începe un lucru” (*archein*) și „a duce la bun sfârșit” (*prattein*). Decisiv este doar primul, iar Platon voia să se asigure că cel ce inițiază un lucru rămâne stăpânul absolut al aceluia lucru, ferit de amestecul celor care îl duc efectiv la îndeplinire. Izolarea în stăpânirea lucrului este soluția platoniciană. Ea se poate realiza numai dacă diferența dintre *archein* și *prattein* este radicalizată, până la a fi transformată în diferența dintre stăpân și sclav. „În domeniul acțiunii, această stăpânire izolată se poate obține doar dacă prezența celorlalți, care să se alăture inițiativei de bună voie, cu propriile motive și țeluri, nu mai este necesară, ei fiind folosiți la executarea ordinelor, și dacă, pe de altă parte, autorul inițiativei nu se lasă angajat el însuși în acțiune”³³. Astfel, între a începe lucrul și a-l îndeplini se iscă o adevărată prăpastie ontologică, iar acțiunea este devalorizată, fiind transferată în sfera servituții. A acționa, adică a duce lucrul la îndeplinire, este modul de a fi al sclavului, anume „executarea ordinelor”. Consecința acestei distincții este și mai clar evidențiată în termeni de cunoaștere. Cel care începe lucrul și îl conduce este singurul care are o cunoaștere asupra lui, în vreme ce executantul îndeplinește lucrul în absența cunoașterii despre acesta. După Arendt, acesta este momentul în care își face apariția, în gândirea politică, separația dintre cunoaștere (gândire) și acțiune. Or, cunoașterea sau gândirea reprezintă, la Platon, trăsătura definitorie a filosofului, desemnat drept singurul îndreptățit să conducă. Motivul suplimentar este acela că adevărata cunoaștere este cu privire la ceea ce e imuabil și unul, în vreme ce acțiunea rămâne să aibă de a face cu multiplul, cu haosul, deci cu aparența. Dacă problema este pusă în termeni de cunoaștere, atunci trebuie luată în considerare și cunoașterea de sine. Nu poate stăpâni cetatea decât cel care se stăpânește pe sine însuși. Principiul dominației trebuie să funcționeze atât în cetate, cât și în om.

Separația dintre gândire și acțiune devalorizează deci acțiunea, care nu își mai găsește legitimitatea prin ea însăși, ci este redusă la domeniul fabricării. Așa cum arată Arendt în marginea filosofiei platoniciene, experiența de zi cu zi din domeniul fabricării cuprinde procese care se împart în două părți: „mai întâi sesizarea imaginii sau a formei (*eidos*) viitorului produs, iar mai apoi organizarea mijloacelor și începerea execuției”³⁴. După cum observăm, este în joc chiar teoria centrală a lui Platon: „Dorița de a înlocui acțiunea cu producerea, pentru a conferi astfel domeniului treburilor omenești trănicia proprie lucrării și fabricării, devine cât se poate de clară acolo unde ea atinge miezul însuși al filosofiei platoniciene, în doctrina Ideilor”³⁵. Felul în care

³³ Arendt, *Condiția*, p. 184.

³⁴ Arendt, *Condiția*, p. 186.

³⁵ Arendt, *Condiția*, p. 186.