

THE PROBLEM OF EVIL AND GUILT IN THE ROMANIAN AND GERMAN POSTCOMMUNIST NOVEL

Roxana GHITĂ, Assistant Professor, PhD, University of Craiova

Abstract: My paper analyses the problem of evil and guilt in Romanian and German contemporary fiction which deals with both the communist era and the difficult 'confrontation' with it (Vergangenheitsbewältigung). My comparative approach focuses on two specific novels, Thomas Brussig's Helden wie wir (Heroes like Us) and Mircea Cărtărescu's Orbitor (Glaring).

Keywords: German fiction, Romanian fiction, evil, guilt, communism

Îmi propun, în această lucrare, să analizez, din perspectivă comparatistă, problema răului și a culpabilității în două romane contemporane care au ca temă atât trecutul comunist, cât și dificila „confruntare” cu acesta (*Vergangenheitsbewältigung*): *Helden wie wir* (1995) de Thomas Brussig și *Orbitor* (în special volumul al treilea al trilogiei, *Aripa dreaptă*, 2007) de Mircea Cărtărescu. Această temă este fundamentală în cele două texte, întrucât o pronunțată intenție etică orientează maniera în care cei doi scriitori înscenează, ficțional, “confruntarea” cu trecutul, deși multe dintre tehnicile folosite țin de „arsenalul” tipic postmodern. Dacă perspectiva lui Brussig este una freudiană, iar cadrul de aplicație al interogațiilor sale rămâne unul strict social-politic, Cărtărescu, în schimb, nu se oprește la Freud și pune o tramă arhetipal-jungiană/gnostică la baza imensului său edificiu metafizic și poetic. Răul nu este decât secundar unul politic, ceea ce-l interesează pe autor este răul major, metafizic, ontologic.

***Helden wie wir* (Eroi ca noi). Portretul burlesc al Stasi**

Portretizarea *Stasi* este o temă centrală a romanului lui Brussig, care rescrie, de pe premisele unei farse postmoderne, istoria: zidul Berlinului a căzut nu în urma revoltei poporului german însetat de libertate, ci prin gestul scandalos al lui Klaus Uhltscht, un anti-erou picaresc prin excelență, care îi pune pe fugă pe soldații însărcinați cu paza exhibându-și penisul supradimensionat. Făcându-l pe Klaus să devină, la invitația tatălui său, membru al Securității de stat, Brussig își creează mijloacele narrative prin care poate ilustra mecanismele de represiune din interior, și, în același timp, înscena o pătrundere ficțională în psihicul agresorilor (*Täter*). Un capitol întreg din roman se axează pe descrierea activităților din cadrul centralei *Stasi* unde este alocat Klaus, a membrilor acestei noi “familii” în care el se integrează, antrenamentului pe care trebuie să-l parcurgă și a misiunilor la care participă. Satira lui Brussig atinge, aici, apogeul: *Stasi* apare drept o adunătură de jalnici incompetenți, de bufoni ridicoli, produse în serie ale sistemului pe care aceștia îl perpetuează, identificându-se cu o mână de clișee ideologice digerate de jumătate. Confruntat cu acest tablou dezolant al realității Securității, Klaus începe să se îndoiască de faptul că a ajuns, într-adevăr, în rândurile aceluia legendar organism care, „după cum știe toată lumea, controlează pe fiecare și despre care se vorbește numai în șoaptă” (153).

Există, în mod evident, o dilemă importantă în această portretizare burlescă a *Stasi*: cum poate fi explicat sistemul înfricoșător de opresiune al RDG-ului, dacă Securitatea nu este decât o trupă de clovni? Cu siguranță, există elemente în text care lasă să se întrevadă, în ciuda exagerărilor umoristice, adevăratul caracter represiv al acțiunilor *Stasi*, dintre care cea mai reprobabilă este răpirea, de către Klaus, a unei fetițe, pentru ca mama acesteia să se supună condițiilor puse de Securitate. Totuși, nu poate fi negat faptul că, prin trivializarea *Stasi* pe care o instrumentează romanul, se minimizează rolul acesteia ca instrument al terorii în slujba aparatului de putere. Este motivul pentru care Brussig a fost atacat de o parte a criticilor, care i-au reproșat că a transformat prezența ficțională a *Stasi* într-un spectacol al trupei Monty Python (Thomas Kraft) sau că ar fi, de-a dreptul, un apărător al acesteia (ceea ce este, evident, absurd dacă ținem cont de execuția nemiloasă la care romanul supune statul RDG cu toate instrumentele sale de putere). Trebuie, mai degrabă, să recunoaștem paradoxul cu care ne confruntă romanul și să căutăm să-l explicăm. Dacă cei mai mulți critici s-au mărginit la a sublinia poziția ambivalentă a textului în chestiunea *Stasi*, Paul Cooke, care a coeditat un volum dedicat temei Securității în literatura germană dinainte de și după 1989,¹ oferă o explicație convingătoare, analizând poziția lui Brussig pe fundalul disputelor legate de *Stasi* în Germania reunită. Teza sa centrală, elaborată pe larg în *Representing East Germany since Unification: From Colonization to Nostalgia* (2005) este legată de nemulțumirea scriitorilor din Est față de modul în care a fost instrumentată public imaginea oficială a fostei RDG de către politicile culturale și de stat dirijate din Vest, pe fundalul a ceea ce Cooke numește “colonizarea Estului de către Vest”. Pentru a justifica asimilarea fostei RDG în interiorul democrației liberale a RFG-ului astfel extins, Republica Democrată era prezentată, unilateral, drept un stat al terorii în care toate dimensiunile vieții publice și private erau controlate de *Stasi*. „Cu toate acestea, ceea ce la început poate fi considerat o reacție sfidătoare la adresa stereotipării vestice“, subliniază Cooke, „se poate uneori înțelege mai bine ca parte a unui *trend* autoreflexiv mai sofisticat, prin care autorii [din fosta RDG, *n.a.*] încearcă să ofere o reprezentare mai autentică a experienței germanilor din Est decât cea pe care o găseau în discursurile oficiale“. În toate aceste romane, se problematizează „diviziunea binară a populației în victime și agresori, pentru a se sugera o istorie și o experiență a Germaniei de Est mai diferențiată“ (2005:61-62). Astfel, poziția hibridă a lui Brussig în portretizarea aparatului de putere al RDG-ului (Cooke se inspiră, aici, din teoriile lui Homi Babha cu privire la natura hibridă a perspectivei colonizatului) servește atât confirmării naturii opresive a acestuia, cât și criticării faptului că identitatea RDG-ului a fost instrumentalizată, în discursul oficial, drept *Stasi-Staat*, “stat *Stasi*“ (Cooke, *id.*, 75). Dimensiunile criticii lui Brussig sunt, însă, chiar mai cuprinzătoare de atât, întrucât, prin banalizarea *Stasi*, el atacă și atitudinea germanilor din Est de a-și ascunde propria vină în spatele demonizării Securității. Interpretarea lui Cooke coincide cu analiza lui Stephen Brockmann (1999), poziția celor doi critici fundamentându-se, de fapt, pe verdictul dat de psihanalistul Hans-Joachim Maaz. După propriile mărturii, Brussig a scris romanul pornind de la “psihograma” colectivă a RDG-ului pe care a elaborat-o, în 1990, psihanalistul Hans-Joachim Maaz, de orientare freudiană. *Der Gefühlsstau (Blocajul emoțional)* radiografiază metodele prin care sistemul de opresiune al “socialismului real existent” a produs deformarea

¹ *German Writers and the Politics of Culture: Dealing with the Stasi* (2003).

psihică a individului în RDG: alienarea față de nevoile naturale ale omului, blocajul emoțional și scindarea personalității. În centrul romanului stau mecanismele opresiunii care, puse în acțiune, în moduri diferite, de instituțiile statului, l-au făcut pe Klaus să internalizeze de mic copil valorile și normele societății comuniste și să se simtă culpabil pentru orice transgresare, reală sau imaginară, a lor. Supraeul este instanța care guvernează procesele prin care, atunci când individul consideră că a făcut ceva “rău” (ceva care contravine normelor sociale pe care le-a asimilat, chiar dacă acest lucru este dezirabil pentru eu), se declanșează conștiința vinovăției.

Într-o carte din 1992, *Die Entrüstung. Deutschland Deutschland. Stasi, Schuld und Sündenbock (Indignare. Germania Germania. Stasi, vinovăție și țap ispășitor, 1992)*, Maaz continuă elaborarea psihogramei germanilor din Est, analizând situația de după reunificare. Transformarea *Stasi* în țap ispășitor ar fi permis cetățenilor fostei RDG „să facă dispărută, în fața divinității copleșitoare și monstruoasă a Securității, chestiunea vinovăției individuale și colective“, explică Brockmann, care sugerează, tot în venă maaziană, că același lucru s-a întâmplat cu figura lui Hitler, transformată după război, „în mod convenabil, în depozitar al vinei colective“, prin aceasta eludându-se orice responsabilitate personală (1999:155).

Țelul satiric al lui Brussig este clar: romanul își propune, pe de o parte, să combată tendințele colective, vizibile imediat după 1989, prin care vina de a fi sprijinit, într-o formă sau alta, sistemul comunist este reprimată sau minimizată în discursul public de deculpabilizare (în special în fața instanțelor publice din Germania de Vest, extrem de critice și de acuzatoare). Pe de altă parte, textul oferă adevărata soluție de regenerare socială: acceptarea vinii comune de a fi susținut, atât activ ca membri *Stasi* și “colaboratori inoficiali” (IM, *inoffizieller Mitarbeiter*, denumirea informatorilor), cât și pasiv, regimul. Să remarcăm și subtila, extrem de interesanta “corecție” pe care Brussig o propune teoriei banalității răului a lui Hannah Arendt, după care faptele călăilor sunt explicate prin lipsa de imaginație (morală) care îi face să se supună orbește, mecanic, ordinelor. Brussig arată, dimpotrivă, că identificarea emoțională, din diferite motive și cu diferite scopuri, cu ideologia, este un factor extrem de puternic care influențează comportamentul oamenilor. Noi direcții în psihologie, contestând verdictul lui Arendt ca fiind prea simplist, susțin concluzii asemănătoare: „Oamenii fac un rău masiv, dar nu pentru că nu sunt conștienți de ceea ce fac ci pentru că ei consideră că este corect. Acest lucru este posibil deoarece se identifică activ cu grupurile a căror ideologie justifică și aprobă opresiunea și distrugerea altora“ (Haslam-Reicher, 2008:18).

Un cititor atent va observa, cu siguranță, că această vină, să-i spunem post-1989, vine la Klaus să înlocuiască sentimentul de culpabilitate exacerbă care-i fusese inoculat în familie. Ar exista, așadar, un complex al vinovăției cu efecte negative, deformatoare asupra personalității, și o vină constructivă, ca cea în slujba căreia se pune romanul, care, asumată individual și colectiv, ar constitui calea (singura cale) de vindecare și de depășire a trecutului. Aceasta este, încă o dată, teoria psihanalitică a lui Maaz, la care Brussig aderă, și aici, cu fidelitate: după 1989, ar fi trebuit să urmeze un „travaliu de doliu“, dureros, prin care germanii din Est s-ar fi maturizat (ar fi ieșit din faza fixației orale și anale a mentalității de dependență față de stat). Acest proces ar fi trebuit să cuprindă: „pedepsirea vinovaților, recunoașterea complicității (pasive) a majorității, asumarea vinovăției, exprimarea indignării îndreptățite, a furiei și a urii, durerea pentru suferințele îndurate, pentru umilirile și rănilile

moștenite, tristețea față de limitările, deformările și posibilitățile de viață ratate și, în cele din urmă, tristețea față de pierderea obișnuințelor vieții comune, care oferiseră sprijin și protecție și care țineau de identitatea colectivă a RDG-ului“ (Maaz, 1990:157). Acest lucru nu s-a întâmplat, în opinia lui Maaz, pentru că euforia căderii Zidului și a reunificării, care a urmat foarte repede, au blocat acest proces necesar, de aici decurgând toate problemele grave cu care s-a confruntat și se confruntă societatea germană până în prezent. Cu toate acestea, se pune întrebarea dacă insistarea asupra vinovăției colective ca parte centrală a travaliului de doliu ar fi așa de benefică, după cum susține Maaz, și dacă da, în cazul precis al lui *Eroi ca noi*, cum se poate explica efectul în întregime pozitiv pe care l-ar aduce această asumare a culpabilității, pe care o cere Klaus prin exemplul propriu, față de efectul în întregime negativ al tendinței paranoice de autoînvovățire care a condus la deformarea personalității sale sub regimul socialist. Recitindu-l pe Freud în *Disconfort în cultură* (*Das Unbehagen in der Kultur*, 1930), observăm că modelul său teoretic de explicare a sentimentului de vinovăție coincide cu concepția lui Maaz doar până la un anumit punct: autoritatea părinților este, în prima etapă a vieții, instrumentul prin care copiilor li se induce culpabilitatea, acest rol fiind preluat, odată cu stabilizarea supraeului, de către societate, care menține și adâncește sentimentul de vinovăție pentru a putea controla mai bine raporturile dintre indivizi.² Cu toate acestea, față de optimismul lui Maaz, viziunea lui Freud este una extrem de pesimistă: sentimentul de vinovăție este o forță represivă indispensabilă civilizației, și de aici se trag nefericirea omului modern și impulsurile sale autodestructive. Aplicând o interpretare freudiană și nu maaziană la romanul lui Brussig, Brockmann (1999:158) sugerează un sfârșit mult mai pesimist: moartea tatălui și castrarea sa simbolică de către fiu nu fac decât să perpetueze tirania acestuia (așa cum tatăl primordial, odată ucis, se transformă în dumnezeul monoteist tiranic). Astfel, faptul că fiul își asumă vinovăția și își canalizează sentimentele de agresiune asupra tatălui nu are rezultatul scontat, chiar dacă, după Maaz, acest lucru este „relativ pozitiv și sănătos“. O indicație a faptului că, într-adevăr, viața într-o societate liberal-democratică nu garantează lipsa opresiunii, în forme mai subtile, însă, față de statul totalitar, este amănuntul că, odată ajuns în Vest, după 1989, Klaus devine star porno: subjugării corpului de către ideologie îi urmează subjugarea corpului de către mercantilismul economiei de piață. Singura soluție pe care o poate propune Brussig este asumarea trecutului și vindecarea prin umor, pentru că, așa cum punctează Foell și Twark (2003:191), psihicul colectiv al germanilor din Est va putea ieși de sub influența nefastă a *Stasi* doar rânzând de aceasta.

Orbitor. Aripa dreaptă

În momentul în care este arestat, Mircea, eroul trilogiei, trăiește un sentiment de irealitate (care îi va reveni, sistematic, în timpul revoluției din stradă), provenind dintr-o fundamentală neconcordanță ontologică, percepută cu acuitate: „Cum puteai fi atunci arestat într-o frumoasă dimineață cu cer albastru? Cum puteau fi tranșee, tancuri, oameni ruși în bucăți printre copaci înfloriți și iarbă înaltă până la brâu? Dar monștrii și demonii nu trăiau doar acolo, în iadurile lor. Într-o bună zi se arătau în plin soare, te urmăreau printre sălcii cu

² „Cunoaștem, așadar, două origini ale sentimentului vinovăției, cel din frica față de autoritate și mai târziu cel din frica de supraeu. Primul îl forțează pe om să renunțe la satisfacerea instinctelor, al doilea conduce în plus, întrucât supraeului nu i se poate ascunde persistența dorințelor interzise, la pedepsire“ (Freud, 1955:486).

mâțișori înverziți, te înșfăcau pe-o străduță pașnică, unde nimic rău nu părea cu putință“ (II, 332).

Problema ridicată de Mircea în pasajul de mai sus ține de determinarea naturii răului uman, așa-numita antropodicee: cum pot ființele umane să-și facă rău, cum pot exista crime și războaie? Este întrebarea, poate, cea mai tulburătoare pe care și-o poate pune ființa umană, și care a devenit din ce în ce mai acută după experiența celor două războaie mondiale, a genocidurilor și a totalitarismelor secolului al 20-lea. Din perspectiva omului religios, antropodiceea acompaniază, inevitabil, teodiceea: cum poate exista răul în lume dacă Dumnezeu este întruchiparea bunătății și a dreptății, a omniscienței și atotputerniciei?

Pentru a răspunde la aceste întrebări, va trebui să diferențiem între răul istoric și ceea ce am putea numi rău ontologic, inerent naturii umane. Observăm că instanțele care produc și perpetuează răul real al totalitarismului, și mă refer în primul rând la Securitate, sunt conturate, în roman, mult mai șters față de cele care guvernează răul mitic și sunt, în general, expuse ridicolului, printr-o demitizare satirică asemănătoare celei instrumentate de Brussig. Mai ales într-un roman conspiraționist ca acesta, Cărtărescu ar fi putut descrie Securitatea drept o organizație ocultă, o confrerie mistică, un mecanism teribil, care să aibă controlul absolut asupra vieților omenești și să reprezinte o forță narativă și simbolică egală cu Știutorii, o confrerie mitică ce are ca scop, de-a lungul secolelor, scrierea Cărții de către Mircea.³ Infailibilitatea ochiului atotvăzător le aparține însă doar ultimilor, sau lui Mircea însuși, care-și scrutează, ca demiurg, populația *Orbitor*-ului, sau divinității supreme.⁴ Există un vădit dezechilibru între felul în care sunt portretizate mecanismele răului real și cele ale răului mitic, deși volumul al III-lea este consacrat prezentării celor dintâi, prin care a fost distrusă o națiune întreagă, precum și efortului colectiv de îndepărtare a acestui rău istoric, prin revoluție. Forța imaginativă extraordinară cu care se desfășoară imaginația cărtăresciană a terifiantului rămâne rezervată răului mitic (observația se aplică și în ceea ce privește fascinația manifestă pentru imaginarul sado-masochist, pe care Cărtărescu o împărtășește cu Kafka). Nu există o figură de torționar veritabil în rândul forțelor de represiune, adevărații călăi, care se dedau unor acte de cruzime inumană, sunt tot conducătorii Știutorilor: să ne reamintim descrierile amănunțite și recurente ale aparatelor și ale instrumentelor de schinguire, sau scenele terifiante ale torturării Ceciliei și Cocăi.⁵ Imaginea arhetipală care ilustrează relația dintre călău și victimă, păianjenul devorând fluturele, nu este deloc concretizată în planul Securității, deși ar fi fost un prilej extraordinar. Coca este identificată direct, în text, drept victima arhetipală: „Era victima dintotdeauna, singură și neputincioasă, la cheremul călăului ei, în celula îngropată adânc în pământ“ (II, 425), deși călăul este un Știutor, într-o casă din Amsterdam.

³ Această portretizare de factură kafkian-orwelliană este destul de răspândită în proza (re)publicată după 1989 în spațiul românesc (cf. Cesereanu, 2001).

⁴ Același fenomen îl întâlnim în cazul dictatorului. Un construct al ultimului Ceaușescu drept chintesență a demonismului, la polul opus copilului divin (având în vedere că împarte cu acesta același tip de concepție craniană miraculoasă) ar fi putut fi elaborat de Cărtărescu, însă nedeveloparea temei în structura volumului al III-lea (nu i se acordă mai mult de o pagină) împiedică o reală consolidare – atât narativă cât și simbolică – a acestei (posibile) legături speculative.

⁵ „Timp de ore-n șir, corpul de carne, sânge și nervi al tinerei femei a cunoscut întreaga suferință umană și i-a depășit limitele“ (I, 342).

Aceste diferențe sunt prea masive și sunt urmărite, consecvent, de-a lungul trilogiei, pentru a fi vorba de o simplă întâmplare: din contra, totul pare să fie rezultatul unei strategii auctoriale prin care cititorul este confruntat, pe de o parte, cu figuri care exudă forța arhetipului unipolar al răului pur (conducătorii Știutorilor, Victor) și, pe de altă parte, cu personaje care încarnează răul istoric, dar care transmit mesajul banalității răului (în filieră arendtiană).⁶ Pentru a găsi explicația acestui lucru, trebuie să apelăm, așa cum am anunțat deja în introducere, la teoria jungiană a răului, de data aceasta, cel istoric. În *Psihologie și religie* (1938/1940), când Europa era confruntată cu teroarea nazistă, Jung notează: „Uitați-vă la incredibila sălbăticie care se întâmplă în lumea noastră așa-zis civilizată: totul vine de la ființele umane și de la condiția spirituală în care se găsesc. Uitați-vă la motoarele diabolice ale distrugerii: Ele sunt inventate de gentlemenii perfect inofensivi, rezonabili, cetățeni respectabili care sunt tot ceea ce ne-am putea dori. Și când totul este dat la iveală și iadul de nedescris al distrugerii este lăsat liber, nimeni nu pare responsabil. Se întâmplă, pur și simplu, și totuși este produs de om“ (85). În *Istoria și psihologia unui simbol natural* (1937), găsim explicația psihologică a acestui fenomen. Similar cu Arendt, Jung consideră că oamenii obișnuiți pot deveni cei mai mari criminali, în anumite condiții, și anume când arhetipul umbrei, în loc să fie acceptat și integrat în mod conștient în structura dinamică a psihicului, este reprimat sau suprimat. Atunci el ia în stăpânire întreaga personalitate și începe să acționeze în real, luând forme din ce în ce mai terifiante.⁷ Trebuie observat că, în momentul în care umbra preia controlul, omul își pierde liberul arbitru, devenind posedat de acea forță arhetipală din inconștient. De aceea, este foarte important ca procesul individuației să înceapă cu această primă etapă, deși extrem de dureroasă, a confruntării cu propria umbră.

Referințele textuale directe îl identifică pe Victor, fratele geamăn pierdut al lui Mircea, cu anticristul, maleficul și, într-adevăr, (auto)biografia lui constituie un fel de mini-enciclopedie a răului. Personajul său nu are consistență reală ci pare un simplu vehicul al unei idei, arhetipul răului, ceea ce arată că ponderea lui trebuie evaluată în plan simbolic. Se conturează și o explicație posibilă a caracterului malefic al celui din urmă: fie un accident genetic, fie separarea (prin intervenția forței conspiraționiste a Știutorilor) de Mircea, după cum speculează chiar el, îl lipsește de mecanismele neuronale necesare producerii substanței P, de unde ar rezulta că incapacitatea de a simți suferința se găsește la sursa răului (cumva în aceeași notă cu interpretarea jungiană a lui Iov, după care Yahveh cel amoral ajunge să acceadă la conștiința morală doar prin experimentarea suferinței umane în ipostazierea sa ca Isus). Neputând trăi, în propriul trup, suferința, Victor nu îl poate înțelege pe celălalt, nu se poate ipostazia și astfel nu poate forma o conștiință etică aptă de a-i interzice să facă rău celui alt. Omul dezvoltă această conștiință prin proiecția imaginată a propriei suferințe asupra semenului său, întrucât, după cum repetă Mircea obsedant în timpul scenelor de violență din timpul revoluției, nu poți avea acces direct la suferința celui alt, nu poți simți ce simte un altul. Acest diagnostic îi corespunde celui dat de Hannah Arendt, care localizează răul produs

⁶ Cel mai clar se arată acest lucru în aceea că autorul l-a gândit pe Stănilă drept prototip al Securității reale, o structură în care, chiar la cele mai înalte niveluri, „nu dai decât de incapabili, de misticoizi geto-dacici, de muncători de unghiuri pe pâine, de inși pătrunși de câmpul de forțe al românismului, cu nimic mai diabolici, nici mai deștepti decât săracul Ionel“ (II, 116, sublt. în text, n.a.).

⁷ Arendt explică acest lucru printr-o stare psihică de „rupere de realitate“ și „pură inconștientă“ (incapacitatea de a reflecta și a-l înțelege pe celălalt) care apare în urma identificării cu rolul de rotiță într-un angrenaj birocratic (2008:350).

de Eichmann în incapacitatea de a imagina suferința celuilalt, de a gândi din perspectiva sa, din cauza absenței reflecției empatice. Încă o dată, suferința este văzută ca absolut necesară, de data aceasta nu din unghiul transcendent al mântuirii, în sens creștin, ci din cel al eticii umane, care nu își poate găsi fundamentul, sugerează Cărtărescu, în afara unei imaginații empatice – *caring imagination*, este termenul pe care îl propune profesorul de filozofie Maurice Hamington (2004), ca central oricărei moralități sociale.

Prin separarea gemenilor, Victor a devenit, în interpretarea mea, ipostazierea umbrei (acest arhetip apare, de obicei, reprezentat prin persoane de același sex) care a blocat dezvoltarea normală a eului, în timp ce Mircea, rupt de dublul său negativ, a devenit un eu alienat și a fost împiedicat să inițieze un proces al individuației. Probabil pentru a compensa această pierdere (inconștientă), s-a fixat asupra figurii mamei. Astfel, Mircea a ajuns să fie stăpânit de una din reprezentările arhetipului Animei, care este, prin opoziție, complet suprimat în Victor. Acesta, în calitate de umbră pierdută, este „fantoma ce-a bătuit, de la primul ei rând, această carte ilizibilă, stafia ce noapte de noapte a coborât și-a urcat nesfârșitele paliere ale minții mele, făcându-mă să urlu de o groază vecină cu nebunia“ (III, 566). Citită ca traseu de recuperare a umbrei, cartea *Orbitor*-ului își poate, astfel, justifica ponderea inegală acordată celor doi frați, în planul de suprafață (al conștientului), acolo unde Victor nu are cum să pătrundă decât în ultima clipă, cea a unificării.⁸

Ceea ce povestește, în final, *Orbitor* este dezastrul produs în ființa umană și de către aceasta atunci când umbra este reprimată. În termeni care arată fără echivoc că ideea jungiană a acestui arhetip se află în spatele constructului literar al personajului Victor, acesta este descris ca vânătorul Nimrod care „supraviețuiește în noi oricât l-am înveli în al șaselea strat cortical și oricât de departe am împinge *imitatio Cristi*“ (III, 562). Nimrod este una dintre figurile biblice care, în mod tradițional, întruchipează răul pe care creștinismul a încercat să-l reprime, excluzându-l din imaginea divinității. Rezultatul este unul devastator, avertizează Jung: încercând să imite această imagine incompletă a divinității (să notăm că nu numai răul a fost exclus din ea, ci și femininul), oamenii „își neagă aspectele inferioare și distructive din psihic și devin, astfel, sursele răului în istorie“ (Lammers, 176). Să nu uităm că Jung vede exprimate și la nivel colectiv toate procesele care au loc la nivelul psihicului individual. Pătrunzător formulate de Mircea, interogațiile sale oferă primele indicii în acest sens: „dacă Securitatea, stăpâna lumii, nu era altceva, în cele din urmă, decât înseși mulțimile sumbre, scufundate în frică, frică bestială și fără obiect. *Dacă nu cumva era în noi, dacă nu era răul, noaptea și teroarea din noi*“ (II, 116, subl. în text, *n.a.*). Faptul că Victor își sfârșește povestirea ororilor comise de-a lungul vieții prin crimele din timpul revoluției române este un alt indiciu capital. Sosind în București exact în ziua fugii dictatorului, Victor se distrează omorând la întâmplare, cu un AKM, oameni nevinovați, pe străzi, în blocuri: *Victor reprezintă, așadar, figura colectivă a teroristului.*⁹ Unul dintre procesele simbolice cele mai

⁸ Dacă citim, ca în cazul lui Hesse, întreaga operă cărtăresciană din perspectiva mitopoetică, mai precis din perspectiva jungiană ca un proces al individuației desfășurat în și prin intermediul scriiturii, atunci scrieri ca *Travesti*, de exemplu, vor apărea drept confruntări cu arhetipul animei, etapă la fel de necesară ca cea a integrării umbrei.

⁹ Trecând în revistă toate teoriile cu privire la identitatea teroristilor, Cesereanu citează pe larg un text din lucrarea „Însemnări din zilele revoluției. Decembrie 1989“, apărută în 1990 la Editura Militară, care procedează la o „demonizare a Securității și a ‘teroriștilor’, la modul grotesc și absurd“ (2004:194) și care, cred eu, ar fi putut constitui sursa de inspirație a lui Cărtărescu în ceea ce privește portretul lui Victor. În orice caz,

interesante din timpul revoluției a fost metamorfozarea securiștilor/teroriști în monștri, apoi în străini (arabi, ruși) și, printr-o combinație *sui generis* între „practica otomană a dervișismului și mitul iudaic al golemului, în automate orfane crescute în izolare pentru a asculta ordinele unui conducător malefic“ (Siani-Davis, 2005:285). În acest mod, românii ar fi căutat să se elibereze de „reziduurile nocive ale trecutului“ (*ibid.*), expulzând, simbolic, răul din corpul social. Urmând aceeași linie de argumentare, s-ar putea afirma că, prin procesul de *scapegoating* care caracterizează externalizarea umbrei în scopul repudierii ei, românii i-au identificat pe cei doi conducători cu răul care subjugase societatea și, prin executarea acestora, s-au simțit eliberați de el.¹⁰ Or, ceea ce arată *Orbitor* este că *acesta este drumul greșit: fără acceptarea răului ca parte integrantă a inconștientului colectiv, acesta nu va putea fi niciodată integrat la nivel superior și va continua să erupă în formele cele mai nocive*. Precum *Eroi ca noi*, dar de pe alte premise, și *Aripa dreaptă* atrage atenția asupra imperativului unei asemenea asumări și, totodată, asupra rejectării acestui drum de către majoritatea populației, care se dovedește incapabilă de a iniția acest proces dureros, însă necesar, al investigației interioare: „Și cine, dacă privește sincer în propriul suflet, nu e, de fapt, și el puțin securist? Cine nu și-a pârât colegul în vreo ședință de partid [...]? Cine-a avut puterea să reziste când securistul fabricii, școlii, IAS-ului i-a propus să facă note informative? Dar nimeni nu privește-n propriul suflet. Li se pare că asta nu contează, că ei sunt oameni mărunți, care trebuie să trăiască și ei pe lângă alții...“ (III, 54, subl. în text, *n.a.*).

Reunificarea dintre eu și umbră în procesul atingerii unei forme de conștiință superioare este un imperativ, așadar, atât pe plan individual cât și colectiv: poate și pentru a exemplifica aceasta cu propria viață, Mircea a trebuit să fie Alesul...

Concluzie

Atât *Helden wie wir* de Thomas Brussig cât și *Orbitor* de Mircea Cărtărescu dezvoltă, în ceea ce privește portretizarea poliției secrete, perspectiva arendtiană a banalității răului. În plus, în ceea ce privește vinovăția și responsabilitatea în confruntarea cu trecutul comunist, ambele romane par să susțină ideea unei vini colective și a unei asumări colective a responsabilității: Brussig în mod apăsător, moral și chiar moralizator, făcând din aceasta unul dintre principalele mesaje ale cărții, Cărtărescu mai degrabă indirect, integrând-o unei extinse și complexe viziuni metafizice și spirituale. Această *Schuldfrage*, cum este cunoscută, în Germania, problema vinovăției, este, în sine, extrem de complicată, lucru care nu poate surprinde pe nimeni. Noțiunea de vină colectivă a fost dezbătută intens, din multiple puncte de vedere, și există personalități faimoase care s-au plasat, de-a lungul timpului, în rândul ambelor tabere, de susținători și de opozanți. Brussig se bazează pe abordarea psihanalitică de factură freudiană a lui Hans-Joachim Maaz, însă și Jung a fost, după al Doilea Război Mondial, un avocat al vinii colective, cu argumente provenind din propria sa viziune asupra naturii psihicului uman. Jung atrage, de altfel, atenția și asupra pericolului pe care îl implică

asemănările sunt izbitoare, de la ideea „distracției“ prin uciderea cu sânge rece, ca „niște semizeii strivind mușuroiul de furnici“, trecând prin cinismul argumentat filosofic, până la detaliul drogării, prin „injecții ale forței“ (Cesereanu, *id.*, 195-196).

¹⁰ Termenul de *scapegoating* a fost consacrat de analizele lui René Girard, după care o comunitate aflată în stare de criză externalizează un „țap ispășitor“, o victimă care devine „Celălalt“, complet demonizat, și prin sacrificarea căreia se restabilește echilibrul în țesutul social și se asigură supraviețuirea comunității.

sentimentul de superioritate și de aroganță al celor care se erijează în judecători morali, ca și cum ei ar fi deasupra acestor slăbiciuni umane: cazul Germaniei naziste ar trebui să dea de gândire tuturor europenilor, tuturor oamenilor, că “demonii” nu au dispărut, ci se găsesc, activi, în interiorul psihicului uman, ceea ce face oricând posibilă repetarea unei asemenea catastrofe.¹¹ Susținând, pe urmele lui Maaz,¹² că fără o interogație a propriului sine și fără această asumare, atât individuală cât și colectivă, a vinovăției, nu poate exista vindecare și “despărțire” reală de trecut, Brussig își transformă romanul într-o armă îndreptată împotriva germanilor din Est care, în viziunea sa, au refuzat această culpă colectivă, transformând *Stasi* într-un țap ispășitor. Cărtărescu creează un arhetip jungian al răului, dar, prin intervenția justiției divine, a Apocalipsei, eludează discuția responsabilității morale în planul real al perioadei postcomuniste din România; i se poate opune faptul că, punând problema la nivel general și transferând-o în psihologic-universal și spiritual-religios, nu atinge în mod direct nucleul fierbinte al chestiunii concrete a vinovăției. Rămâne de discutat în ce măsură asumarea vinii colective ar escamota, de fapt, doar fuga de cea individuală și blocarea procesului de găsim și de pedepsire a vinovaților legali, cum susțin mulți intelectuali români, confrunțați cu faptul că nu a existat, în România, o adevărată dezbatere a *Schuldfrage*.¹³ Maaz, dar și Jung, văd toate aceste aspecte ca fiind complementare, iar Ralf Dahrendorf susține că vina colectivă ar trebui înțeleasă ca „responsabilitate colectivă care îi forțează pe cei responsabili să răspundă, prin efort comun, [...] pentru răul pe care l-au făcut. O asemenea vină nu-l implică pe individ ca persoană, ca ființă umană, [...] ci în rolul său de membru al unei colectivități, așadar ca cetățean german“ (cf. Olick, 2005:198).

Cea mai elaborată și celebră abordare a fenomenului de *Schuldfrage* îi aparține, cum se știe, lui Karl Jaspers, într-o lucrare care poartă chiar acest titlu, publicată în 1946. Deși nu este interesat de aspectele psihologice ale problemei, ca Jung, filozoful se apropie de pozițiile de mai sus în ceea ce privește vina politică, unul dintre cele patru tipuri de vină pe care le pune în discuție: aceasta este colectivă, pentru că „oricine este co-responsabil (*mitverantwortlich*) pentru felul în care este guvernat“ (17), deci germanii ar fi, toți, răspunzători pentru faptul că au permis existența regimului nazist. Celelalte tipuri de vină sunt cea criminală, pentru care trebuie găsiți și pedepsiți vinovații, în cadrul juridic de rigoare, vina morală și vina metafizică. Vina morală îi aparține în exclusivitate individului, fiind negociată și stabilită de propriul său for interior. Vina metafizică, însă, și aici apare din nou dimensiunea colectivă, este extinsă asupra tuturor: în primul rând, orice individ care a asistat, pasiv, la crime și fărâdelegi, dar, în cele din urmă, fiecare este „co-responsabil“ pentru că „dacă nu fac ce pot pentru a [le] împiedica, atunci sunt co-vinovat“ (18). Instanța de judecată este, aici, Dumnezeu. Dacă romanul lui Brussig are în centru, fără nici un dubiu, vina politică și cea morală, *Orbitor* este mult mai complex și mai ambiguu: pe de o parte, se pot găsi referiri la toate cele patru tipuri de vină, pe de altă parte, culpele sunt, în diverse forme, problematizate și “generalizate” (uneori, ocultate) ca liabilități universale ale naturii umane.

¹¹ Cf. eseul *După catastrofă* (Nach der Katastrophe), publicat în *Neue Schweizer Rundschau*, 13, 1945-46.

¹² Din nou, Jung este de aceeași părere, cf. discuția despre “psihologia vinovăției” și teoria lui Jung, în Olick (2005).

¹³ Sorin Antohi notează: „s-a văzut [...] după căderea comunismului de stat, că ideea unei vinovății generale fără vinovați este versiunea noastră pentru “distanțarea de trecut”, *Vergangenheitsbewältigung*“ (1999:245). Există luări de poziție asemănătoare, printre alții, la Ruxandra Cesereanu și Vladimir Tismăneanu.

Bibliografie

- Antoși, Sorin, *Civitas Imaginalis. Istorie și utopie în cultura română*, Polirom, 1999.
- Arendt, Hanna, *Eichmann la Ierusalim. Raport asupra banalității răului*, traducere de Mariana Neț, Humanitas, București, 2008.
- Cărtărescu, Mircea, *Orbitor*, 3 vol., Humanitas, București, 2007.
- Cesereanu, Ruxandra, „Imaginea Securității în literatura română în comunism și postcomunism - studiu de caz-“, în *Caietele Echinox, Postcomunism și postcolonialism*, 1, 2001, pp. 124-138.
- Cooke, Paul, *Representing East Germany since Unification: From Colonization to Nostalgia*, Berg, New York, 2005.
- Brockmann, Stephen, *Literature and German Reunification*, Carnegie Mellon University, Pennsylvania, 1999.
- Brussig, Thomas, *Helden wie wir*, Verlag Volk und Welt, Berlin 1995.
- Foell, Kristie, Twark, Jill, „Bekenntnisse des Stasi-Hochstaplers Klaus Uhlzsch: Thomas Brussig's Comical and Controversial *Helden wie wir*“, în *German Writers and the Politics of Culture: Dealing with the Stasi*, ed. Cooke, Paul, Plowman, Andrew, Basingstoke, Palgrave, 2003, pp. 173-194.
- Freud, Sigmund, „Das Unbehagen in der Kultur“, în *Gesammelte Werke* 14, 1955, pp. 419-506.
- Haslam, S. Alexander, Reicher, Stephen D., „Questioning the Banality of Evil“, în *The Psychologist*, Volume 21 (January 2008), pp. 16-19.
- Jung, C.G., „Nach der Katastrophe“, în *Neue Schweizer Rundschau*, 13, 1945-46.
- Jung, C.G., „Psychology and Religion: West and East“, în *Complete Works*, vol. 11, Princeton University Press, 1970, pp. 3-63.
- Jung, C.G., „History and Psychology of a Natural Symbol“, în *Complete Works*, vol. 11, Princeton University Press, 1970, pp. 64-105.
- Lammers, Ann Conrad, *In God's Shadow: The Collaboration of Victor White and C.G. Jung*, Paulist Press, 1994.
- Maaz, Hans-Joachim, *Der Gefühlsstau. Ein Psychogramm der DDR*, Argon Verlag, 1990.
- *Die Entrüstung. Deutschland Deutschland. Stasi, Schuld und Sündenbock*, Argon Verlag, 1992.
- Olick, Jeffrey K., *In the House of the Hangman: The Agonies of German Defeat, 1943-1949*, University of Chicago Press, 2005.