

Cultura rezistenței și rezistența prin cultură

— FLORIN MITREA —

MULT discutată formulă „rezistența prin cultură” s-a dovedit a avea în spațiul public românesc un rol catalizator pentru dezbateră problema raporturilor dintre intelectualii români și totalitarismul comunist. Fără această formulă, poate că problematizarea statutului intelectualilor în condițiile unui regim de prigoană nu s-ar fi desfășurat cu atâta asiduitate și n-ar fi cunoscut atâtea încercări de scoatere la iveală a unei multitudini de nuanțe și aspecte. Bineînțeles, așa după cum bine se știe, discuțiile despre relația dintre cultură și politică au cunoscut dintotdeauna și aproape oriunde un grad înalt de patetism implicat în susținerea punctelor de vedere. O astfel de caracteristică se explică prin faptul că tema este încărcată cu o miză deosebită, legată de legitimarea sau de stigmatizarea anumitor atitudini publice asumate sub un regim totalitar de către persoane deținătoare de prestigiu cultural. De aceea, în spațiul românesc, ideea „rezistenței prin cultură” a fost privită fie ca o gură de oxigen, de către cei care resimțeau dureros lipsa unor mișcări organizate de luptă civică împotriva regimului comunist și căutau o consolare pentru aceasta, fie ca un fenomen de patologie socială care i-a avut pe intelectuali drept personaje principale, de către cei care s-au arătat puțin dispuși să accepte, măcar ca ipoteză de lucru, posibilitatea existenței unei astfel de forme de rezistență la totalitarism. Interesant este că ambele stereotipuri au ca sursă aceeași premisă — și anume, convingerea că există un raport de antagonism total între reacțiile intelectualilor români sub comunism și cele ale intelectualilor din țările central-europene.

Ilustrativ pentru această stare de lucruri este felul în care a fost privit modelul de intelectual reprezentat de Constantin Noica. Dincolo de diferențele mari existente între diversele ipostaze de receptare, un loc comun al acestora este acceptarea faptului că se poate vorbi despre o paradigmă Noica de raportare la regimul totalitar. Polarizarea acestor interpretări se produce atunci când intervin valorizările axiologice aplicate acestui moment din istoria culturii române. Cei doi poli ai acestei tipologii de receptare sunt reprezentați de Gabriel Liiceanu și Alexandra Laignel-Lavastine.

Autorul *Jurnalului de la Păltiniș* consideră că paradigma Noica înseamnă, în

primul rând, realizarea unei opere filozofice de anvergură, precum și a uneia „nu mai puțin importantă, de salvator al spiritelor într-un timp de restriște ale cărui efecte nu pot fi nici măsurate și nici bănuite”¹. Așadar, pentru Liiceanu, modelul Noica înseamnă, înainte de toate, practicarea autentică a vocației filozofice și crearea unei Școli în care relația maestru-discipol și dialogul viu cu tradiția marilor repere ale gândirii redescoperite se dovedesc a fi suficiente pentru realizarea unui spațiu alternativ la menghina ideologică a statului totalitar. În acel context, al unei lumi „în care viața își pierduse idealul și sensul”, cultura nu era „un simplu exercițiu de școală, nu viza faptul de a deveni cult, ci reprezenta o formare și o transformare din adânc, era *Bildung*, *paideia*, nașterea a eului, a individualității, a gândirii autonome, care se smulgea din lumea imbecilizării forțate și planificate”². Cu alte cuvinte, *a face cultură*, în accepțiunea Școlii de la Păltiniș, însemna în primul rând a te sustrage ca persoană din tiparul constrângător al totalitarismului și a intra într-o zonă autonomă. Privind lucrurile din această perspectivă, cultura nu mai apare ca ideal suprem (așa cum i s-a reproșat lui Noica deseori), ci mai degrabă ca instrument pentru dobândirea libertății interioare, cultura fiind, astfel, ea însăși, situată *întru*.

Perceperea Școlii de la Păltiniș în termenii culturii alternative, așa cum este propusă de Liiceanu, a fost preluată, ca premisă, și de Katherine Verdery într-o interpretare complexă care analizează potențialul de subversivitate deținut de modul în care Noica a înțeles să practice filozofia, făcând din Școala sa „o mișcare pe care unii au perceput-o ca pe o *disidență culturală apolitică*”³. Multiplele resurse de politizare (atât în sensul contestării puterii cât și în sensul legitimării acesteia) incumbate de semnificațiile momentului Păltiniș sunt legate de însăși natura specială a domeniului filozofiei, a cărei miză simbolică este structural mai consistentă decât cea deținută de istoriografie, literatură sau critica literară. Astfel, dacă în cazul acestor din urmă discipline „rivalitatea fașională”, specifică lumii intelectuale românești sub comunism, s-a desfășurat în jurul efortului de a identifica ce grup sau instituție reprezenta cel mai bine valorile culturale sau științifice naționale, în cazul filozofiei spațiul de dispută viza însăși natura

domeniului și locul lui în viața autohtonă. Caracterul alternativ, la ideologia oficială, conținut de modelul filozofic noician este fundamentat pe viziunea soteriologică asupra culturii, înțelesă ca unică modalitate de salvare a Națiunii de la degradarea impusă de regimul totalitar. De asemenea, accentul pus pe „mântuire”, precum și afirmarea unei sentiment apocaliptic al „urgenței” misionare, de către Școala de la Păltiniș, au creat posibilitatea coagulării unui spațiu de confruntare cu puterea, prin configurarea unei enclave de libertate prin cultură ce a dus la spargerea monolitismului ideologic impus de Partid⁴.

Pe de altă parte, trebuie subliniat faptul că dubla instrumentalizare a ideii naționale (atât de către discursurile culturale alternative, gen filozofia noiciană, cât și de către discursul Puterii, ipostaziat în cel *oficial* și în cel *aservit*, al protocroniștilor) a creat o ambiguitate de pe urma căreia regimul, simulând toleranța, a încercat să se folosească, „urmărind tocmai manipularea conștiinței tinerelor generații intelectuale”⁵. Cu toate acestea, așa cum sugerează Vladimir Tismăneanu, vâna de autenticitate a modelului Noica de a practica și împărtăși filozofia, a fost mai puternică decât capacitatea digestivă a regimului, care s-a văzut în situația de a metaboliza, conștient sau nu, un element profund subversiv, prin însăși natura sa, față de falsitatea ideologiei oficiale. Așa se explică, potrivit lui V. Tismăneanu, faptul că „filozofia lui Noica nu a putut fi niciodată acceptată de sicofanții ideologici, inapți să surprindă măcar un zvon din puritatea actului cultural desfășurat în sine și pentru sine”⁶. Astfel, deși își exprimă dezacordul față de codul moral ce decurge din critica noiciană la adresa „sublimului hărțuiei în clipă”, a „eticului gol”⁷ al gesturilor curajoase și frumoase, V. Tismăneanu recunoaște experienței culturale de tipul celei asumate de Noica și discipolii săi virtuți de spațiu alternativ la cel creat de regimul totalitar, văzând în „faptul că G. Liiceanu a putut scrie un jurnal precum acesta”, „în faptul că Platon și Heidegger trăiesc astăzi *pe românește*” confirmarea ideii de „eliberarea poate fi și subiectivă, că se poate miza pe particular împotriva totalității copleșitoare, atâta vreme cât se poate viețui sub semnul metaforei vrăjite numite Păltiniș”⁸.

De cealaltă parte, Alexandra Laignel-

Lavastine subliniază, în cartea sa, importanța lui Constantin Noica pentru cultura română, însă consideră că întreaga operă a filozofului este minată de un naționalism original, născut și format în perioada interbelică, și care în timpul comunismului își găsește ca deosebit discursul filozofic dezvoltat în jurul națiunii ca ființă comunitară în care se topește individul. Caracterul naționalist al operei noiciene reprezintă, potrivit lui Lavastine, cauza pentru care filozoful de la Păltiniș nu intră în conflict cu regimul lui Ceaușescu, ci, dimpotrivă, devine un element legitimator al național-comunismului, astfel încât scrierile lui Noica despre fenomenul românesc ajung să fie „încurajate de un regim aflat în căutarea unei noi legitimități”⁹. În interpretarea autoarei franceze, alunecării discursului oficial dinspre retorica internaționalismului socialist spre retorica dominată de tema *continuității naționale* îi corespunde glisarea filozofiei lui Noica dinspre preocuparea pentru problema *ființei-comunității naționale*. Consecința acestei rezonanțe este, potrivit lui Lavastine, eliminarea politicului dintre temele reflecției filozofice noiciene pentru a face loc „identificării predominante cu națiunea, prin intermediul culturii”¹⁰. Centrul de greutate al argumentației lui Lavastine este construit în jurul comparației între cazul Constantin Noica și cazul Jan Patočka. Este configurată, astfel, o extrapolare a acestei paralele, filozoful român și filozoful ceh fiind prezentați ca exponenți a două atitudini opuse: un gânditor (Noica) aflat într-o colaborare cu regimul pe baze naționaliste, iar de cealaltă parte un gânditor (Patočka) devenit un inspirator al mișcării de contestare a puterii totalitare din țara sa. Cei doi filozofi sunt prezentați, în acest context, ca două ideal-tipuri de atitudine intelectuală sub un regim totalitar.

Față de acest mod de a vedea lucrurile și de a instrumentaliza o comparație, se poate contraargumenta din mai multe perspective: fie punând la îndoială premisele demersului, fie construind o altă abordare a problemei, fie folosind aceleași mecanisme de argumentare, dar orientate diferit. Ne putem, astfel, întreba dacă opțiunea *culturalistă* a lui Noica este, cu adevărat, o atitudine care respinge din start ideea rezistenței și dacă modelul disidenței

central-europene exclude *a priori* atitudinea de tip *rezistență prin cultură*. Un posibil mod de a găsi răspunsuri pentru aceste întrebări este întreprinderea unei noi comparații între modelul Noica și o altă ipostază a modelului intelectual central-european, de pildă cel polonez. O comparație utilă în acest sens poate fi cea dintre Constantin Noica și Adam Michnik. Deși la prima vedere diferențele dintre cei doi intelectuali par dominante (cea mai evidentă fiind aceea că unul dintre ei este născut în 1909, iar celălalt în 1946), totuși elementele comune nu numai că nu lipsesc, dar, analizate în profunzime, pot îndreptați o comparație rodnică.

Refuzul exilului este o atitudine pe care o regăsim și la Noica, și la Michnik – și care reprezintă, poate, argumentul cel mai puternic în favoarea unei comparații între cei doi, întrucât ambii reprezintă ipostaze ale *intelectualului în totalitarism*. Astfel, în cazul autorului *Tratatului de ontologie*, așa cum arată Vladimir Tismăneanu, este vorba despre alegerea „căii spinoase a servirii necondiționate a culturii românești în chiar locul unde această cultură se plăsmuiește”, cu prețul confruntării cu „brutalitatea unui sistem refractar la valoare” care l-a făcut „să se chinuie ani de-a rândul într-un extenuant exil interior”¹¹. În aceste condiții, și „sfășiat de atâtea formologii, pe care nimeni nu le poate formula mai bine decât el, Constantin Noica s-a dedicat, mai presus de toate, unei grandioase operații de grădinarit spiritual”¹². Așadar, refuzul exilului a fost pentru Noica o opțiune cât se poate de asumată, întemeiată pe conștiința propriei misiuni și pe dorința puternică de a se dedica salvării națiunii prin opere culturale realizate pe teritoriul țării.

La rândul său, Adam Michnik, confruntat cu posibilitatea exilului, în urma invitației primite din partea generalului Jaruzelski chiar în timpul detenției sale la Bialoleka, formulează un refuz tranșant, a cărui argumentare i-a prilejuit scrierea unuia dintre cele mai frumoase eseuri din închisoare: „De ce nu emigrez”. Pentru Michnik, a rămâne în țara aflată sub ocupație este o datorie de onoare și o obligație morală fundamentată pe argumente venind din însăși istoria poloneză. Astfel, la „eterna întrebare poloneză: aici sau acolo, emigrație reală sau emigrație internă, compromis sau protest în subterană, munca în structurile oficiale sau crearea unor structuri independente?”, Michnik răspunde că „migrarea din închisoare în exil e un drum din iad spre nicăieri”¹³. Mărturisind că „nu curajul mă face să aleg închisoarea în locul alungării”, ci „fac această alegere de frică; de spaima că salvându-mi gâtul aș putea să-mi pierd onoarea”¹⁴, Michnik face din opțiunea pentru a rămâne în Polonia, o opțiune de natură morală, legată de conștientizarea datoriei de a fi la înălțimea statutului de „simbol al rezistenței” pe care compatrioții săi i-l acordaseră lui și camarazilor săi de luptă din Solidaritatea.

Valorizarea emigrației este o altă atitudine comună lui Michnik și lui Noica, în calitatea lor de intelectuali care și-au asumat în mod liber, ca pe o datorie de conștiință, rămânerea în țară pentru a contribui la salvarea națiunii din pericolul totalitar. Diferența dintre

cei doi gânditori intervine în ceea ce privește definirea modului în care trebuie să se ducă această luptă pentru salvarea națiunii. Michnik alege lupta deschisă, activismul civic, fără a neglija, însă, importanța frontului cultural, în timp ce Noica alege lupta pe tărâmul culturii, al creațiilor durabile, menite să conserve valorile autentice ale națiunii în timpul trecerii ei prin îndelungata servitute comunistă. Dincolo de această opțiune, însă, atât Michnik, cât și Noica au nutrit un profund respect pentru intelectualii aflați în emigrație și au conștientizat valoarea și utilitatea națională a activității celor din exil. Mai mult decât atât, cei doi intelectuali au avut în permanență conștiința complementarității dintre activitatea celor rămași în țară și activitatea exilaților.

Astfel, Michnik afirmă tranșant că „activitățile și intențiile celor care au plecat au fost făcute credibile de către cei care au rămas – oameni de știință, scriitori, studenți activiști. Fiind aici, la Varșovia, la Cracovia sau la Gdansk, luând poziție, dădeai credibilitate și sens acțiunilor și inițiativelor lor, a cărților și declarațiilor lor. Cu alte cuvinte, refuzând să emigrez, dădeai sens celor care aleseseră emigrarea”¹⁵. La rândul său, Constantin Noica a fost permanent la curent cu cărțile și activitatea intelectualilor români din Occident și a visat la o unire a forțelor de creație culturală românească între cei rămași în țară și cei din exil. Un lucru semnificativ pentru importanța pe care Noica o acorda muncii celor din emigrație este faptul că unul dintre capetele de acuzare pentru arestarea și închiderea sa, împreună cu cei din lotul căruia i-a dat numele, a fost citirea și răspândirea romanului *Noaptea de sânziene* de Mircea Eliade. În ciuda acestei experiențe traumatizante, Noica a continuat, după eliberare și după retragerea la Păltiniș, să citească lucrările celor din exil, să corespundeze cu ei și chiar să încerce proiecte culturale comune.

Rezistența prin cultură a fost, oricât ar părea de paradoxal, o idee în care a crezut nu numai Noica, ci și Michnik – bineînțeles, cu aspectele de fond și nuanțele specifice fiecăruia. Mai întâi, trebuie să precizăm că această idee este înrădăcinată într-o înțelegere comună, dar și cu diferențe semnificative, a culturii ca dimensiune a creativității și vieții umane, situată, prin însăși natura și vocația sa, pe o poziție diferențiată și chiar opusă radical față de domeniul politicii, premisă ce stă atât la baza asemănărilor, cât și a distanței dintre modalitățile, la care ne referim, de înțelegere a rezistenței. Dacă în ceea ce privește pe Noica lucrurile în această privință sunt clare, în sensul dimensiunii ontologice și soteriologice pe care filozoful de la Păltiniș o acordă culturii, este semnificativ să facem referire și la modul în care Michnik privește raportul dintre cultură și rezistență. Astfel, în eseu „Larve sau îngeri? Atitudinea intelectualilor într-un regim totalitar”, scris ca reacție la lucrarea lui Piotr Wierzbicki, „Tratat despre larve”, Michnik face o argumentată critică intransigenței maximaliste față de această problemă. În esență, Michnik subliniază că nu toți cei care nu au ales o atitudine eroică, de martiri au fost, neapărat, niște „larve”, adică niște trădători lipsiți de

orice verticalitate morală. Mai mult decât atât, Michnik, ca intelectual militant al Solidarității, aflat permanent pe baricade, are discernământul de a atrage atenția că este nevoie și de oameni care să aleagă calea demnității tăcute, nu neapărat eroice, de intelectuali care să-și urmeze vocația într-un mod cât mai autentic și să încerce să promoveze, în limita posibilităților oferite de contextul în care se află, valorile în care cred. În acest sens, Michnik își exprimă înțelegerea și respectul față de intelectualii care au ales să facă compromisuri cu regimul, în sensul acceptării statu-quoului, a cadrului oficial, ținând cont că „scopul lor era să fie prezenți în viața națiunii, pentru a apăra ceea ce mai rămăsese de apărât”¹⁶.

De asemenea, Michnik subliniază rolul esențial pe care l-a avut în configurarea rezistenței poloneze activitatea culturală onestă dusă în limitele cadrului legal delimitat de autorități. Definind rezistența poloneză în primul rând ca o combinație între „refuzul delatoriei” și atmosfera „extrem de serioasă” din universități, edituri, dezbatere, teatre, cinematografe, într-un cuvânt din câmpul culturii și al educației, Michnik subliniază că „datorită lor, am putut respira în Polonia aerul unei spiritualități recreate în fiecare zi, invizibilă, dar esențială pentru cultura și conștiința națională, efect nu doar al lecturii publicațiilor noastre de opoziție, ci rezultat al *ansamblului* acestor acțiuni multiple”¹⁷.

Vorbind despre acest ansamblu de acțiuni, echivalente cu un efort colectiv pentru ceea ce Václav Havel numea „viață în adevăr”, Michnik identifică și descrie fundamentele culturale ale rezistenței poloneze. Fără această întemeiere culturală, eroismul civic polonez n-ar fi fost posibil sau, cel puțin, n-ar fi avut verigura cunoscută. Această perspectivă venită din partea unui simbol pentru lupta deschisă pentru libertate și drepturi civice, se întâlnește cu perspectiva lui Noica, potrivit căreia calea esențială pentru salvarea națiunii și răspunsul cel mai potrivit față de agresiunea totalitară era trăirea culturii în mod autentic și misionarismul prin cititorii culturale. Dacă Noica nu a îndemnat la disidență și chiar a dezavuat acest tip de atitudine este pentru că o considera o irosire în „sublimul hărțuiei în clipă”¹⁸. Considerând că „gestul sublim” comportă riscul de a lăsa destinul cultural neîmplinit, Noica argumentează că atunci când „cultura apucă drumul eticului prin asemenea luări de atitudine”¹⁹, ea intră în minoratul culturii de estradă”²⁰. Considerând că „suntem într-o lume în care trebuie să faci în așa fel încât, păstrându-ți demnitatea, să nu trebuiască totuși să ajungi la propria invalidare”, Noica îndeamnă la protejarea „harului care te poartă dincolo de tine, într-o răspundere mai vastă” și descurajează irosirea lui „pentru chestiuni care până la urmă se pot dovedi secundare”²¹.

S-a considerat deseori că această perspectivă ilustrează o lipsă a dimensiunii etice la Noica. Considerăm că o astfel de interpretare este excesivă, deși parțial întemeiată, întrucât nu ține cont de contextul gândirii filozofului de la Păltiniș în ansamblul ei. Considerând

istoria și politica drept „simplă meteorologie”, iar pe cei care activează în ea drept „valeți” ai istoriei, Noica era, firește, nedrept și excesiv, dar perspectiva sa viza sublinierea cât mai tranșantă a faptului că, în viziunea sa, adevărata miză era pe tărâmul culturii și a spiritului. Cu alte cuvinte, avem de-a face aici cu o foarte tranșantă afirmare a preeminenței spiritualului față de politic. O astfel de perspectivă nu numai că nu exclude eticul, ci indică subordonarea actului cultural unui imperativ moral atât de înalt, respectiv salvarea națiunii, a ființei comunitare, încât acțiunile individuale, deși eroice și frumoase, care periclitează destinul cultural, adică singurul mod, în viziunea lui Noica, de a lupta pentru apărarea națiunii în esența sa, pot fi irosite.

În concluzie, aceste trei elemente de asemănare atitudinală și conceptuală între Michnik și Noica nu sunt, firește, de natură să anuleze numeroasele diferențe dintre cei doi intelectuali, dar pot reprezenta o schiță și un punct de plecare pentru o perspectivă comparativă a cărei miză este evidențierea complexității tipologiei rezistenței intelectualilor în totalitarism. Astfel, focalizarea demersurilor analitice mai mult pe identificarea podurilor conceptuale și a similarităților de context și de reacție la acesta, fără a ignora diferențele și incompatibilitățile, acolo unde ele există, poate că ar pune în lumină raporturi mai degrabă de complementaritate sau cel puțin de incomensurabilitate decât de antagonism, între diferitele ipostaze de supraviețuire, contestare, rezistență și subversiune în condiții de represiune politică.



¹ G. Liiceanu – *Jurnalul de la Păltiniș*, Ed. Humanitas, București, 1996, p. 13.

² *Idem*, pp. 11–12.

³ Katherine Verdery – *Compromis și rezistență. Cultura română sub Ceaușescu*, traducere de Mona Antohi și Sorin Antohi, Ed. Humanitas, București, 1994, p. 259.

⁴ Cf. *Idem*, pp. 250–253.

⁵ Vladimir Tismăneanu – „Gând întârziat despre Păltinișul magic”, în *Noaptea totalitară. Crepusculul ideologiilor radicale în secolul XX*, Ed. Athena, București, 1995, p. 48.

⁶ *Idem*, p. 45.

⁷ Cf. G. Liiceanu – *op. cit.*, pp. 244–246.

⁸ V. Tismăneanu – *op. cit.*, p. 49.

⁹ Alexandra Laignel-Lavastine – *Filozofie și naționalism. Paradoxul Noica*, traducere din franceză de Emanoil Marcu, Ed. Humanitas, București, 1998, p. 37.

¹⁰ *Idem*, p. 46.

¹¹ Vladimir Tismăneanu – *op. cit.*, p. 49.

¹² *Idem*.

¹³ Adam Michnik – *Scrisori din închisoare și alte eseuri*, traducere de Adriana Babeți și Mircea Mihăieș, Ed. Polirom, Iași, 1997, pp. 28–31.

¹⁴ *Idem*, p. 33.

¹⁵ *Idem*, p. 29.

¹⁶ *Idem*, p. 159.

¹⁷ *Idem*, p. 163.

¹⁸ G. Liiceanu, *op. cit.*, p. 245.

¹⁹ Referire la gestul curajos al lui Andrei Pleșu de a contesta deraierile protocroniste ale culturii oficiale.

²⁰ *Idem*, p. 246.

²¹ *Idem*, p. 247.