

**UNIVERSITATEA „BABEȘ-BOLYAI”
CLUJ-NAPOCA
FACULTATEA DE ISTORIE ȘI FILOSOFIE
ȘCOALA DOCTORALĂ DE FILOSOFIE**

HANNAH ARENDT, GÂNDIRE ȘI ACȚIUNE POLITICĂ

REZUMATUL TEZEI DE DOCTRAT

Conducător de doctorat:

PROF. UNIV. DR. VASILE MUSCĂ

Studentă-doctorandă:

DANIELA GEONEA PÂRVULESCU

2021

Introducere

Hannah Arendt este singura autoare care, în cea de-a doua jumătate a secolului al XX-lea, a transformat acțiunea politică în cheia de boltă a reflecției sale politice. Fără să fi generat, în sensul clasic al termenului, o școală de gândire, Arendt a inspirat un mare număr de gânditori politici contemporani. Analizele sale privind totalitarismul constituie nucleul întregii opere iar evenimentele secolului al XX-lea au determinat-o să revină asupra propriilor reflecții și să gliseze din planul gândirii filosofice spre reflecția asupra politicii. Pornind de la teorii clasice, atât antice cât și moderne, privind natura și funcțiile politicii și politicului, Hannah Arendt a dezvoltat o concepție aparent contradictorie (care părea să transgreseze categoriile obișnuite ale sociologiei și științelor politice contemporane ei) dar, în fapt, cât se poate de coerentă în privința acțiunii politice.

Trei sunt direcțiile de reflecție, în mare măsură efecte ale propriilor deveniri biografice, care marchează o întreprindere intelectuală de o jumătate de secol: 1. problema evreiască, care va influența fundamental analiza totalitarismului și în particular a rolului antisemitismului în evoluția acestei mișcări politice pe cât de criminale, pe atât de originală; 2. relația strânsă și formarea sa în cultura germană și întâlnirile formatoare cu Husserl, Heidegger și Jaspers, care o vor conduce spre înțelegerea istoricismului în contextul mai larg al crizei modernității și a relației acesteia cu totalitarismul; 3. experiența americană care o va ajuta pe Hannah Arendt să își formuleze propriile idei în privința rolului determinat al libertății în raport cu problemele sociale în împlinirea proceselor revoluționare dar și să privească democrația- atât liberal-parlamentară, cât, mai ales, participativă- într-o lumină pozitivă.

În privința controverselor generate de opera lui Arendt, anul 2021 este un special: se împlinesc șapte decenii de la apariția *Originilor totalitarismului* în jurul căreia se va produce deja o controversă foarte fertilă din punct de vedere intelectual și șaiszeci de ani de la procesul Eichmann, a cărui reflecție de către Arendt în celebra carte, *Eichmann la Ierusalim*, va genera cea mai importată polemică din jurul operei sale. Ori, încă și astăzi tumultul suscitât de aceste polemici este indisolubil legat de destinul teoretic al operei sale.

În cercetarea care a face obiectul acestei lucrări am încercat să deslușesc influența reflecției arendtiene privind Istoria asupra teoriei sale privind acțiunea politică. În plus, cred ca se poate asuma că reflecția Hannah-ei Arendt rămâne unul din cele mai pertinente instrumente teoretice pentru analiza societăților post-totalitare. Metoda folosită pentru a clarifica principala întrebare a acestei cercetări, „Cum eliberează gândirea acțiunea politică în Istorie la Hannah Arendt?” va fi în egală măsură fondată atât pe analiza contextuală a operei sale cât și a fundamentării sale teoretice. Am acordat un loc special acelor texte, uneori traduse *in extenso*, care nu au făcut încă obiectul unei examinări amănunțite, pentru că au intrat recent în atenția cercetătorilor. Este cazul *Libertății de a fi liber*¹ (*La liberté d'être*

¹ Textul a fost descoperit în 2017 de Jerome Kohn, care conduce Centrul Hannah Arendt de la New York, în fondul Arendt de la Biblioteca Congresului de la Washington și a fost mai întâi publicat *American New England Review*, apoi

libre) tipărită pentru prima dată în 2017, a unor texte din *A gândi liber (Penser librement)* sau *Karl Marx* apărute în 2021 precum și abordarea detaliată a problematicii arendtiane privind sensului politicii (*La politique a-t-elle encore un sens ?*). De asemenea, sunt explorate aspecte mai puțin analizate ale gândirii arendtiane din *Eseuri despre înțelegere (Essays in Understanding)* în corelație cu filosofia politică a lui Leo Strauss.

Am urmărit să reflectez influența gândirii arendtiane în Franța, reliefând sensul criticilor pe care lucrările sale le-au generat: de la Raymond Aron și recenziile acestuia asupra *Originilor totalitarismului* din 1953, până în zile noastre. Pentru că Franța nu a fost, pentru Arendt, doar o țară care i-a oferit refugiu temporar (1933-1941), ci și un obiect de cercetare și un reper. Recursul său repetat la Montesquieu și Tocqueville, doi gânditori care nu s-au încadrat în vreo școală rigidă de gândire, este o mărturisire în egală măsură teoretică și personală. În analiza întreprinsă am acordat un rol central textelor revelatoare dar și criticilor care au culminat, în Franța, cu ofensiva declanșată de Emmanuel Faye care, punând-o pe Arendt în trena lui Heidegger încercă să demonstreze caracterul ideologic reacționar al operei sale.

Viziunea arendtiană asupra acțiunii politice poate fi înțeleasă doar în măsura în care sunt elucidate întâi interpretările originale privind concepte folosite uzual pentru a explica viața politică. Acesta este și cazul relației dintre acțiunea politică și istorie, dintre politică și acțiune politică. La finalul primei ediții a *Originilor totalitarismului* Arendt explică într-o manieră concludentă sensul reflecției sale: „... fiecare sfârșit de istorie cuprinde în mod necesar și un nou început; începutul acesta este singura promisiune, singurul «mesaj» pe care îl poate aduce vreodată un sfârșit. Începutul, înainte de a deveni un eveniment istoric, este capacitatea supremă a omului; din punct de vedere politic el este identic cu libertatea omului”².

Datorită spiritului polemic și a caracterului sincer și natural al scrierilor și declarațiilor sale publice, Hannah Arendt a fost nu doar unul din cei mai remarcabili gânditori politici ai secolului trecut, dar și unul din cei mai controversați. Aceasta s-a datorat poate și faptului că Hannah Arendt a ales să scrie nu doar pentru un public specializat, ci pentru publicul larg, fără a face concesii în privința subtilității raționamentului și bogatei informații filosofice. De aceea, Arendt a fost, probabil, gânditorul politic care a adus filosofia politică cel mai aproape de nevoile publicului obișnuit.

Banalitatea răului, cel mai celebru concept al Hannah-ei Arendt, este un bun exemplu privind capcanele în care poate cădea publicul în fața reflecției sale asupra acțiunii politice și consecințelor acesteia. Așa cum avertizează Elisabeth Young-Bruehl, o biografă de referință a gânditoarei Hannah Arendt, așezată în subtitlul cărții sale, *Eichmann-ului ei în Ierusalim: un raport asupra banalității răului*, expresia este plină de sugestii și avertismente, dar fără interpretare nu înseamnă nimic.”³ Formula este atât de simplă și de grăitoare încât pare evidentă de la sine. Dar, așa cum se întâmplă de

în volumul de texte inedite din 2018 *Thinking Without a Banister, Essays in Understanding, 1953-1975*, publicat de Schocken Books în 2018. Ediția pe care o voi folosi este cea franceză din 2019.

² Hannah Arendt, *Originile totalitarismului*, București, Humanitas, 1994, p 620

³ Elisabeth Young-Bruehl, *Why Arendt Matters*, Yale University Press, New Haven & London, 2006, p. 2

multe ori la Arendt, asocierea *banalității* cu *răul* nu vorbește despre ceva comun sau ordinar, searbăd sau inexpressiv, ci trimite la filosofia morală a lui Immanuel Kant.

Arendtiana *banalitate a răului*, face în mod explicit trimitere la *răul radical* al lui Kant, aceea categorie a răului care exteriorizează „intenția de a face rău”. Deja în Prefața la prima ediție a *Originilor totalitarismului*, Arendt se folosea de această referință kantiană „Și dacă e adevărat că, în fazele sale finale, totalitarismul apare ca un rău absolut (absolut pentru că nu mai poate fi dedus din motive omenești, care pot fi înțelese și de înțeleș), este de asemenea adevărat că fără totalitarism n-am fi cunoscut poate niciodată *natura cu adevărat radicală a Răului* (s.n).”⁴

Nu e deci de mirare că Arendt a vrut să privească efectele Răului radical literalmente în față. Experiența exilului o ferise de aceasta întâlnire până când, în 1961, are ocazia să meargă la Ierusalim pentru a asista, în calitate de corespondentă de presă pentru *The New Yorker*, la procesul lui Adolf Eichmann, fostul șef al biroului nazist pentru „afaceri evreiești”.

Pentru Hannah Arendt, Istoria – ca reflecție sistematică asupra trecutului - nu influențează viitorul, iar prezentul pare incapabil de reflecție. „Nașterea ideii moderne de istorie nu a coincis doar cu punerea sub semnul întrebării în epoca modernă a realității unei lumi exterioare „date în mod obiectiv” percepției umane ca un obiect neschimbat și neschimbător, ci a fost puternic stimulată de această îndoială.

Capitolul I Criza istoriei și a politicii la Hannah Arendt

1.1.Modernitatea, revoluția și sfârșitul Tradiției

Pentru Hannah Arendt criza conștiinței politice și filozofice a început odată cu ceea ce obișnuim să numim modernitate. Analiza Hannah-ei Arendt nu vizează însă modernitatea ca pe o etapă, ea vizează mai degrabă circumstanțele modernității, care sunt analizate în afara unor frontiere temporale. Și, pentru a înțelege semnificația acestei crize „Arendt se angajează într-o nouă concepție a istoricității prin gândirea evenimentului”⁵. De aceea evenimentul este privit ca o criză a realității în sensul că, în conformitate cu sensul original al cuvântului (Krisis), marchează o pauză într-un proces. „Subiectul istoriei îl reprezintă aceste întreruperi - cu alte cuvinte, extraordinarul.”⁶

Arendt credea că înțelegerea tradițională a activităților umane a fost profund denaturată de Platon și de preocuparea ulterioară a filosofilor de a cerceta „viața minții”⁷. Și totul ar putea porni de celebra „Alegorie cu peștera” din dialogul platonice *Republica*, unde Platon ar fi întors în mod deliberat viziunea greacă despre lume cu susul în jos, prezentând-o în totală opoziție cu imaginea pe care Homer o dăduse Hadesului. Oare, și acesta să fi fost unul din motivele pentru care Platon îi expulzează pe poeți din „republica” sa? Căci viața din „peștera lui Hades” a fost metamorfozată prin celebra parabolă din viață de după moarte care ar continua într-o temniță subterană în viață

⁴ Hannah Arendt, *Originile totalitarismului*, ed. cit., p. 9

⁵ Myriam Revault d'Allonnes, „Hannah Arendt penseur de la crise” în *Études*, 2011/9 Tome 415, p 198

⁶ Hannah Arendt, „Ce este istoria?”, în *Între trecut și viitor*, ed. cit p. 47

⁷ Margaret Canovan, *op. cit.*, p. 152

obișnuită, pentru a folosi demonstrațiile politice și ideologice a lui Platon. Viața corpului și nu cea a sufletului devenea astfel ireală precum o umbră. Această viziune a fost consolidată mai apoi de creștinism, dar aceasta s-a întâmplat pentru că platonismul făcuse din contemplarea „adevăratei realități” una din cele mai apreciate activități umane din ultimele două milenii. În *Condiția umană*, Hannah Arendt explorează tocmai motivele ce au făcut ca munca⁸ să devină în epoca contemporană o activitate exaltată în condițiile în care aceasta era disprețuită în Grecia clasică atât de oamenii de acțiune, cât și de gânditori.

Pentru Hannah Arendt există o antiteză între caracterul aleator al acțiunii umane asupra căruia se apleacă istoricul, să-i zicem, clasic, și viziunea deterministă a filosofiilor politice care sunt disimulate în toate filosofii istoriei și prin care evenimentele își află propria lor semnificație.

Prin intermediul istoriei, modernii au încercat să compenseze uzura morală a ideilor tradiționale ale metafizicii premoderne. Legăturile dintre politică și istorie sunt influențate de viziunea relativ asemănătoare prin care acestea explică activitatea umană chiar dacă, din perspectiva propriilor abordări teoretice, cele două domenii sunt fundamental diferite când analizează prezentul sau viitorul unei acțiuni. „Evenimentele reprezintă, prin definiție, concursuri de împrejurări care întrerup desfășurarea obișnuită a proceselor și procedurilor; construcțiile imaginare ale viitorologilor n-ar putea să se verifice decât într-o lume în care nu se întâmplă nimic important.”⁹

Deși constant, interesul explicit al Hannah-ei Arendt pentru istorie nu s-a manifestat, cel puțin prin formularea unui titlu sau subtitlu, decât într-un text de puțin peste 50 de pagini, *Conceptul de istorie* (în traducere românească al doilea capitol din *Între trecut și viitor*). Cu toate acestea, istoria este o referință permanentă în reflecția sa asupra politicii. Relația Hannah-ei Arendt cu istoria, mai ales cu istoria ideilor, este așa de bine articulată încât de multe ori este greu de departajat propria-i viziune de concepțiile antecesorilor, mai ales atunci când comentează autorii relevanți ai „Tradiției”.

Și, pe cât de bine se integrează gândirea Hannah-ei Arendt în continuarea unei lungi tradiții a gândirii politice occidentale, pe atât de afectată de imprevizibilul Istoriei a fost viața sa particulară. Dar dacă excludem textul citat mai sus, faptul că *noțiunea de istorie* nu a fost tratată direct, ci mai degrabă *en passant* ar putea face dificilă introducerea acesteia între marile teme de reflecție arendtiană. „Dacă istoria îi învață pe oameni ceva în privința cauzelor revoluției - iar istoria nu ne inițiază în prea multe lucruri, dar ne învață totuși mult mai mult decât considerațiile teoretice ale științelor sociale —, acesta este faptul că revoluțiile sunt precedate de o dezintegrare a sistemelor politice, că simptomul evident de dezintegrare este erodarea progresivă a autorității

⁸ „Munca este activitatea care corespunde procesului biologic al corpului omenesc, ale cărui funcții spontane de creștere, metabolism și declin final sunt legate de necesitățile vitale pe care munca le produce și le introduce în procesul vieții. Condiția umană a muncii este viața însăși” . *Condiția umană*, Idea Design & Print, Cluj, 2007, p12

⁹ Hannah Arendt, „Despre violență” în *Crizele republicii*, ed. cit, p. 115

guvernamentale, precum și că pricina acestei erodări este incapacitatea guvernului de a funcționa corespunzător, de unde și dubiile cetățenilor în legătură cu legitimitatea lui.”¹⁰

În *Despre revoluție*, carte publicată în 1963, Hannah Arendt, comparând cele două revoluții de la sfârșitul secolului al XVIII-lea, construiește o foarte interesantă argumentație prin care demonstrează că Revoluția franceză, mai bine studiată, a eșuat, pe câtă vreme Revoluția americană, mai puțin cunoscută și tratată mai degrabă ca un război civil, a fost un succes. Diferența dintre cele două revoluții s-ar datora abandonării de către liderii revoluției franceze a scopului inițial, asigurarea libertății, pentru a se orienta spre satisfacerea cererilor maselor. În schimb, în cazul revoluției americane părinții fondatori nu au trădat niciun moment obiectivul inițial, constituționalizarea libertăților (*Constitutio Libertatis*), concept prin care Arendt desemnează o rupere cu continuumul istoriei prin inaugurarea unui spațiu comun.

Interesul gânditoarei Hannah Arendt se îndrepta spre capacitarea revoluțiilor de a construi un regim politic stabil. Ori, dacă după revoluția din 1789 Franța a avut cel mai mare număr de constituții din istoria lumii -cincisprezece în 230 de ani, deci în medie o constituție la fiecare cincisprezece ani, în schimb, Statele Unite au avut doar una.

Arendt a preferat să trateze problema relației revoluție-libertate într-un sistem de interpretare care îmbină dialectica cunoașterii cu nemijlocirea acțiunii pentru înțelegerea echilibrului precar care se stabilește între acestea în Istorie. Pentru Arendt există o distincție fundamentală între sfera politică și cea socială, iar reducerea politicii la „chestiunea socială” este o eroare atât în planul cunoașterii, cât și al acțiunii.

Conceptul de istorie este - cu excepția primului capitol din *Între trecut și viitor* - mai puțin discutat în scrierile sale decât alte concepte cărora le va dedica capitole sau cărți întregi (politică, revoluție, libertate, autoritate, totalitarism), la Arendt istoria va fi fundalul reflecției sale despre „tradiție”. De fapt, urmare a formației sale filosofice și a interesului pentru teoria politică Arendt privește Istoria (fie istoria istoricilor, fie pe cea a ideilor filosofice) din perspectiva efectelor acesteia asupra spațiului public.

Pentru Hannah Arendt spațiul public vizează analiza teoretică a fundamentelor vieții politice. Din această perspectivă Arendt poate fi considerată autoarea modelului clasic al spațiului public¹¹. Interesul pentru dimensiunea spațială a politicii urmărește modul în care se structurează viața publică în raport cu acțiunea și discursul politic. Ceea ce definește spațiul public este comunitatea indivizilor – polisul – în cadrul căreia oamenii nu doar se raportează unii la alții ci acționează împreună în vederea unui scop comun.

În spațiul public sunt toate deodată, un loc în care se dezbate, unde sunt chestionate aspectele neclare și ideile pot prinde formă pentru că sunt exprimate în fața celorlalți, dar este și singurul spațiu

¹⁰ Hannah Arendt, „Nesupunerea civilă” în *Crizele Republicii*, București, Humanitas, 1999, p. 75

¹¹ V. Berdoulay, P.C. da Costa Gomes, J. Lolive „L'espace public, ou l'incontournable spatialité de la politique” în *L'espace public à l'épreuve. Régressions et émergences*, Bordeaux, Presses de la MSHA, 2004, pp.11.

în care se pot (re)găsi răspunsurile la problemele puse. Spațiul public este teritoriul real sau ideal al coparticipării la viața activă. Iar coeziunea comunității este atât fundamentul, cât și scopul acestui exercițiu dual. Căci spațiul public este un spațiu politic în care sunt stabilite principiile și condițiile viețuirii în comun.

Singură, acțiunea politică eliberată de constrângeri și arbitrarie poate salva umanitatea de la o distrugere programată. Pentru că a acționa înseamnă, pentru Hannah Arendt, nu doar a proceda într-un fel oarecare ci a asuma un sens politic care să dea acțiunii continuitate și stabilitate. Prin urmare, dacă esența politicii stă în pluralitate, sensul ei este dat de libertate.

1.2 Locul „problemei evreiești” în gândirea politică de după cel de al doilea război mondial: asemănări și contraste între gândirea Hannah-ei Arendt și a lui Leo Strauss

Între Hannah Arendt și Leo Strauss există multe lucruri care ar fi putut să-i apropie („Arendt și Strauss par, în datele esențiale, să aparțină aceleași lumi, ca filozofi politici, ca studenți ai lui Heidegger, ca evrei, ca exilați, ca refugiați într-o țară străină. Ei erau asemănători în ceea ce privește filozofia antică, în special cea a grecilor, dar și în ambivalența lor comună față de țara lor adoptivă”¹²) dar parcursul lor intelectual sau personal i-a dus către concluzii cât se poate de diferite. Arendt avea o viziune progresistă asupra societății, pe care activitatea din ultimul deceniu de viață în cadrul *The Graduate Faculty of Political and Social Science*, astăzi cunoscută drept *New York School of Social Research*, o subliniază, pe când Strauss a fost un conservator care și-a petrecut viața academică americană la Universitatea din Chicago unde a pus bazele neoconservatorismului, continuând o operă care începuse deja în timpul republicii de la Weimar și care a durat până în plin Război Rece.

Dincolo de diferențele dintre cei doi gânditori, filosofia lor politică nu poate fi înțeleasă altfel decât ca o reflecție asupra cauzelor ascensiunii naziștilor la putere, a Holocaustului și a experienței trăite a exilului. Și în vreme ce reflecția lui Strauss a dus la elitism, cea a lui Arendt convers spre o viziune radicală și participativă asupra democrației.¹³

Ceea ce îi apropie în cea mai mare măsură este legătura lor cu Martin Heidegger. Că Martin Heidegger exercitase o influență considerabilă asupra filozofiei fostei sale studente era cunoscut de toată lumea însă, abia după publicarea biografiei lui Elisabeth Young – Bruehl în 1984, a devenit public faptul că cei doi avuseseră și o strânsă legătura afectivă în perioada în care Arendt urma cursurile de filosofie la Universitatea din Marburg în anii 1924-1929.

Hannah Arendt este recunoscută pentru rolul determinant pe care îl acordă actului gândirii, pe când Leo Strauss este renumit pentru creativitatea și meticulozitatea sa în reinterprețarea unor lucrări filosofice sau religioase. Astfel că, în vreme ce Arendt a fost fascinată gândirea lui

¹² Anne Norton, *Leo Strauss and the Politics of American Empire*, Yale University Press, New Haven and London, 2004, p. 38.

¹³ Shmuel Lederman, *Hannah Arendt and Participatory Democracy*, Palgrave Macmillan, 2019, p. 211

Heidegger, Strauss a fost impresionat în special de modul în care acesta interpreta o carte: „Unul dintre tinerii mai puțin cunoscuți din anturajul lui Husserl era Heidegger. Am participat din când în când la cursul său fără să înțeleg un cuvânt, dar am simțit că se ocupa de ceva de maximă importanță pentru om, ca om. Am înțeles ceva cu o singură ocazie: când a interpretat începutul *Metafizicii*. Nu auzisem și nu mai văzusem așa ceva - o interpretare atât de temeinică și intensă a unui text filosofic.”¹⁴

Arendt și Strauss au avut acces, datorită întâlnirii intelectuale cu Heidegger, la o experiență filosofică originală. Prin interogarea și dezrădăcinarea tradiției, Heidegger a ajutat-o pe Arendt să se apropie altfel de filosofia antică. O stare de spirit asemănătoare a resimțit și Leo Strauss în urmare întâlnirii sale filosofice cu Heidegger. De aici a venit convingerea sa că reîntoarcerea către rădăcinile antice și mai ales ateniene ale filosofiei politice sunt sigure. „Acum a devenit clar că acea viziune de bază, punctul de plecare al viziunii elaborate de știința modernă, mai precis: că lumea, așa cum este prezentă și experimentată de acea viziune naturală, fusese subiectul analizelor lui Platon și Aristotel. Platon și Aristotel par să fi discutat în mod adecvat despre ceea ce nu fusese discutat de fondatorii filozofiei moderne și nici de succesorii lor. ... Prin urmare, dacă vrem să ajungem la o înțelegere adecvată a lumii „naturale”, trebuie pur și simplu să învățăm de la Platon și Aristotel.”¹⁵.

Pentru Arendt, ca și pentru Strauss, apartenența la evreitate era un subiect central al reflecției despre lume¹⁶. Dar, deși era o problemă politică, trăită ca atare, n-a fost de la început analizată dintr-o perspectivă teoretică¹⁷. De la conștientizarea apartenenței la comunitatea specifică la reflecția asupra condiției de a fi evreu și a asuma evreitatea într-o societatea laică, mai ales în Dark Times, Arendt a parcurs un traseu cvasi-inițiativ care a însemnat întâlnirea cu Neantul.

La fel ca Arendt, și Strauss, născut cu șapte ani mai devreme, a început, în termenii lui Alan Bloom, „odiseea sa intelectuală cu sionismul”. Dar dacă Arendt nu a fost niciodată sionistă, deși a lucrat cu organizațiile sioniste, Strauss a avut în tinerețe o experiență sionistă care îi va marca viața.

Strauss, care împărtășea mefiența lui Arendt în privința consecințelor filosofie moderne - pornea inițial de la constatarea că revenirea la filosofia pre-modernă era imposibilă dar întâlnirea cu Heidegger i-a schimbat perspectiva – a încercat să înțeleagă pe întreg parcursul vieții sale sensul și specificul raportului cu modernitatea în cultura evreiască.¹⁸

¹⁴ Jacob Klein and Leo Strauss, „A Giving of Accounts” în *The College*, St. John's College, Annapolis, 1970, p.3

¹⁵ „The Living Issues of German Post-War Philosophy” în *Leo Strauss and the Theological-Political Problem*, edited by Heinrich Meier. New York: Cambridge University Press, 2006, p. 136.

¹⁶ În *Ultimul interviu ...*, ed. cit. în interviul pentru ZDF cu Günter Gaus la întrebarea dacă a avut „sentimentul că sunteți altfel” Arendt răspunde „Obiectiv vorbind, cred că avea legătură cu apartenența la evreitate ... Dar n-o resimțeam ca pe o inferioritate, ci pur și simplu era un fapt.”

¹⁷ În *Ultimul interviu ...*, ed. cit. la pagina 10 „Citeam cu interes ziarele. Aveam chiar opinii. Nu eram înscrisă în partid, nu simțeam deloc nevoia să aparțin vreunui. Din 1931 am fost absolut convinsă că naștii vor veni la cârmă. Și am purtat în mod constant discuții în contradictoriu, cu alți oameni. Dar abia când am emigrat m-am ocupat sistematic de aceste lucruri.”

¹⁸ Pierre Bouretz, „Leo Strauss devant la modernité juive” în *Raisons politiques*, 2002/4, no 8, Paris, Presses de Sciences Po, p. 34

Față de atitudinea lui Heidegger cu privire la nazism, Strauss va avea mai mult decât o obiecție morală. După Strauss, adeziunea lui Heidegger la partidul nazist nu ar fi fost doar o simplă slăbiciune morală ci o autentică cecitate intelectuală¹⁹.

1.3 Între teorie politică și practica totalitară: relația dintre istoricism și tiranie

Arendt critică la Heidegger faptul că istoricitatea este un concept care „în ciuda noii sale înfățișări și a modului în care se articulează, împărtășește cu conceptul mai vechi de istorie faptul că, în ciuda apropierii sale evidente de domeniul politic, nu ajunge niciodată acolo pentru că-i lipsește centrul politicii - omul ca ființă care acționează.”²⁰ La Heidegger dar și la alții, istoricismul minimizează potențialul acțiunii umane în favoarea unor legi inexorabile. «Gobineau a demonstrat exact o asemenea lege. Fără darwinism sau fără nici o altă teorie evoluționistă care să-l influențeze, acest istoric s-a lăudat că a introdus istoria în familia științelor naturale, că a detectat legea naturală a desfășurării tuturor evenimentelor, că a redus toate manifestările spirituale sau fenomenele culturale la ceva „pe care, prin virtutea stanței exacte, ochii noștri pot să-l vadă, urechile noastre pot să-l audă, mâinile noastre pot să-l atingă“»²¹

Pentru Arendt, Heidegger a căzut în capcana istoricismului pentru că era convins că nu poate greși. Dar cel care a deschis acest drum a fost Hegel, cel care a eliberat conceptul „Istoriei” dându-i un sens. Apoi, după primul război mondial, din această Istorie a descins Istoricitatea. De aceea, pentru Arendt, sugestia lui Strauss de a depăși istoricismul prin recuperarea gândirii premoderne nu este acceptabilă. Totalitarismul a reprezentat o formă cu totul nouă de guvernare, distinctă față de formele de guvernare anterioare precum dictatura sau tirania, trimitând parcă la eseul *Despre tiranie* a lui Strauss în care, plecând de la dialogul lui Xenophon, *Hieron sau despre tiranie*, acesta polemizează cu Eric Voegelin și Alexandre Kojève. În eseul *Revenire asupra scrierii Hieron a lui Xenophon*, Strauss explică concepția sa despre recuperarea „științei sociale clasice”: „O știință socială care nu poate vorbi despre tiranie cu aceeași încredere cu care medicina vorbește, de exemplu, despre cancer, nu poate să înțeleagă *natura fenomenelor sociale* (s. n.). Prin urmare, nu este științifică. Știința socială de astăzi se găsește în această situație. Dacă este adevărat că știința socială de astăzi este rezultatul inevitabil al științei sociale moderne și al filosofiilor moderne, suntem obligați să ne gândim la restaurarea științei sociale clasice.”²²

În schimb, Arendt consideră că „tot ceea ce știm despre totalitarism demonstrează o oribilă originalitate pe care nicio paralelă istorică exagerată nu o poate atenua. Putem scăpa de impactul său numai dacă *decidem să nu ne concentrăm asupra naturii sale* (s. n.) ci să ne orientăm atenția spre conexiunile interminabile și asemănările pe care anumite principii ale doctrinei totalitare le

¹⁹În „A Giving of Accounts” Leo Strauss spune succint: „Will not talk too much about Martin Heidegger, except that I would like to say that he is the very great thinker of our time, although his moral qualities do not match his intellectual ones.”

²⁰ Hannah Arendt, „Concerned with Politics In Recent European Philosophical Thought”, *Essays in Understanding*, ed. cit., pp. 432-433

²¹ Hannah Arendt, *Originea totalitarismului*, ed. cit. p. 218

²² Leo Strauss, „Revenire asupra scrierii Hieron a lui Xenophon”, *Despre tiranie*, Cluj-Napoca, Tact, 2014, p. 207

prezintă cu teoriile familiare ale gândirii occidentale. Astfel de asemănări sunt inevitabile. Pe tărâmul teoriei pure și al conceptelor izolate, nu poate fi nimic nou sub soare; dar asemenea potriviri dispar complet de îndată ce analiza neglijează formulările teoretice și se concentrează asupra aplicării lor practice.”²³

Pentru Strauss schimbările dramatice din secolul trecut de la venirea a putere a mișcărilor totalitare la al doilea război mondial, de la „războiul rece” și politica de disuasiune nucleară la dificultățile structurale produse de revoluția tehnologică au fost provocate de preeminența teoretică a pozitivismului și istoricismului. Prin promovarea opiniei că știința modernă este cea mai importantă formă de cunoaștere, pozitivismul a compromis ireductibil prestigiul filosofiei politice care urmărea să aprofundeze natura lucrurilor politice pentru ca, în plan social și politic, să se transforme „în mod necesar în istoricism. În virtutea orientării sale după modelul științelor naturii, științele sociale sunt în pericol de a îndepărta periculos, să zicem, la mijlocul secolului al XX-lea, Statele Unite sau, mai general, societățile occidentale moderne, de la caracterul esențial al societății umane.”²⁴

Prin urmare, rezultatul aplicării istoricismului, cu obsesia acestuia de a trata teoriile sau credințele umane ca fiind de natură istorică, duce la respingerea căutării celei mai bune forme de organizare a societății. Ori, dacă cea mai bună guvernare nu mai este posibilă, atunci orice este posibil. Iar criza modernității nu este altceva decât criza filosofiei politice moderne care este marcată de trei valuri succesive devastatoare reprezentate pe rând de Machiavelli, Rousseau și Nietzsche.

Machiavelli mai întâi, pentru ca, odată cu *Principele* său, a sfătuit politicienii să nu acționeze în funcție de ceea ce ar trebui să facă oamenii, ci ceea ce vor sau de ceea ce îi sperie. Machiavelli a fost primul filozof politic care a contrazis viziunea teleologică asupra naturii umane, conform căreia ființele umane ar trebui să facă tot ce le stă în putință pentru a-și atinge potențialul.²⁵

Iar această succesiune de crize a deschis în final calea către fascism. Cum și „teoria democrației liberale, precum și cea a comunismului, își au originea în primul și al doilea val al modernității, rezultanta politică a celui de-al treilea val s-a dovedit a fi fascismul. Cu toate acestea, acest fapt incontestabil nu ne permite să ne întoarcem la formele anterioare ale gândirii moderne: critica raționalismului modern sau a credinței moderne în rațiune făcută de Nietzsche nu poate fi evitată sau uitată.”²⁶

Leo Strauss a rămas influent și controversat în Statele Unite, provocând în rândul foștilor studenți la Universitatea din Chicago, între care Alan Bloom, un adevărat cult care, ulterior, s-au definit ca fiind neo-conservatori și au promovat activ multe din punctele de vedere straussiene

²³ Hannah Arendt, „Understanding and Politics (The Difficulties of Understanding)”, în *Essays in Understanding*, ed. cit., p. 309

²⁴ Leo Strauss, *What Is Political Philosophy?*, Chicago, University Chicago Press, 1959, p. 25

²⁵ Catherine Zuckert, Michael Zuckert, Leo Strauss în *The Encyclopedia of Political Thought*, <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1002/9781118474396.wbept0980> consultată online pe 06.04.2021

²⁶ Leo Strauss, *The Three Waves of Modernity* în *An Introduction to Political Philosophy*, Detroit, Wayne State University Press, 1989, p. 98.

prezentate mai sus. Ori, Hannah Arendt, deși foarte cunoscută și comentată, nu a dat naștere unui astfel de cult și nu a avut o influență politică directă nu este atât de ușor de probat, ideile sale, în schimb, s-au inserat difuz în „tradiția” gândiri politice democratice a secolului trecut.

În orice caz, remediul lui Arendt la criza modernității era diferit în mod fundamental de cel al lui Strauss. Hannah Arendt nu a ezitat, în mai multe din scrierile sale, să își manifeste simpatia pentru diferite forme de democrația participativă sau deliberativă. În *Despre Revoluție* pare nu doar o contribuție majoră a Hannah-ei Arendt la teoria politică ci ”investighează noțiunea de putere socială ca fiind ceva generat și menținut prin instituțiile fondatoare, de unde și interesul său față de fenomenul constituțional. Departe de a fi o utopistă candidă, Hannah Arendt nu crede că democrația participativă nu ar presupune riscuri care să compromită întreaga acțiune. „Corupția și perversiunea sunt mai periculoase și, în același timp, mai susceptibile să apară, într-o republică egalitară decât în orice altă formă de guvernare. Schematic vorbind, ele apar atunci când interesele private invadează domeniul public, adică când acestea se manifestă de jos și nu de sus.”²⁷

Privite astfel, cele două perspective asupra crizei modernității și influenței nefaste a historicismului au avut consecințe teoretice și practice diferite. Dacă Hannah Arendt pare să se fi transformat dintr-o „conservatoare” într-o întruchipare a „liberalismului” și a noilor curente democratice americane contemporane, influența sa fiind astăzi mondializarea, în schimb, Strauss a fost recunoscut și sanctificat drept exponentul (neo)conservatorismul politic și, din această cauză, ideile sale – dincolo de zgomotul dezbaterilor superficiale - au rămas mai puțin cunoscute. Și, cu siguranță, Strauss nu s-ar recunoaște în modul în care alt-right-ul american contemporan se manifestă. Din contră, Strauss, cu ideea sa conform căreia restaurarea valorilor și tradiției va fi posibilă doar dacă va fi pusă în aplicare de o elită intelectuală și politică ar fi, probabil, critic la adresa noului conservatorism și iliberalism contemporan. Pe de altă parte, credința lui Arendt că lumea s-ar putea schimba ca urmare a conjugării acțiunii politice cu participarea onestă a cetățenilor reuniți într-un spațiu public reconstruit își găsește ecoul în dezbaterile contemporane privind reînnoirea democrației.

1.4 Totalitarismul – efect pervers al modernității și semn al crizei politicului în fața Istoriei

În perioada imediat următoare încheierii celui de-al doilea război mondial Hannah Arendt a dedicat cea mai mare parte a reflexiei sale asupra Istoriei și politicii analizei particularităților sistemului totalitar. În primul rând, și asta încearcă cu *Originile totalitarismului* (1951), Arendt vrea să înțeleagă *Ce s-a întâmplat?*, *De ce s-a întâmplat?* și *Cum a fost posibil?*. Ori, totalitarismul a fost posibil și pentru că „la nivelul intuiției istorice și al gândirii politice predomina un fel de acord tacit nedefinit și general potrivit căruia structura esențială a tuturor civilizațiilor a ajuns la un punct de destrămare”²⁸.

²⁷ Hannah Arendt, *On Revolution*, ed. cit., p. 252

²⁸ Hannah Arendt, *Originile totalitarismului*, ed. cit., p. 5

În *Originile totalitarismului* Hannah Arendt sublinia că nazismul și comunismul nu pot fi privite doar ca versiuni actualizate ale vechilor tiranii, dar nu va oferi, în orice caz nu în ediția din 1951, o definiție a totalitarismului ci îl va lasă pe lector să o deducă în urma parcurgerii cărții. Pe de altă parte, în 1953 va face o serie de precizări conceptuale care vor fi publicate mai întâi într-un text separat, „Ideologie și teroare: o nouă formă de guvernare”, iar apoi, odată cu ediția germană din 1955, va fi adăugat *Originalilor totalitarismului* (devenind al XIII-lea și ultimul capitol).

La o primă lectură a *Originilor totalitarismului* ceea ce intrigă un lector relativ avizat și curios este că abia în a III-a parte, „Totalitarismul”, autoarea tratează subiectul care este enunțat în titlul cărții. Mai mult, în această parte nu pare ca tratarea subiectului să fie autonomă. Dar este doar o aparență, dacă nu o capcană, căci pentru Arendt, antisemitismul și imperialismul sunt preambulul totalitarismului. Acolo unde Roy Tsao vede „o lipsă de continuitate explicită cu primele două părți ale cărții”²⁹ - pentru că Arendt se concentrează în a III-a parte asupra analizei nazismului și stalinismului, ceea ce ar fi un fel de improvizație inspirată pentru a reuni trei eseuri relativ distincte - se află însă o unitate logică, iar nu stilistică. Tocmai de aceea, în prima parte a cărții sale, „Antisemitismul”, Arendt analizează geneza și evoluția antisemitismului modern - cel laic, iar nu cel religios - accentuând semnificația „afacerii Dreyfus” ca o „repetiție generală spectacolul timpurilor noastre”³⁰. În mod logic, în a doua parte, „Imperialismul”, este prezentată nu doar politica colonială și rivalitatea dintre puterile europene de la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea, ci și consecința acesteia, apariția și progresia rasismului pe Vechiul Continent. Pe această bază, în ultimul capitol Arendt va insista asupra caracterului original al totalitarismului care se concretizează în regimurile politice din Germania nazistă după „noaptea de cristal” și în Rusia sovietică odată cu începutul persecuțiilor împotriva evreilor din 1948 pe care o descrie pe larg Arkadi Vaksberg în *Staline et les juifs*.

Arendt a reușit prin interpretarea sa multilaterală, dar și provocatoare, să atingă aspectele esențiale ale fenomenului pe care în cerceta. În *Originile totalitarismului*, Hannah Arendt își elaborează gradual teoria sa asupra totalitarismului pornind de la analiza ideologiei ca explicare a metamorfozei ideii, a drumului parcurs de la reflecția originară la melanjul care devine „adevărul” totalitar. Prin ideologie, propaganda și tehnicile de manipulare deja consacrate la începutul secolului trecut vor genera deficitul de gândire care va conduce la banalizarea răului și la acceptarea terorii.

Sursa imediată a fenomenului totalitarism se regăsește în cele trei momente istorice care-l amorsează: mai întâi fascismul italian, apoi bolșevismul leninist (care la Arendt a fost apoi pervertit în stalinism) și în final național-socialismul german. Afinitățile dintre cele trei regimuri politice sunt, nu doar de natură ideologică, ele provin și din experimentarea unor noi forme de putere bazată

²⁹ Roy T. Tsao, „The Three Phases of Arendt's Theory of Totalitarianism” în *Social Research*, Vol. 69, No. 2 (Summer 2002), Baltimore, Johns Hopkins University Press, p. 580.

³⁰ Hannah Arendt, *Originile totalitarismului*, ed. cit., p. 66

pe legitimarea violenței. La Hannah Arendt, totalitarismul nu doar că îngăduie crima și teroarea în numele ideologiei, dar crima devine însăși forma de manifestare sistemului.

Ce rămâne din teoria Hannah-ei Arendt după criticile făcute inițial de Voegelin și Aron iar apoi de Traverso? Prin abordarea sa fenomenologică originală Hannah Arendt a demonstrat că în interiorul teoriei sale sistemele totalitare funcționează ca structuri de putere originale: ca formă de dominație originală, totalitarismul se referă la o experiență istorică fără precedent care nu poate fi comparată cu regimurile politice clasice; iar ca regim politic fără precedent în istorie, nu poate fi înțeles în virtutea tipologiei clasice. Inclusiv modul în care face uz de teroare în diferențiază față de orice formă de violență extremă experimentată înainte.

Totalitarismul, odată pus în aplicare, conduce inexorabil către o atomizarea socială ce traduce Progresul și Catastrofa, cele două consecințe ale unei credințe în modernitate care se va dovedi o simplă superstiție. „Progresul și Catastrofa sunt două fețe ale aceleiași medalii, amândouă sunt produse ale unei superstiții, nu ale credinței”³¹.

Capitolul II Acțiune politică și spațiu public

2.1 Spațiul public și condițiile politicii

Pentru Hannah Arendt totalitarismul reprezintă un pericol perpetuu pentru că distruge lumea comună, acel spațiu public care facilitează întâlnirea și comunicarea dintre oameni. Desființarea spațiului public transformă oameni în simple angrenaje ale sistemului, așa încât ei nu mai pot dispune de libertatea care îi conducea spre aventura descoperirii noului.

În gândirea politică a Hannah-ei Arendt înțelegerea acestui fapt este legată de viziunea sa originală asupra puterii. Din acest punct de vedere, Hannah Arendt se desparte de tradiția de gândire politică, de la Platon la Max Weber, care definea puterea ca pe o relație de dominație între guvernați și guvernați. O asemenea interpretare a puterii – ca factor de spunere și asigurare prin forță a ordinii politice – îi părea o eroare gravă de înțelegere a naturii politice. Această accepțiune a dominației avea drept consecință o denaturare conceptuală și acțională a puterii care era astfel redusă doar la câteva – și nu cele mai importante – din speciile sale. Începând cu *Originile totalitarismului*, Arendt va reflecta permanent asupra diferitelor ipostaze de devenire ale puterii pentru a desluși caracterul consensual al acesteia.

Respingerea definiției puterii ca dominație a omului asupra omului are drept consecință regândirea violenței ca formă esențială de exteriorizare a puterii. Această reconstrucție a conceptului de putere prin deconstruirea violenței se regăsește în cel mai important text din *Crizele republicii*, „Despre violență”, în care este expusă concepția sa despre putere care, așa cum arătam mai sus, este contrară subsumării teoretice a puterii în raport cu dominația și, pe linia definiției weberiene a statului, a violenței.

³¹ Hannah Arendt, *Originile totalitarismului*, ed. cit., p 6

Pentru Hannah Arendt, consimțământul pune în evidență caracterul politic al sferei publice. Cum, niciun consimțământ nu poate fi automat, ci asumat, această asumare presupune cooperarea cetățenilor în spațiul public în vederea obținerii consensului pe baza dialogului. „Consimțământul — semnificând faptul că fiecare cetățean dintr-o comunitate a acceptat în mod voluntar calitatea de membru al acesteia — poate fi acuzat, ca și contractul primitiv, că nu constituie decât o ficțiune (în afară de cazul naturalizării). Argumentul în favoarea acestei teze este justificat din perspectivă istorică și juridică, dar nu și din aceea existențială sau teoretică.”³²

Transformarea puterii, atât prin regăsirea armoniei conviețuirii în spațiul politic cât și a caracterului său nonviolent, nu va fi însă deplină decât dacă va fi recuperată autoritatea. În ipoteza în care puterea nu va reuși să reconcilieze cu autoritatea, chiar dacă va fi nonviolentă, nu va putea oferi stabilitate comunităților politice actuale. Fără autoritate, adică fără regăsirea fundamentelor, spațiul politic al democrațiilor contemporane pare condamnat la repetarea erorilor care au dus la căderea în barbaria totalitară.

2.2 Criza culturii - criză a spațiului public?

Criza culturii a fost ideea far Hannah-ei Arendt. Criza culturii este și titlul celui de șaselea capitol din *Între trecut și viitor* (volum pe care editorii francezi de la Gallimard au preferat, pentru a fi mai clar mesajul, sa-l traducă prin *Crise de la culture*, tot așa cum, la sugestia lui Raymond Aron, *Condiția umană* fusese pusă la dispoziția publicului francofon prin *Condiția omului modern – La condition de l’homme moderne*). În acest capitol, la o primă lectură, se pare că Arendt analizează impactul culturii de masă asupra (decăderii) politicii în societatea contemporană. Dar, așa cum sugerează punerea împreună a celor opt eseuri (inițial, la prima publicare a cărții, în 1961, erau șase, dar în 1968 s-au mai adăugat două, „Adevăr și politică” și „Cucerirea spațiului și dimensiunea omului”) există o legătură esențială între toate, și anume că, odată cu modernitatea și formele politice pe care aceasta le-a generat – liberalismul și socialismul fiind fețele aceleași monede – spațiul public s-a aflat permanent sub asaltul problemelor private.

Hannah Arendt face o prezentare istorică a evoluției noțiunii de cultură, și constată că, în esență, cultura este cea care durează de-a lungul timpului, care conține și transmite ideea de permanență, iar atunci când opera culturală se dezintegrează iar cultura nu mai caută perfecțiunea și frumosul, produsul cultural devine un bun de schimb ca oricare altul. Acest proces de degenerare ar fi cunoscut apogeul în Germania anilor '20, puțin înaintea instalării totalitarismului, pregătind, într-un anume fel, societatea pentru această experiență dictatorială. Într-o demonstrație clară și profundă totodată, Arendt profetizează evacuarea culturii din societatea viitorului.³³

³² „Nesupunerea civică”, în *Crizele republicii*, ed. cit., p. 93.

³³ Laure Adler, *Dans les pas de Hannah Arendt*, Paris, Gallimard, 2005, p. 406.

Arendt refuză să subordoneze politica condițiilor culturale. Pentru Hannah Arendt nu există precondiții culturale ale constituirii comunității politice. Existența unei comunități formate pe criterii de apartenență nu implică, prin simpla sa existență, apariția unei comunități politice și instituirea unui spațiu public. Din contră, de multe ori aceste comunități se constituie explicit împotriva spațiului public (cum a fost cazul creștinismului timpuriu).

Criza culturii, ca mod de construcție durabilă a ceva – obiect sau proces – considerat valoros, atinge apogeul odată cu emergența *societății de masă* și a *culturii de masă*. Dar nu conceptul de „masă” este elementul comun al celor două, ci „mai degrabă societatea în care masele au fost și ele încorporate”³⁴.

Cultura și politica neavând ca scop adevărul ci posibilitatea construirii unei lumi comune, criza culturii că o problemă politică în sensul în care, dacă cultura este în periclitată, durabilitatea lumii este pusă sub semnul întrebării și comunitatea oamenilor este amenințată. „Într-o societate care cunoaște doar cultura de masă, nu este loc decât pentru o politică spectacol, simulacru al democrației”³⁵.

Capitolul III. Sensul politicii

3.1 Acțiunea și sensul evenimentelor între simțul comun și „puterea de judecată”

Să aibă politica vreun sens? Întrebarea, care va primi un răspuns în ceea ce a devenit un subcapitol în ediția romană a *Făgăduinței politicii*, este - ca de multe ori la Arendt - înșelătoare. Căci, nu de sensul istoricist, a cărui relație cu determinismul religios și științific fusese deja lămurită, e vorba, ci despre înțelesul ultim al politicii.

La Hannah Arendt politica este expresia unui spațiu relațional dar și contradictoriu. Relațional, pentru că se materializează doar în măsura în care oamenii intră într-o relație pe cât de liberă pe atât de egală, și contradictoriu pentru că politica prinde contur doar în măsura în care lumea pe care o desenează este plurală. Așa că, politica unește și împarte în același timp.

În privința sensului politicii, Arendt considera că principala sursă a confuziei care împiedică exprimarea și explicarea politicii este rezultatul înlănțuirii catastrofale a prejudecăților și a consecinței acestei stări: domnia opiniilor. Prejudecățile dominante privind acțiunea politică au ca efect decuplarea oamenilor de politică și, prin aceasta, pun în pericol viitorul lumii. „Prejudecățile împotriva politicii - ideea că politica internă e o împletitură de fraude și minciuni țesută de interese dubioase și de ideologii și mai dubioase”³⁶ - au rolul de a scuti individul de „nevoia de a se deschide către fiecare fațetă a realității pe care o întâlnește și de a se confrunța temeinic cu ea” lăsând, în schimb „viziunile globale și ideologiile (să) fac(ă) atât de bine acest lucru, încât ne apără de orice

³⁴ Hannah Arendt, „Criza culturii”, în *Între trecut și viitor*, ed. cit, p. 207

³⁵ Mathieu Cochereau, *Arendt*, Ellipses, 2016, p. 138

³⁶ Hannah Arendt, „Introducere în politică. Prejudecățile împotriva politicii și ce este, de fapt, politica astăzi?” în *Făgăduința politicii*, ed. cit. p. 138

experiență, hotărând aparent pentru întreaga realitate”³⁷. Pe de altă parte, atunci când apare judecata, domnia opiniei prin intermediul legăturii sociale se diminuează până la dispariție.

Observând tranziția conceptuală și practică de la *polis*-ul grecesc la *res publica* romană Arendt constată că domeniul politicii se extinde, ajungând să desemneze nu doar o comunitate restrânsă beneficiind de drepturile politice exclusive și de eliberarea de obligații triviale, ci să se refere la relația statornică dintre ceea ce este indigen și ceea ce este străin. Iar această acțiune îndreptată spre ceea ce este aparte, și ca atare nu face parte din comunitatea statornică, permite propagarea spațiului politic.

După prăbușirea paradigmei marxiste de gândire și analiză socială, Hannah Arendt a devenit unul dintre cei câțiva gânditori politici care au avut un impact asupra adaptării teoriei politice contemporane la noul context. Ideile sale, mai ales în ceea ce privește acțiunea, gândirea și politica au contribuit la constituirea unui climat intelectual și teoretic pentru relansarea democrației. Activitatea umană pe tărâmul aparte al politicii care, la Hannah Arendt, ia forma specifică a *vita activa*, este o „acțiune” ea își află rostul în dezbaterea politică, în susținerea și ascultarea opiniilor până într-acolo încât rațiunea teoretică se cufundă în spațiul comun devenit nu doar un fundal al acțiunii, ci un agent al fertilizării ideilor.³⁸ Abia acum politica se reunește și se regăsește cu/în politic, oferind oamenilor spațiul concertării, al acțiunii în comun, libere și egale pentru a (re)constitui și a (re)interpreta umanitatea.

Această reinterpretare începe cu locul acțiunii în raport cu omul și politica. La Hannah Arendt, precizarea sensului acțiunii umane trebuie să depășească o serie de dificultăți, în primul rând pe cele care, provenind din filosofie exprimă ostilitatea în raport cu lumea praxisului uman, dar și pe cele care sunt invocate de lumea modernă în ostilitatea acesteia față de activitățile neproductive.³⁹

Pentru Hannah Arendt acțiunea politică are deci trei caracteristici care se intercondiționează și se formează astfel cadrul existenței umane dând conținut politicii⁴⁰: *instituirea unui spațiului public ca spațiu de vizibilitate*, care asigură condițiile pentru *conexiunea directă a actorilor* și permite *dezvăluirea agentului*.

Nucleul vizunii arendtiene despre sensul politicii așa acum este acesta expus în Fragmentul 3B din *Introducere în politică*, pornește de la constatarea că „politica este un mijloc în vederea unor scopuri mai înalte, chiar dacă determinarea unor asemenea scopuri a fost, în mod natural, foarte diferită de-a lungul secolelor.”⁴¹ Iar aceste scopuri fac ca politica să fie „o necesitate imperioasă

³⁷ Hannah Arendt, „Introducere în politică. Ce este politica?” în *Făgăduința politicii*, ed. cit. p. 133

³⁸ Michael J. Thompson, „Inventing the “Political”: Arendt, Antipolitics, and the Deliberative Turn in Contemporary Political Theory”, în G. Smulewicz-Zucker, Michael J. Thompson (eds.), *Radical Intellectuals and the Subversion of Progressive Politics*, Londra, Palgrave Macmillan, 2015, p. 70

³⁹ Étienne Tassin, *Le Trésor perdu. Hannah Arendt, L'intelligence de l'action politique*, Paris, Klincksieck, 2017, p. 28

⁴⁰ Hannah Arendt, *Condiția umană*, ed. cit, pp 147-205

⁴¹ Hannah Arendt, *La politique a-t-elle encore un sens ?*, ed. cit., p.10

pentru viața umană, fie că este vorba de viața individului fie de cea a societății. ...misiunea și scopul său (al politicii) rezidând în garantarea, în cel mai larg sens, a vieții”⁴²

Întregul efort teoretic al Hannah-ei Ardent s-ar putea sintetiza în formula unui gânditor de care s-a simțit foarte apropiată, Tocqueville: „E nevoie de o știință politică nouă pentru o lume nouă”⁴³, politica și istoria, acțiunea și gândirea sunt expresii ale condiției omului într-o lume care nu mai știe să deosebească între public și privat. Dacă după Hannah Arendt, românii au fost poporul cel mai politic, aceasta a fost și o consecință a faptului că nu au abandonat spațiul privat celui public și au încercat să păstreze echilibrul între ele, au construit o lume stabilă care să asigure condițiile manifestării pluralității.

3.2 Alienarea modernă și înțelegerea istorică

Pentru Arendt *înțelegerea* este inversul iertării; iertarea este temporală pe când înțelegerea nu poate fi decât nesfârșită. Iar în ce privește totalitarismul înțelegerea este nu doar cheia explicării, dar și a combaterii totalitarismului. „Pentru a combate totalitarismul este suficient să-l înțelegem: este negarea mai mult decât absolută a libertății”⁴⁴. Și acesta este și sensul prin care înțelegerea provoacă un proces continuu de dumerire, de trezire din somnul gândirii.

„Înțelegerea”, în sens arendtian, este o activitate de gândire care exprimă atât duranța, cât și ingeniozitatea politică a celui/celor care se află în contact nemijlocit cu totalitarismul. În urma contactului cu spectrul totalitarismului subiectul va trece prin trei stări de spirit succesive - ca într-un drum platonice către cunoaștere - pentru a accede în final la „înțelegere”: *intuiția imediată și contestarea*, apoi *minimizarea faptelor*, și, în final, *perplexitatea*. În acest sens, așa cum a operat în lucrările sale, Arendt va defini înțelegerea ca pe un proces de identificare a precedentului, de comparare, de preparare a cadrelor de analiză pentru a trece apoi spre fazele ulterioare: cunoașterea, acțiunea și judecata. Este un proces care combină opoziția față de ideologia și efectele acesteia cu o extraordinară și eliberatoare creativitate teoretică.

Deprecierea libertății și a politicii s-a produs ca urmare a unei noi inovații împrumutată în gândirea socială și istorică modernă din științele naturale: determinismul. De la determinarea națională a istoriei la determinarea ei socială evoluția a fost firească și s-a realizat pe parcursul unui veac. Tulburarea istoriei și defazarea acesteia față de politică, poate fi înțeleasă, notează Arendt, ca rezultat al degradării acțiunii politice, care devine un mijloc în vederea atingerii altor scopuri, și restrângerea, ca urmare a acestui fapt, a libertății. Ori, libertatea este condiția de existență a politicii: fără libertate, politicul și politica nu pot dăinui. Pentru că politica definește acel spațiu al interacțiunii dialogale, singurul spațiu, de altfel, în care poate fi experimentată libertatea.

⁴² Hannah Arendt, *La politique a-t-elle encore un sens ?*, ed. cit., p.10

⁴³ Alexis de Tocqueville, *Despre democrație în America*, București, Humanitas, 1995, p. 12

⁴⁴ Hannah Arendt, *La nature du totalitarisme*, ed. cit., 13

Pe de altă parte, dacă libertatea este o condiția pentru existența politicii, nu este însă și scopul politicii. Există doar o excepție: crizele politice grave sau revoluțiile când libertatea devine scopul direct al acțiunii politice pentru a restabili spațiul politic care fusese deteriorat.

Pentru Arendt era important să (re)gândim astfel lumea post-totalitară încât să putem exercita atât libertatea publică, cât și pe cea privată. Din acest motiv înțelegerea pleacă de la începutul grecesc al politicii, când nu exista încă un cuvânt pentru libertate. La Platon de exemplu, această problemă este subsumată dezbaterii despre dreptate. Dar, chiar dacă nu există cuvântul, experiența polisului permite crearea unui spațiu al libertății. Iar experiența grecească a libertății s-a pierdut din cauza obsesiei legate de afirmarea libertății interioare. De aceea, restabilirea politicului este condiția necesară pentru a întrerupe marșul totalitarismului.

Concluzie: O nouă istorie pentru o nouă politică? Reconstrucția politicului și recuperarea Istoriei Moștenirea Hannah-ei Arendt

Orice teorie este limitată și provizorie, iar teoria Hannah-ei Arendt nu ar fi putut fi altfel. Dar, dincolo de pozițiile criticilor săi - care pot fi clasificați în două mari categorii: cei ce îi critică metoda, și cei, mulți, care critică persoana – Hannah Arendt rămâne un reper în istoria gândirii politice din secolul trecut și prezent tocmai pentru că a trecut dincolo de școli și modele pentru a încerca o explicație coerentă și convingătoare. La Hannah Arendt este, pe de o parte, frumusețea și bogăția argumentului, pe care am încercat să o prezint cât mai larg cu putință pe parcursul paginilor precedente. Pe de altă parte, este conștiința răului totalitar și a neantului pe care acesta-l aduce. Conceptele sale de totalitarism, spațiu public, libertate, politică, putere, nespunere civică, revoluție sau atât de celebra și de contestată banalitate a răului, sunt puternic corelate, dând o teorie rotundă și structurată. Dacă n-ar fi fost așa, nici nu ar fi existat o asemenea ofensivă coordonată împotriva sa.

Nu sunt puțini cei ce contestă viziunea sa despre politică sperată de politică, considerând-o vetustă, dar, oare, nu-i vorba aici de un sociologism simplist care de la Durkheim încoace, trecând prin Weber, a redus politica la un simplu derivat social, la o funcție a societății? Introspecția pe care o face, plecând de la trioul ateniian – Socrate, Platon, Aristotel – nu doar eliberează politica de dominația socialului la nivel filosofic, ci-i oferă și șansa unei eliberări metodologice care va duce, cum am amintit, prin Theda Skocpol, la neo-instituționalismul din știința politică, prima teorie de sine stătătoare a acesteia și o afirmare a autonomei faptului politic. Ori, Theda Skocpol a eliberat politica de determinările sociale și economice pornind de la analiza revoluțiilor, așa cum a făcut-o mi devreme Arendt, iar pe această baza, mai târziu, Olson a elaborat teoria neinstituțională - care exprimă, simplificând, faptul că politica își este propria cauză influențând, mai degrabă decât fiind influențată, socialul și economicul. Mai mult, înțelegerea politicii în relație cu spațiu public a relevat

nu doar esența trăirii împreună, a specificității existenței în comun, dar și a deferenței structurale dintre public și privat, deci dintre politic și economic, ceea ce a delimitat teoria sa de liberalism în general, și de cel economic, în special de neoliberalismul de sorginte austriacă, în special. Pe o asemenea bază, Traverso, spre exemplu în interviul citat în lucrare, considera ca pornind de la teoria totalitarismului la Arendt neoliberalismul actual apare ca nou totalitarism.

La fel, constatând caracterul politic al revoluției americane, Arendt a afirmat necesitatea unei separații clare a politicului de social pentru a facilita ieșirea din blocajul socio-economic care duce inevitabil al totalitarismul pregătit de extinderea societății de masă și de dominația culturii de masă. De aceea, revoluțiile arendtiane sunt fenomene autonome, generatoare de influențe, deci rezultate ale unui exercițiu al libertății.

În ce privește conceptul de putere, și aici Arendt a fost o precursoră. Căci viziunea sa asupra puterii diferită de dominație a fost folosită în antropologia politică unde Pierre Calstres a teoretizat, în *Societatea contra statului*, teoria puterii necoercitive. La Calstres însă, societatea a încercat să împiedece autonomizarea politicului prin stat, încercând să limiteze posibilitățile de manifestare a puterii coercitive.

În fapt, gândirea lui Arendt este un efort de a genera reziliență individuală și colectivă în sensul în care Boris Cyrulnik l-a dat acestui concept. Dacă la Cyrulnik reziliența este capacitate de adaptare a unei persoane după un traumatism, atunci gândirea Hannah-ei Arendt a urmărit exact acest lucru: să găsească resorturile care să permită depășirea traumatismului totalitar. Reziliența nu este un fenomen psihologic individualizat, ci necesită mecanisme sociale pentru a se dezvolta. Iar Boris Cyrulnik, care a experimentat în copilăria timpurie traumatismul anti-semitismului în Franța petenistă, înțelege reziliența și ca șansa de a depăși traumatismul totalitar. Însă medic de formație, cu o operă considerabilă în psihologie unde a întreprins cercetări multidisciplinare, Cyrulnik nu a urmărit reziliența în raport cu un domeniu politic autonom. Cu toate acestea în ultima sa carte, *Suflete și anotimpuri*⁴⁵ unde încercă o psiho-ecologie, Cyrulnik se oprește asupra politicii și o privește ca autonomă în raport cu socialul, economicul sau psihologicul. Cum prezența unei rețele exterioare de susținere este esențială pentru a putea depăși traumatismul, Arendt încercă, avant la lettre am putea spune, să dezlege misterul acestei asocieri. Iar consiliile democratice, acele utopii pe care critici săi i le reproșează, nu sunt decât aceste rețele care pot contribui la reconstrucție.

⁴⁵ Boris Cyrulnik, *Des amés et des saisons*, Paris, Odile Jacob, 2021