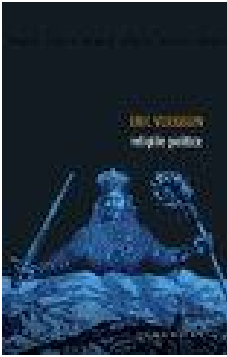


Eric Voegelin despre dimensiunea religioasă a răului politic (Eric Voegelin about the religious dimension of political evil)



Eric Voegelin, *Religiile politice* (trad. și st. introd. Bogdan Ivașcu), Editura Humanitas, București, 2010, 160 p.

Potrivit lui Bogdan Ivașcu, autorul unui amplu studiu introductiv (pp. 5-70: „Ordine și istorie. Eric Voegelin și diagnoza modernității”), traducerea poate fi înțeleasă în două feluri: „fereastră în mintea unui geniu” și inițiativa „cele mai profunde interpretări a răului în secolul XX: o «religie-erzaț», substituit pentru religiile tradiționale, un rău de natură religioasă, înrădăcinat în adâncimile tenebroase ale naturii umane, o răbufnire fără precedent a dezordinii în istorie” (p. 63). Cartea reprezintă „una din cele mai bune introduceri [...] în opera lui

Voegelin”, deoarece cuprinde „toate temele majore”: „critica concepției moderne care încearcă să separe sfera politicii de orice conținut religios; radiografia substratului spiritual-intelectual al mișcării totalitare; resorturile care generează ordinea și dezordinea în istorie” (p. 54). Recenzia de față se va concentra pe cel de-al doilea tip de lectură, întrucât de aici se degajă mult mai convingător relevanța acestei traduceri. În primul rând, trebuie remarcată oportunitatea: cartea a apărut într-un an care constituie deja o certitudine în atenția pe care mediul academic românesc o acordă interferenței dintre religie și politică în sens practic, iar din punct de vedere teoretic, dintre teologie (sistematică, fundamentală) și filosofia politică. Această interferență se aplică (dar fără a se limita) la problema comunismului¹. În al doilea rând, prin faptul că textul a inspirat reflecția asupra răului în politică, n-ar fi deloc nepotrivit dacă acesta ar fi pus în legătură cu volumul Hannei Arendt despre procesul lui Adolf Eichman de la Ierusalim, în urmă cu puțin peste cincizeci de ani. Fără a mai socoti valoarea introductivă a

cărții în gândirea unui autor aproape neutilizat în știința politică, acestea ar fi două motive pentru care această carte nu merită lăsată uitării. Punctul de plecare al lui Voegelin l-a constituit realitatea „colectivismului politic”. Apărând pentru întâia oară în aprilie 1938, la Viena (adică la foarte scurt timp după Anschluss, momentul începând cu care a fost tot mai greu ca cineva să pună la îndoială adevărata natură a ideologiei național-socialiste și a regimului degajat din aceasta), argumentația lui Voegelin este una făcută în mijlocul evenimentelor, lucru care nouă ne dă posibilitatea să reflectăm nu doar asupra oportunității acestei traduceri, ci și asupra pertinentei observațiilor lui Voegelin (mai precis, a modului în care istoria evenimentială a confirmat sau a infirmat intuițiile autorului discutat).

Modul general de argumentare pe care lectura cărții îl sugerează este următorul: Voegelin stabilește realitatea de la care pleacă („colectivismul politic”); propune cadrul general de discuție; oferă definiția de lucru; anunță „condițiile prealabile pentru existența religiilor politice”; iar apoi susține întreaga discuție pe situații de practică și teorie politică (de aici reiese probabil opțiunea lui Voegelin pentru dubla natură a actului de a gândi: *theoria*, sau contemplare care poate produce concluzii de natură propozițională, și *praxis*, sau deliberare în vederea acțiunii).

În ceea ce privește modul general de abordare, Voegelin pleacă de la

distincția dintre „realitatea în sine” și „simbolismul lingvistic” care se aplică termenilor religie și politică. Deosebirea „simbolismului lingvistic” (ce are rădăcini adânci în istoria continentului european) de „realitatea în sine” explică motivul pentru care, la sfârșitul anilor '30, nu era deloc acceptat să se vorbească „despre religii politice” și să se interpreteze „mișcările timpului nostru nu doar ca mișcări politice, ci de asemenea (și mai ales) ca mișcări religioase” (p. 77). „Realitatea în sine” reprezintă o noțiune importantă, dacă nu chiar noțiunea-cheie a gândirii lui Voegelin.

Desigur, prin „în sine” Voegelin nu înțelege acea realitate noumenală care a cucerit o bună parte din mințile secolului al XIX-lea, datorită contribuției lui Kant și Hegel, care reflectă o realitate existentă dar incognoscibilă. Dimpotrivă, premisa fundamentală în cazul de față este una existențialistă și, în măsura în care se poate vorbi despre o dificultate majoră, atunci aceasta stă tocmai în faptul că subiectul politic nu se apleacă asupra realității. Această realitate nu doar că există (deci nu este o impresie sau un simplu fenomen), dar chiar, mai mult, se lasă cunoscută. În mod indirect, Voegelin pare să indice acuzatoriu inadecvarea la realitate: „Pentru cel deschis la totalitatea experienței, porțile existenței stau larg deschise, oferind o perspectivă asupra treptelor Ființei care se întind de la natura lipsită de viață până la Dumezeu; lumea se desfășoară în

fața sa, relațiile raționale dintre componentele ei devin evidente și formează o ordine a Ființei în care nivelurile sunt clasificate într-o ierarhie, iar ca răspuns la întrebarea privind rațiunea ființării formează o ordine a creației. Un maximum de absorbție a realității este îmbinat cu maximum de raționalitate în ceea ce privește ordinea și interrelaționarea și este încoronat de dezvoltarea dogmatică perfectă a experienței spiritual-religioase în termenii unei idei referitoare la Dumnezeu, așa cum s-a dezvoltat ea în Occident în *analogia entis*” (pp. 85-86). Ar merita precizat că o dezvoltare interesantă a semnificației politice a principiului teologic *analogia entis*, și implicit a rupturii pe care a produs-o teoria lui Copernic, apare la Jacob Taubes în două lucrări scrise către sfârșitul anilor '40 și începutul anilor '50: „Escatologia occidentală”, respectiv „Teologia după revoluția copernicană”². În orice caz, pare să nu fie deloc întâmplător faptul că primele critici intelectuale ale totalitarismelor politice (nazist și stalinist, în înțelegerea Hannei Arendt) apar din orizontul existențial, mai precis al personalismului. Dacă în acest opuscul (care nu-i scade cu nimic calitatea) Voegelin lasă cumva neproblematizată „realitatea în sine”, această sarcină o îndeplinește cu asupra de măsură Gregory Vlastos într-un alt opuscul intitulat *Christian Faith and Democracy*³ și publicat la doar un an după *The Political Religions* (în 1939).

Despre „realitatea în sine” și despre „simbolismul lingvistic”, Voegelin scrie următoarele: „Acum înțelegem mai clar care este miza: problema fundamentală nu este corectitudinea unei definiții; ea reprezintă o chestiune de viață și de moarte. Și mai mult decât atât, problema fundamentală este întrebarea dacă omul poate exista la modul personal sau trebuie să se confunde într-un *realissimum* suprapersonal” (pp. 81-82). Pentru a exemplifica această afirmație, autorul aduce în discuție chestiunea curajului, aplicat la doctrina hegeliană a mersului istoriei: reprezintă curajul o dovadă a existenței personale sau este un fenomen mecanic, așa cum apare în filosofia organicistă a lui Hegel? (p. 81) Aici apare remarca extrem de interesantă potrivit căreia teodiceea (adică rezolvarea pe cale rațională a problemei răului) nu trebuie să se lipsească de sentiment (în care interpretez o altă formă de a pleda pentru personalism ca valoare a existenței în măsura în care sentimentul reprezintă o trăsătură distinctivă a persoanei): „Nu se poate spune cu certitudine ce este mai surprinzător în acest punct al speculației hegeliene: rațiunea imperativă, ordonatoare a lumii, care forțează istoria în revelația spiritului, sau absența oricărui sentiment pentru problema adâncă a teodiceei, adică faptul că spiritul lumii nu are alte mijloace la dispoziția sa decât sângele și nenorocirea omenirii” (p. 83). Pentru a propune o lectură

paralelă, chiar lămuritoare a acestei problematici, merită evocat aici Robert C. Tucker ce califică filosofia statală a lui Hegel drept *demonodicee* în disertația de doctorat pe care a depus-o la Universitatea Harvard în 1958 (trei ani mai târziu a fost publicată în volum⁴). Prin *realissimum*, Voegelin înțelege realitatea fundamentală sau primă care este substituibilă (fie de un popor, fie de o persoană anume, ori chiar pur și simplu de o doctrină), însă niciodată delebilă: „Oriunde o realitate se dezvăluie pe sine drept sacră în experiența religioasă, ea devine realitatea primă, un *realissimum*. Această transformare fundamentală de la natural la divin rezultă într-o recristalizare sacrală și valoric orientată a realității în jurul aceluși aspect care a fost recunoscut ca fiind divin. Lumi de simboluri, semne lingvistice și concepte se ordonează singure în jurul centrului sacru, se stabilizează ca sisteme, devin îmbibate cu spiritul agitației religioase și sunt susținute fanatic ca fiind ordinea «justă» a ființei” (pp. 86-87).

După fixarea cadrului de discuție, Voegelin sugerează câteva posibile definiții ale acestui concept controversat (cel puțin pentru anul apariției acestei cărți). Astfel, prin religii politice, autorul înțelege „divinizarea ordinii mundane a stăpânirii, închiderea sa intramundană și simultana decapitare a dumnezeului transmندان” (p. 107). Această definiție este susținută de o „distincție lingvistică” foarte

importantă: „religiile spirituale care-și găsesc *realissimum*-ul în Fundamentul lumii (*Weltgrund*) ar trebui numite religii transmندان (*überweltliche Religionen*); și toate celelalte, adică cele care-și găsesc divinul în conținuturi ale lumii, ar trebui numite religii intramندان (*innerweltliche Religionen*)” (p. 87). Desigur că și această distincție care sprijină definiția, trebuie la rândul ei sprijinită de o lărgire semantică corespunzătoare a două noțiuni-cheie în argumentația lui Voegelin: „Prin *religie* se înțeleg creștinismul sau alte mari religii ale mântuirii; prin *stat* se înțeleg organizațiile politice de tipul statului-națiune modern. Pentru o înțelegere adecvată a religiilor politice, conceptul de «religios» trebuie extins pentru a include nu doar religiile mântuirii, dar și toate celelalte fenomene care însoțesc dezvoltarea statelor, fenomene pe care le credem a fi de natură religioasă. Mai mult, trebuie să ne întrebăm dacă într-adevăr conceptul de stat este limitat la relații organizatorice definite de o dimensiune strict secular-umană, fără nici o conexiune în sfera religiosului” (p. 78).

Ultima parte importantă a studiului o reprezintă identificarea și punerea în ordine a condițiilor prealabile pentru existența religiilor politice. O primă condiție este „apariția unei comunități sacral-politice speciale și intramندان”, comunitate ce se întemeiază pe „descendența genealogică” (p. 107).

A doua condiție este „transformarea substanței ecclesiei”, în

perioada creștină, care s-a făcut în linii mari pe două coordonate: ștergerea graniței dintre sacralitate și politică în *Sacrum imperium* și afirmarea supremației papale în *corpus mysticum*. A treia condiție se referă la ruptura care se produce în sânul ecclesiei. Cea dintâi schismă se datorează lui Augustin care a deosebit categoric statul de biserică și de unde a rezultat o „multitudine de dualisme”, urmată îndeaproape de doctrina lui Toma din Aquino care a afirmat dependența sferei politice de cea religioasă și, totodată, importanța instituțiilor politice (pp. 108-115). Dacă acestea sunt precondițiile, la religiile politice se ajunge pe un traseu intelectual în trei etape: ierarhia (cu cele trei dimensiuni ale sale: ecclesia, sferile spirituală și temporală, respectiv apocalipsa), Leviathanul lui Hobbes și comunitatea intramundă (în sensul definit mai sus). Voegelin privește ierarhia drept „o formă elementară de legitimare a guvernării oamenilor asupra oamenilor” prin „radierea puterii de-a lungul unei ierarhii de conducători și oficii care se întinde de la Dumnezeu, la vârf, către supuși, la bază” (p. 103). Paradigma istorică a acestei descrieri Voegelin o găsește în „cultul soarelui al lui Akhenaton”, căruia îi dedică o discuție aparte, situată nu întâmplător între problematizarea noțiunii de religii politice (pp. 77-90) și expunerea ierarhiei (pp. 103-121). *Leviathan*-ul lui Hobbes (pp. 122-130) face, în înțelegerea lui Voegelin, pasul

decisiv către „cea mai importantă condiție prealabilă pentru formarea unei religii comune intramundane”: „înțelegerea de sine a unei comunități ca o unitate cu centrul în sine însăși” (p. 124). Foarte interesantă este opoziția dintre particularismul pe care îl sugerează Leviathanul și universalismul („structura deschisă”) a Bisericii Creștine: „chiar dacă ierarhia se extinde încă până la Dumnezeu, iar comunitatea politică este creată conform mandatului divin, ierarhia nu mai curge până la persoanele care ocupă rangurile ecclesiei, ci la comunitate ca persoană colectivă; merge la suveran, considerat nu stăpânitor al subiecților, ci purtător personal al comunității politice” (p. 124).

Este exact ceea ce Taubes va spune după mai puțin de un deceniu: suprimarea *analogia entis* („Precum în cer, așa și pe pământ”). Aceeași intuiție însă l-a condus pe René Guénon, într-o carte apărută în 1929⁵ (deci nouă ani înaintea cărții lui Voegelin, fără ca acest lucru să însemne cu necesitate că Voegelin avea cunoștința de cartea lui Guénon), la o ierarhizare valorică ce anexează politica la religios (și în felul acesta relege cartea într-un soi de proiect pre-modernist dacă nu chiar anti-modernist). Voegelin sesizează faptul că, dacă în proiectul lui Aquino „temporalul era de rang mai mic decât ordinea spirituală și distinct din punct de vedere organizațional” (p. 126), proiectul lui Hobbes este contrar: „ordinea mundană [...] s-a dezvoltat într-o

unitate cu personalitate proprie" (p. 126), altfel spus "statul este chiar Biserica".

În sfârșit, ultima etapă o constituie „Comunitatea intramundană” (pp. 131-149). Într-un fel, Voegelin sugerează faptul că acest „colectivism politic” reprezintă produsul concret al construcției intelectuale care se încheie în „comunitatea intramundană”. Astfel, „fundamentele noii spiritualități intramundane” sunt următoarele: „cunoașterea lumii ca inventar de fapte existențiale la toate nivelurile și cunoaștere a contextelor sale esențiale și cauzale”. Altfel spus, „lumea ca sumă de conținuturi a suprimat lumea ca existență” (p. 132). Trebuie observată aici asumarea existențială a viziunii lui Voegelin și, implicit, critica viziunii sistemice care a făcut carieră în secolul al XIX-lea la nivel speculativ prin Hegel și la nivel ideologic prin Marx. Nu întâmplător, la acest nivel escaladează conflictul dintre „știința seculară” (la perspectiva lumii drept „sumă de conținuturi” nu se ajunge decât prin metodele științei ca „bază a atitudinii omului față de lume”) și revelația sau gândirea mistică (la perspectiva „lumii ca existență” se ajunge prin întrebarea centrală a metafizicii: „De ce există ceva? De ce nu e mai degrabă nimic?”) (p. 133). Concluzia este inevitabilă și izbitor formulată: „[...] iar atunci când Dumezeu e invizibil în spatele lumii, conținuturile lumii vor deveni noii zei” (p. 133). Altfel spus,

„Cunoașterea conținuturilor lumii și tehnicile bazate pe o asemenea cunoaștere nu sunt mijloace subordonate temporal pentru atingerea scopului etern al vieții în Dumezeul-celealte-lumi; ele sunt mai degrabă sângele și viața Dumnezeului intramundan însuși. Ele construiesc *corpus mysticum* al colectivității și îi unesc pe membri pentru a forma unitatea corpului” (p. 140).

În concluzie, importanța acestei cărți pentru literatura de specialitate din România nu constă doar în oportunitate (deși a apărut în 1938, vede lumina tiparului în traducere românească după aproape 80 de ani, într-un moment în care o parte a interesului academic se concentrează pe teme pe care această carte le-a deschis), ci și în caracterul ei provocator pentru filosofia politică. Așa, de pildă, observația potrivit căreia caracteristic lui Thomas Hobbes nu este contractualismul, ci identitatea colectivă a cărei expresie teoretică este *Leviathan* (p. 59). Nu în ultimul rând, în problematica răului asistăm la o mutare de accent: răul nu mai preocupă ca problemă teoretică și eventual practică (la nivel moral), ci ca problemă a practicii politice. Vine să sugereze acest lucru că expresia cea mai înaltă a răului este cea politică? Dar dacă răul este prin definiție politic în accepțiunea lui Voegelin, cum trebuie să înțelegem că răul poate fi și extrem de banal, potrivit argumentației Hannei Arendt?

Nicolae DRĂGUȘIN

Note

- ¹ A se vedea, de pildă, Radu Preda, *Comunismul. O modernitate eşuată*, Ed. Eikon, Cluj-Napoca, 2009, 368 p.
- ² Jacob Taubes, *Teologia după revoluția copernicană* (trad. Andrei State și George State), Ed. Tact, Cluj-Napoca, 2009, 100 p; Jacob TAUBES, *Escatologia occidentală* (trad. Maria Magdalena Anghelescu), Ed. Tact, Cluj-Napoca, 2008, 286 p.
- ³ Gregory Vlastos, *Credința creștină și democrația* (traducere, postfață de Nicolae Drăgușin), Ed. Ratio et Revelatio, Oradea, 2015 (aflat în curs de tipărire)
- ⁴ Robert C. Tucker, *Philosophy and Myth in Karl Marx*, Cambridge University Press, 1961. [*Filosofie și mit la Karl Marx*, trad. rom. Emanuel-Nicolae Dobrei, Ed. Curtea Veche, București, 2011, 320 p.]
- ⁵ René Guenon, *Autoritate spirituală și putere temporală* (trad. Daniel Hoblea), Ed. Herald, București, 2010, 144 p.