

## Despre vinovați și vinovății în procesul comunismului

*Robert D. Reisz*

Doctor în informatică, Profesor la Universitatea de Vest din  
Timișoara, cercetător la Institut für Hochschulforschung,  
Martin Luther-Universität, Halle Wittenberg

Intenția de a scrie acest articol s-a născut din reacția mass-media la problematica condamnării comunismului și la rezervele președintelui Băsescu care au dus la formarea și activitatea comisiei Tismăneanu<sup>1</sup>. Prea adesea problema vinovăției comunismului a fost redusă la cea de identificare a unor fapte. În special într-o serie de articole din ziarul Cotidianul, construcția unui rechizitoriu a fost înțeleasă ca o enumerare a crimelor și, în general, a încălcărilor drepturilor omului, care au avut loc în România anilor 1948 – 1989<sup>2</sup>.

Nu încerc în prezentul articol o tratare juridică a problematicii, ci doresc să mă apropiez de tema “procesul comunismului” prin prisma unei metodologii ce am putea-o numi, pe urmele lui Karl Popper, una a raționalismului simțului comun (Popper, 1963). Sunt de asemenea conștient că o discuție despre vinovați și vinovății nu poate avea loc fără prezența, cel puțin implicită, a unor premise morale. Îmi asum deci conștient, morala iudeo-creștina în forma actuală europeană modelată de ideologii democratice liberale. Desigur, nu e posibilă o referință la o codificare completă și actuală a acestei morale, multitudinea de texte scrise de susținători și critici precum și existența unui simț comun moral, sunt însă probabil suficiente pentru a putea forma un cadru utilizabil.

Nu încerc în acest text, în nici un fel să relativizez crimele comise în perioada menționată, nu consider însă principala problemă a unui proces al comunismului cea de identificare sau de analizare a faptelor, pe care le consider dincolo de orice dubiu, ci aceea de interpretare a sensului dat “vinovăției”.

Pornesc în acest demers de la premisa comunismului privit ca ideologie și accept punctul de vedere al lui Vladimir Tismăneanu, care consideră în mai multe scrieri sistemul politic comunist ca fiind, “înainte de toate, un sistem bazat pe primatul ideologiei”.

### 1. Poate fi o ideologie vinovată pentru crime?

Conform accepțiunii curente date de definiția lui Wallerstein (1995) o ideologie este un sistem de credințe și substitute de credințe care este menit, în

---

<sup>1</sup> Comisia pentru studierea comunismului, condusă de Vladimir Tismăneanu a fost creată de către președintele Traian Băsescu cu intenția de a produce un document care ar sprijini condamnarea publică a comunismului de către președintele României.

<sup>2</sup> seria de articole “Victime pentru Băsescu” vezi <http://www.cotidianul.ro/index.php?id=7374>

mod explicit, să orienteze acțiunea umană la nivel individual și social. Ideologiile sociale, care intenționează să orienteze acțiunea unei întregi societăți, sunt politice în măsura în care ele dau o accepțiune termenului de bună guvernare. O ideologie politică definește buna guvernare și, în mod implicit sau explicit chiar binele însuși. Acesta este contextul definitoriu în care pun deci întrebarea: poate o ideologie ucide?

Să eliminăm pentru început un răspuns facil. Crime comise în numele unei ideologii nu trebuie să fie în mod necesar imputabile respectivei ideologii. O valoare de contraexemplu pentru această aserțiune o are desigur rememorarea multitudinii de crime comise în numele unor religii. Crimele cruciadelor sau ale inchiziției au fost comise în numele creștinismului, însă ar fi greu de acceptat învinovățirea creștinismului pentru acele crime.

O a doua abordare facilă s-ar putea construi astfel: dacă crimele și încălcările drepturilor omului se ridică prin frecvența și prin statutul sistemic al autorilor la nivelul conducerii societății, poate fi considerat vinovat sistemul politic în sine și nu doar reprezentanții săi? Mai departe, atunci când un sistem politic se dovedește a fi cadrul unor încălcări repetate ale drepturilor omului prin însăși structuri ale statului, poate fi considerată culpabilă ideologia politică pe care se bazează respectivul sistem politic? Astfel de întrebări ridică imediat o problemă legată de definirea drepturilor în cauză. Astfel, dacă o ideologie redefinesc morală anulând un drept, încălcarea acestuia nu poate fi blamată decât de pe poziția unei alte ideologii. Totuși, în cazul de față soluția acestei dileme e relativ facilă, România, alături de aproape toate statele blocului socialist semnând Declarația Universală a Drepturilor Omului încă din 1949. Mai mult, nu intenționez să analizez în amanunt acest tip de abordare, pur și simplu pentru că nici una din societățile est-europene postbelice în cauză nu a fost comunistă, nici măcar declarativ, și cu atât mai puțin prin conformitate cu constructul ideologic marxist. Desigur, însă, sistemele politice în cauză au fost create și conduse de partide, care, în mare măsură, se considerau comuniste sau considerau că implementează o politică cu intenția finală de a instaura comunismul. În articolul de față nu doresc însă studierea vinovăției unor persoane sau grupuri de persoane, deci nici a unor partide, ci aceea a comunismului ca ideologie.

Consider totuși că o ideologie poate fi vinovată de crimă. O ideologie poate propăvădui în mod direct lipsirea de dreptul la existență a unor oameni. O serie de ideologii inspirate de considerente eugenice a făcut aceasta. Nazismul a fost cel care a pus în practică poate în modul cel mai cuprinzător asemenea strategii de "înbunătățire a parcului uman" (Sloterdijk, 1999). Negarea dreptului la existență a unor persoane a apărut însă în mod explicit în multe constructe ideologice politice începând deja cu atât de influenta descriere a Spartei lui Lycurg făcută de Plutarh și chiar cu Republica lui Platon. Fie că era vorba despre handicapați, homosexuali sau grupuri rasiale, etnice sau religioase precum evreii, țiganii sau tutsii, eliminarea fizică a unor persoane spre binele celorlalți a făcut parte integrantă din multe modele politice. În asemenea cazuri putem liniștit considera ideologia în sine vinovată pentru crimele efectuate cu

justificare ideologică, însă în toate aceste cazuri vinovăția ideologiei există numai față de un for extern, o altă ideologie, o altă morală.

Totuși, în nici care dintre scrierile de bază ale comunismului nu apar soluții de tip eugenic pentru a ajunge la dorita societate perfectă. Ar putea însă tocmai intenția construirii societății perfecte să fie o problemă? De notat însă faptul că în măsura în care ideologia comunistă ar fi vinovată de crime ea ar putea fi vinovată chiar față de propria morală.

Să consemnăm pentru moment faptul ca unele ideologiile pot fi vinovate de crimă față de alte ideologii în măsura în care ele susțin explicit necesitatea unor crime pentru realizarea unui “bine” comun, public sau superior. Aceasta ar fi echivalentul la nivelul ideologiilor a unei crime cu premeditare, dacă îmi e permisă această metaforă pseudo-juridică. Întrebarea care se pune deci, este, în ce măsură o ideologie poate fi vinovată de crime fără premeditare, recunoscând faptul că o ideologie, prin intenția ei de a orienta activitatea umană, implică prin definiție premeditare. Și de asemenea, dacă poate o ideologie fi vinovată față de ea însăși, adică vinovată de încălcarea unor drepturi pe care le accepta, cum era cazul drepturilor omului în societățile est-europene postbelice.

Ca definitorie pentru o buna guvernare și pentru un bine public sau comun, o ideologie politică este o construcție morală. Mai mult, citându-l pe Durkheim putem spune că “orice societate este o ordine morală”. Iar ideologia ce stă la baza unei societăți este chiar eșafodajul moral al acelei societati. Prin efectele ei, o dată ajunsă să fie pusă în fapt, o ideologie politică definește tocmai ordinea morală, favorizează anumite comportamente, cele definite ca fiind bune, și reduce probabilitatea sau chiar împiedică practica altora. Ideologia duce la o prevalență a unor tipuri comportamentale prin valorile pe care le promovează, prin teleologia propusă precum și prin însăși modul în care anumite fapte sociale sunt supuse controlului. Ideologiile politice puse în practică au ajuns să controleze comportamentele sociale atât prin faptul că au dus la răspândirea unor credințe și valori cât și prin (re)definirea unor acceptabilități sociale. Astfel chiar comportamente care înainte de punerea în practica politică a unei ideologii ar fi fost inacceptabile pot deveni, prin redefinirea binelui, dezirabile. Această redefinire poate duce la dezincriminarea unor acțiuni ca urmare a ideologiei politice. Pe de altă parte, morala comună nu se schimbă atât de ușor ca și ideologia oficială. Latența vechii morale ca și revenirea la un sistem politic similar celui anterior pot incrimina fapte care au fost definite ca acceptabile sau dezirabile de către “noua morală”. Astfel, coexistența a două sisteme morale e posibilă. Pe de o parte, remanența vechii morale la nivelul simțului moral comun duce la perceperea unor acțiuni ale noii morale ca fiind imorale sau chiar criminale. Pe de altă parte, după schimbări de regim, crime comise în perioada precedentului regim pot fi puse în seama fostei “noi” ideologii în măsura în care ideologia a fost determinanta pentru neconsiderarea acestora ca fiind crime. Evident aceasta este cu atât mai clar cu cât redefinirea morală pe care o practică unele ideologii rămâne pentru multă vreme superficială, neputând atinge în ansamblu morala comună, foarte rezistentă la schimbare.

Într-un discurs din 1921, citat de Tismăneanu, Lenin spune clar că moralitatea comunistă diferă de “moralitatea popilor” și “criteriul Binelui este

servirea revoluției” (Tismăneanu, 2005). În discurs Lenin combate tocmai morala “retrogradă” remanentă.

Deci, o ideologie poate ucide atunci când propavadiuiește explicit crima sau când definește binele în așa fel încât o crimă să devină acceptabilă. În aceste cazuri ideologia e vinovată de crime din punctul de vedere al unei alte ideologii.

Mergând însă un pas mai departe pe calea criptării vinovăției unei ideologii, mă întreb dacă poate aceasta fi partașă la crimă și atunci când produce un cadru în care crimele sunt inevitabile?

În această formă întrebarea nu poate fi decât afirmată. Ramâne însă deschis în ce măsură inevitabilitatea crimei poate fi susținută și legată de cadrul politic, subiect la care voi reveni pe parcursul demersului de față. Dacă o astfel de situație ar fi însă posibilă, ideologia ar putea deveni vinovată chiar pentru crime pe care nu le justifică explicit ideologic și în consecință chiar pentru crime care contravin propriilor teorii, adică chiar față de ea însăși.

Oricum, concluzia de etapă este: principial o ideologie poate fi vinovată de crime. Față de cine, față de ce context moral, însă? Ei bine, am identificat mai sus trei variante de răspuns pentru această dilemă, variante care pot fi specificate într-o relație temporală față de ideologia în cauză. Pe de o parte, o ideologie poate fi vinovată față de morala (sau ideologia) anterioară pe care a redefinit-o, și care supraviețuiește încă în simțul moral comun. În al doilea rând, o ideologie poate fi judecată chiar față de propria ei morală. În fine, ideologiile ajung să fie inevitabil judecate de alte ideologii ce le urmează istoricește.

## 2. Alți posibili vinovați.

Evident, însă, o ideologie poate purta doar o vinovăție indirectă. Ideologia nu poate fi ca atare singură vinovată de crima. Să urmarim puțin mai de aproape ceilalți partași la crimele perioadei postbelice din statele socialismului real.

### a) Vinovați direcți

Consider că nu este lipsită de scop enunțarea în acest moment a unui truism. Nu este posibilă o crimă fără de făptuitor. Desigur, acesta poate avea diverse circumstanțe atenuante însă fără acțiunea măcar a unui om, crima nu ar fi putut avea loc. Chiar și dincolo de mâna care a lovit, persoanele implicate în crimă pot fi vinovate prin acțiuni individuale care nu au surse direct ideologice. Cauzele extra-ideologice pentru crimele efectuate în numele unor ideologii nu trebuie nicidecum neglijate. Merită menționată aici recentă carte a lui Goetz Aly (2005) care a tematizat motivațiile economice ale persecuțiilor împotriva evreilor din perioada celui de-al treilea Reich, și mai mult, importante motivații economice ale acceptării de către populația germană a acestor crime și chiar ale participării la ele.

Motivația mânei criminale poate fi sau nu conectată la substratul ideologic. Motive multiple pot fi prezente, de la cele economice la diverse forme de impuls pasional. Dan Stone incerca într-un articol din 2003 să atenueze mitul criminalului birocrat enunțând pe baza unor mărturii ale participanților ipoteza unor elemente carnavalești, de suspendare temporară a ordinii morale

prezente, chiar de “beție a sângelui” în practica genocidului (Stone, 2004). Trebuie amintită aici o valoroasă și deosebit de bogată memorialistică de penitenciar care prezintă în mod repetitiv imaginea unor gardieni criminali, sadici. Fie că aceasta este rezultatul vreunui sistem de selecție sau a unui comportament adecvat unui rol asumat, revine ipoteza pasionalității crimei chiar și în contextul birocratizat al penitenciarului sau al lagărului.

Orice crimă are loc într-un context favorizator. Cel mai adesea criminalul nu este esențialmente amoral, ci acționează într-un cadru în care organul său moral este pus între paranteze. Voi reveni însă la caracterul favorizant al contextului și la rolul esențial jucat de către instituții totale.

### **b) Vinovați moral**

Când Hannah Arendt descrie persoana lui Adolf Eichmann (Arendt, 1963) ceea ce frapază este și o formă de mândrie a muncii bine facute. Eichmann se vede ca executant al unor acțiuni punctuale precum, de exemplu organizarea unor transporturi feroviare, și insistă asupra strădaniei lui de organizator eficient. Acțiunile lui nu sunt supuse nici unei interogații morale pentru că justetea lor este dată de înglobarea într-un plan superior. Folosind o metaforă a lui Bourdieu, omul legat precum o roată dințată în angrenajul sistemului nu are cum interoga moralitatea acestuia. Habitusul lui se materializează în acțiuni cu grade de libertate puține. Și totuși, aparenta lipsă a interogației morale la Eichmann nu poate fi explicată fără a recurge la încrederea pe care acesta o are în ideologia nazistă și sistemul politic pe care aceasta l-a creat.

Dincolo de mâna criminală făptuitoare se ridică, deci, un întreg eșafodaj ierarhic de birouați ai crimei care se văd eliberați de interogații morale. Ei au arareori contact cu victimele, și deși făptuitorii direcți îi văd de obicei ca și vinovați morali ai crimelor lor, birouații transferă în cazul unei responsabilizări la rândul lor vinovația mereu mai sus pe scara ierarhiei sistemului totalitar. Astfel ei consideră cel mai adesea că responsabilitatea morală este concentrată în persoana dictatorului sau a unui grup mic de persoane, a unei junte. Statul totalitar complet ierarhic și sistemul lui de responsabilizare limitată duce deci legic la vinovația morală a unei singure persoane sau a unui număr foarte mic de persoane.

Prin consecință logică, dacă ideologia politică a statului totalitar ar putea fi privită ca aflată simbolic deasupra dictatorului, aceasta ar trebui să atragă în același mod vinovația morală. Totuși, aceasta nu s-a întâmplat în România, unde de altfel politicile dictaturii nu au fost percepute ca fiind subordonate ideologiei comuniste, ci mai degrabă unui bun plac dictatorial.

### **3. Regimul totalitar și transferul responsabilității morale individuale.**

Cred că doua experimente clasice de psihologie socială sunt esențial de menționat în acest context. În 1971, Zimbardo organizează la universitatea Stanford un mediu penitenciar experimental în care studenți voluntari sunt în mod aleator distribuiți în roluri de gardian și deținut. Experimentul trebuie în

cele din urmă abandonat înainte de termen, relațiile din penitenciar ajungând la un nivel la care pericolele fizice pentru pseudo-deținuți nu mai erau neglijabile (Zimbardo, 1972). Un alt experiment din aceiași ani pune în evidență transferul de responsabilitate morală care are loc într-un cadru complet controlat (Milgram, 1974). Cadrul experimental presupune o persoană care trebuie să memoreze răspunsuri la întrebări și este pedepsit pentru greșeli prin șocuri electrice de intensitate crescândă. Atribuirea rolurilor de educat și educator se face printr-o falsă tragere la sorți. În experiment persoana care “învață” este de fapt un actor care joacă reacțiile la șocuri electrice, iar subiectul experimentului este cel care la indicația experimentatorului le administrează. Subiectul experimentului nu este conștient de acestea, el știind că participă la un experiment legat de efectul stresului asupra învățării. El este de asemenea convins de realitatea șocurilor electrice pe care le administrează. Aparatul folosit pentru experiment are chiar atenționări vizuale legate de pericolozitatea trecerii dincolo de anumite valori. O mare parte (65%) dintre subiecți au crescut la indicația experimentatorului intensitatea șocurilor până la valoarea maximă, valoare înscrisă pe aparat ca fiind periculoasă pentru viața “elevului”, chiar după ce acesta protesta, implora, țipa și, în fine, leșina. Subiecții nu au resimțit vreo responsabilitate morală în condițiile în care nu au luat personal decizia acțiunilor lor și au avut încredere în persoana și statusul experimentatorului. O carte din 1978, bazată printre altele și pe experimentul lui Milgram, întreba în titlu “Suntem cu toții nazisti?” (Askenasy, 1978).

Subiectul obedienței a fost studiat pe larg în anii postbelici, o serie de cercetări clarificând amănunte care pot împiedica sau susține acest tip de transfer de responsabilitate morală. Fără a intra în alte amănunte, aceste experimente pot fi interpretate conjugat ca susținând teza conform căreia preluarea unor roluri bine definite și punerea într-o situație de obediență, de preferință având o persoană de autoritate legitimă ca purtător al transferului de responsabilitate, duce la situații în care cadrul moral tradițional este ignorat cu ușurință.

Acest transfer al responsabilității morale pare a fi inerent instituțiilor totale (Goffmann, 1961). Înțelegem aici printr-o instituție totală, un grup sau o organizație care are un control aproape total și continuu asupra individului și intenționează să ștergă efectele socializării prealabile a individului impunându-i un nou set de norme, valori și credințe. Majoritatea crimelor care ar face obiectul unui proces al comunismului au avut loc în instituții totale: în penitenciare, lagăre de muncă sau concentrare, chiar în unități militare, spitale psihiatrice sau orfelinate. Resocializarea care face propriu-zis parte din elementele definitorii ale unei instituții totale definește adesea acțiuni condamnabile în afara instituției totale ca fiind acceptabile sau chiar dezirabile în interiorul acesteia. De menționat ar fi, de exemplu, ambiguitatea armatei față de porunca “să nu uciți”.

Regimul totalitar este tocmai încercarea transformării unui întreg stat într-o instituție totală. Controlul aproape total și continuu al întregii populații este în fapt chiar esența conducerii societății într-un stat totalitar. Iar forma de resocializare pe care statele ideologice ale secolului 20 au proclamat-o a fost

crearea omului nou. Iar aceasta resocializare a fost proiectată atât în cazul omului nou al nazismului cât și al celui al comunismului pe o morală nouă, revoluționară.

În esență, demersul de până acum susține teza cum că statul totalitar crează un cadru care favorizează crime prin deresponsabilizarea morală a potențialilor făptași și atribuirea unor roluri sociale similare celor din instituții totale. Mai mult, am susținut că prin redefinirea moralei o ideologie poate contribui și ea la acest cadru favorizant. Este acest cadru suficient pentru a face crimele inevitabile? Și poate duce chiar la crime față de ideologia dominantă a sistemului politic.

Sunt de parere că răspunsul la această întrebare ține tocmai de mesianismul revoluționar al comunismului.

#### **4. Ar fi putut ideologia comunistă să producă o societate care să nu fie totalitară?**

Teoria marxistă a comunismului se construiește ca rezultat al filosofiei marxiste a istoriei. Comunismul rezultă ca o “consecință logică” a decursului istoriei universale în tensiunea dintre relațiile de producție și proprietatea asupra mijloacelor de producție. Eschatologia comunistă se prezintă în fapt, așa cum au realizat mulți gânditori, ca un creștinism transpus (Russel, 1945/2005; Bell, 1965; Hayek, 1988). Comunismul este paradisul (terestru, de această dată), clasa muncitoare și partidul comunist au un rol mesianic. Un pas esențial care diferențiază utopia comunistă de alte constructe similare se face în momentul în care în Manifestul Partidului Comunist se face apelul la acțiune pentru a realiza societatea perfectă. Lui Marx nu îi cade prea greu să împace chemarea la activism cu legitatea realizării revoluției sociale și a comunismului. La politicienii comuniști ai secolului 20 însă activismul obturează aproape cu totul teoria dezvoltării naturale, istorice în calea spre comunism. Ideologia devine de la Lenin una esențialmente revoluționară și conceptul luptei de clasă primește conotații fizice concrete. În mitologiile partidelor comuniste conceptul de revoluție devine central și chiar se proiectează în trecut. Astfel apare la PCR ciudata combinație a “tradiției revoluționare a națiunii”, seria istorică a relațiilor de producție fiind înlocuită de o serie de revoluții, de la Bobâlna până la 23 august 1944. Lupta de clasă trebuia înțeleasă și identificată în toate aceste revoluții. Teoria economicistă a lui Marx a relațiilor de producție succesive se transformă într-o teorie a revoluțiilor succesive. Caracterul științific al raționamentelor lui Marx este complet obturat și lupta de clasă permanentă impune societății o logică a războiului. Societatea nu mai este, economicist, văzută ca o multitudine de relații de schimb, ci ca una de relații de putere.

Toate acestea au avut ca rezultat faptul că ideologia comunistă, ceașistă și nu numai, a devenit din ce în ce mai rigidă, o culegere de certitudini.

Rigidizarea ideologiei comuniste poate fi urmărită încă din textele lui Lenin. Interesante în contextul ideologiei ca sistem moral, sunt în special unele fragmente din “Ce e de făcut?”. Lenin dezvoltă aici un discurs în care susține inexistența unei căi de mijloc, a unei “a treia căi” între “ideologia burgheza” și cea comunistă și concludă faptul că “să te îndepărtezi până și în cea mai mică

măsură de la ideologia comunistă nu face decât să întărească ideologia burgheză” (Lenin, 1961). De aici Daniel Bell deduce faptul că ideologia leninistă este un “sistem de credințe total” (Bell, 1965).

Aparent, acesta putea să nu fi fost cazul în toate țările și pe întinsul întregii perioade. În special după critica stalinismului făcută de Hrușciiov s-ar putea deduce faptul că excesele staliniste și rigiditatea morală nu sunt necesarmente legate de ideologia comunistă.

Spre mijlocul anilor 60, grupuri din interiorul partidelor comuniste din aproape toate țările est-europene au inițiat reforme sau măcar dezbateri privind reforme într-o direcție așa-zis tehnocratică care ascundea de fapt acceptarea de către partid a unei diferențieri a veniturilor cu scopul de a recompensa diferențiat munca (Reisz/Stock, 2006)<sup>1</sup>. Tehnocrații au inițial mai mult sau mai puțin succes și comunismul pare a accepta în prima fază inovația ideologică, după primăvara de Praga apare din ce în ce mai clar însă că reforma tehnocrată poate duce la pierderea însăși a bazei ideologice comuniste. Comuniștii anti-reformiști câștigă astfel pe moment bătălia și sistemul se rigidizează. Sistemul politic propus de partidele comuniste est-europene pare a se dovedi așadar nereformabil și rigiditatea morală leninistă se reinstituie. Reformarea ducea la însăși distrugerea sistemului. Nu are prea mare importanță dacă sistemul era cu adevărat nereformabil, pentru logica articolului de față este suficient faptul că revenirea comunismului de tip stalinist a putut fi justificată de acest potențial sau presupus pericol al devianței de dreapta. Bell găsește că acesta e momentul în care ideologia comunistă aduce în prim plan, dincolo de credința în dogmele comunismului (materialismul dialectic și istoric, socialismul științific, etc.), credința în Partid ca organ infailibil (Bell, 1965).

Considerațiile de mai sus creionează un sistem bazat pe certitudini în care orice abatere de la dogmă ridică spectrul distrugerii însăși a sistemului. Ca atare “deviaționistul” este blamat mai tare decât adversarul ideologic declarat. Ideologia care garantează fericirea viitoare nu permite interpretări individuale pentru că acestea pun sub semnul întrebării însăși atingerea acestei fericiri, “mântuirea” colectivă. Ideologia (re)devine astfel totalitară. Ea impune un control total al posibilelor devianțe.

Dar aceasta nu este totul, sistemul politic comunist se bazează pe o economie de comandă. Marx identifică principalul obstacol în calea fericirii ca fiind alienarea clasei muncitoare față de mijloacele de producție. Soluția pe care o propune este eliminarea completă a proprietății private asupra acestora. Economia ce rezultă dintr-un astfel de sistem nu mai are ca motor piața liberă, adică maximizarea profiturilor proprietarilor mijloacelor de producție. O planificare completă a economiei înlocuiește piața în toate țările care doresc să implementeze comunismul. Planificarea centralizată trebuie bineînțeles dublată de un control centralizat al implementării planurilor. Conducerea economiei nu se mai bazează pe un mecanism al utilității actorilor individuali din economie ci pe un sistem directiv. În acest sistem orice inițiative individuale sunt periculoase

---

<sup>1</sup> În România, Alexandru Bârlădeanu a condus un mic grup reformist care a pregătit un document programatic care însă nici măcar nu a fost pus în discuție (Tismaneanu, 2003).



pentru echilibrul riguros calculat. Astfel, economia ajunge și ea, ca și ideologia, să fie un sistem total.

În teoria economiei politice comuniste, așa cum a fost constituită ideologic și pusă în practică, profitul este un concept conotat exclusiv negativ. Întreprinderile comuniste nu au ca scop realizarea de profit. Urmărind în ansamblu societățile est-europene se pare ca scopul întreprinderilor era mai degrabă asigurarea ocupării totale a forței de muncă, sau altfel spus asigurarea dreptului la muncă. Ocuparea completă a forței de muncă într-un sistem, măcar teoretic, complet controlat este ea însăși o înregimentare într-un sistem total.

Societatea construită de partidele comuniste este deci totalitară ideologic și implică un control total al economiei și chiar o tentativă de control total al vieții private.

Ar fi fost deci posibilă o societate construită pe ideologia comunista care să nu fi fost totalitară? Deși argumentele de mai sus conduc toate la un răspuns negativ, nu am răspuns încă la această întrebare pe deplin satisfăcător. Întrebarea în sine este însă crucială. Dacă o societate deschisă condusă de ideologia comunistă ar fi posibilă, vinovată de crime nu ar fi ideologia comunistă ci modul în care aceasta a fost implementată. Un discurs de acest tip a avut o mare răspândire în România anilor 90 și probabil ar găsi și acum mulți adepți. În esență el se formulează astfel: “comunismul e bun, dar a fost pus în practică în mod greșit”.

Să ne imaginăm deci o societate comunistă deschisă. Conceptul Bergsonian de societate deschisă, simplificat de Popper, este de fapt o societate în care indivizii iau decizii, spre deosebire de societatea închisă complet guvernată de legi (naturale, tribale, sociale). În acest context, la Popper, conceptul de bună guvernare a societății se bazează pe ipoteza imposibilității oricărui individ de a avea o cunoaștere completă a societății. El deduce de aici în mod convingător imposibilitatea unei guvernări perfecte și definește în consecință o guvernare deschisă ca fiind una care poate fi schimbată fără a recurge la forță (Popper, 1945/2005). O guvernare comunistă presupune însă, cum am văzut, tocmai completa cunoaștere a societății, iar adoptarea teleologiei comuniste presupune în arii largi ale societății atât eliminarea nevoii de decizie individuală cât și inadecvarea unor astfel de decizii față de planul supraordonat. Ca atare societatea condusă pentru a ajunge la comunism nu poate fi deschisă pe de o parte, pentru că însăși premisele ei sunt contrare premiselor societății deschise, pe de altă parte pentru că deciziile individuale ar periclita planul general. Eliminarea programatică a deciziei individuale duce însă și la eliminarea interogației morale la nivelul individului.

În fine, consider că putem în urma construcției logice de până aici să conchidem că ideologia comunistă a dat naștere la societăți totalitare într-un mod neîntâmplător. Eliminarea responsabilității morale individuale, atât de tipică unor astfel de societăți, a avut loc prin intenția unei complete ierarhizări funcționale a societății și prin construcția teleologică asumată. Acestea au fost susținute de abolirea statului de drept și au deschis calea încălcărilor brutale ale drepturilor omului. Diferența față de ideologia nazistă este evidentă însă. Spre

deosebire de aceasta, ideologia comunistă nu a proclamat încălcări ale dreptului la existență a unor oameni. Ideologia comunistă a anulat dreptul la existență a unor roluri sociale. Anume a acelora de proprietar de mijloace de producție. Aceasta nu ar fi trebuit să ducă neapărat la încălcarea dreptului de viață a persoanelor fizice purtătoare a acestor roluri, drept de viață garantat de altfel și de morala comunistă. Doar reducția lor funcțională prezentă în relațiile de producție ar fi trebuit să dispară. Spre exemplu, când a fost abolită sclavia în Țările Române la mijlocul secolului al 19lea, a dispărut un rol social, acela al stăpânului de sclavi, dar asta nu a dus la alte atingeri ale drepturilor respectivelor persoane. Nu a fost însă așa în cazul comunismului.

Încalcări ale dreptului la viață a celor ce nu conveneau noilor relații de putere au rezultat în mod necesar din încercarea de punere în practică a ideii comuniste. Vinovații direcți ai crimelor au fost sustinuți în demersul lor de o exonerare a responsabilității individuale. Supunerea atât față de o autoritate formală a sistemului birocratic atâtea-cuprinzător cât și față de țelul suprem al unei “epoci de aur” a făcut în toate sistemele totalitare ideologice ca responsabilitatea morală individuală să nu fie problematizată. Ca în experimentele descrise în text, al lui Zimbardo și Milgram preluarea unor roluri și obediența pot duce la un transfer de responsabilitate morală care crează oportunitatea unor acte de o brutalitate greu imaginabilă. Acte criminale tipice pentru instituții totale precum armata, sau penitenciarele au avut un mediu propice pentru a se extinde în totalitarismul comunist la nivelul întregii societăți. Astfel de fapte au fost adesea incriminate chiar în contextul moral al comunismului fiind definite în general ca “excese”. Nici o clipa însă nu a fost considerată inerență lor în sistemul totalitar fără de care crearea unei viitoare societăți comuniste nu putea fi pusă în practică. Faptul că crimele, chiar cele față de propria definiție morală a comunismului, au avut loc în diverse măsuri în diverse societăți și nicăieri în mod atâtea-cuprinzător se datorează în mare măsură imposibilității inerente unei planificări sociale complete, adică imposibilității unui sistem total perfect și nu lipsei de intenție a ideologiei comuniste.

## Bibliografie

- Aly, Goetz (2005): *Hitlers Volksstaat. Raub, Rassenkrieg und nationaler Sozialismus* (Statul popular al lui Hitler. Jaf, război rasial și național-socialism), Fischer Verlag, Frankfurt. 444 pg.
- Arendt, Hanna (1963) *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*. Faber & Faber, London.
- Askenazy, Hans (1978) *Are we all Nazis?* Lyle Stuart Inc.,
- Bell, Daniel (1965) *Ideology and Soviet Politics*, Slavik Reviewi, Vol. 24, Nr. 4 / 1965 pp.591-603.
- Goffmann, Erving (1961) *Asylums: Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates*. New York, Doubleday.
- von Hayek, Friedrich (1988) *The Fatal Conceit: The Errors of Socialism*, University of Chicago Press.
- Lenin, Vladimir Ilich (1961) *Ce-i de făcut?* în: Opere complete, vol.6 Editura politică, București.

- Milgram, Stanley (1974) *Obedience to Authority; An Experimental View*. HarperCollins.
- Popper, Karl R. (1963) *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*, Routledge, London.
- Popper, Karl R. (1945/2005) *Societatea deschisă și dușmanii ei*, Humanitas, Bucuresti.
- Reisz, Robert / Stock, Manfred (2006) *Zwischen Expansion und Kontraktion. Zur Inklusion ins Hochschulsystem in Osteuropa 1950 – 2000*, Berliner Journal für Soziologie, No. 1 / 2006, p.77-93.
- Russell, Bertrand (1945/2005) *Istoria filosofiei occidentale*, Humanitas, Bucuresti.
- Sloterdijk, Peter (1999) *Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus*. Suhrkamp.
- Stone, Dan (2004) *Genocide as Transgression*, European Journal of Social Theory, 7, 1 / 2004.
- Tismaneanu, Vladimir (2003) *Stalinism for all seasons*, University of California Press.
- Tismaneanu, Vladimir (2005) *Mărire și decăderea religiilor seculare*, Conferință Microsoft publicată în Orizont nr. 9 / 2005, Timisoara.
- Wallerstein, Immanuel (1995) *After Liberalism*. New York: New Press.
- Zimbardo, Philip G. (1972) *Stanford prison experiment: A simulation study of the psychology of imprisonment*, Philip G. Zimbardo, Inc