

Rezistența prin mica corupție în România comunistă¹



SORIN BOCANCEA

Experiențele politice totalitare ale secolului XX au generat întrebări privitoare la cauzele ce le-au făcut posibil, explicațiile propuse fiind de diferite fakturi (economică, politică, culturală, psihologică etc.). Pornind de la preocupările lui Foucault privind sursele suveranității, Giorgio Agamben² consideră că îndeosebi în sistemele totalitare se poate vedea cel mai bine modul în care politica ia în stăpânire viața. Este știut că pentru Foucault modernitatea politică însemna preluarea de către suveranitate a vieții ca atare și, astfel, transformarea ei în miză politică. Odată ce individul în calitate de corp viu devine miza strategiilor politice, „apar în istorie atît sporirea posibilităților științelor umane și sociale, cît și simultana posibilitate de a proteja viața și de a-i autoriza holocaustul”³.

Constatînd faptul că Foucault nu și-a aplicat modelul explicativ și asupra lagărelor de concentrare și a structurii statelor totalitare, Agamben încearcă să facă acest pas, considerînd că acestea ar fi spații ce aparțin prin excelență biopoliticii moderne. El se străduiește să impună un nou concept, acela de *homo sacer*, pe care îl consideră a defini condiția aristotelicului *zoon politikon*. *Homo sacer* este individul a cărui viață este capturată de lege, însă numai ca fiind ceva exclus, fiindcă este scoasă din nuditatea ei și transformată în instrument politic, această mutație fiind, în fond, sursa suveranității. Un asemenea act este interpretat de către Agamben, pe urmele lui Foucault, ca „excludere inclusivă (o *exceptio*) a lui *zoe* în *polis*, ca și cum politica ar fi locul în care viața trebuie să se transforme în viață bună, iar ceea ce trebuie politizat ar fi dintotdeauna viața nudă. Viața nudă are, în politica occidentală, acest singur privilegiu de a fi acel ceva a cărui excludere întemeiază cetatea oamenilor”⁴. Atîta vreme cît politica va rămîne o politicizare a vieții, orice teorie și practică politică va rămîne în impas iar „*savoarea* vieții nu va obține cetățenie politică decît prin sînge și prin moarte”⁵.

Traversînd o lungă perioadă de totalitarism, societatea românească a fost teatrul unui asemenea război între suveranitate și viața nudă. Rememorînd anumite situații din acest întunecat episod al istoriei noastre, constatăm justetea ideii lui Agamben că în societățile totalitare viața este problematizată (în sensul propus de către Foucault) poate mai mult ca oriunde. În studiul de față, voi prezenta elementele ce dovedesc că viața ca atare a fost supusă în România comunistă unei puternice și metodice agresii. Este vorba de: interzicerea avorturilor, programul de alimentație rațională, imposibilitatea procurării mijloacelor necesare igienei corporale și frigul din locuințe. Replica vieții nude nu a întîrziat să apară. Însă, ea nu a venit prin intermediul societății civile, cum se întîmplă în democrațiile moderne, ci printr-un fenomen de care societatea românească încearcă azi să scape: mica corupție, prin care înțelegem, într-o primă definiție, încălcarea normelor pentru obținerea de bunuri și servicii mai ușor decît s-ar realiza pe cale oficială. De aceea, consider că, în analiza societății românești din perioada comunistă, alături de discutabila re-

zistență prin cultură față de violența simbolică a ideologiei oficiale trebuie menționată și certa rezistență prin mica corupție față de violența suveranității asupra vieții ca atare, în pofida caracterului ilicit și a proastei reputații a acestui fenomen.

Înainte de a intra în subiectul propriu-zis, consider necesare cîteva considerații privitoare la sursele „sacralizării vieții”, a includerii ei în cetate ca excepție. Cred că nu la anticii greci trebuie să căutăm originea acestui act, așa cum a făcut-o Foucault, ci la contractualiștii moderni. Voi aduce argumente în sprijinul acestei opinii într-o primă parte, după care voi prezenta modul în care viața ca atare a rezistat în România comunistă.

1. Sursa modernă a sacralizării vieții

Construcția lui Agamben pornește de la o anumită interpretare pe care Foucault o dă unor pasaje din *Politica* lui Aristotel. „Vreme de milenii – spune Foucault⁶ –, omul a rămas ceea ce el era pentru Aristotel: un animal viu și, în plus, capabil de o existență politică; omul modern este un animal în a cărui politică viața sa de ființă vie este pusă în discuție”. Consider că această interpretare se îndepărtează de sensul pe care i-l dădea Aristotel omului ca vietate politică. În *Politica*⁷ sa, Stagiritul spunea: „Comunitatea deplină [...] este cetatea, care atinge limita toalei autarhii și care se creează în vederea vieții, deși dăinuie în vederea vieții mai bune. De aceea, întreaga cetate are un caracter natural, chiar dacă și comunitatea primă este astfel. Căci cetatea este scopul acestor «comunități prime»” (1252b, 29-32). Distincția dintre comunitatea naturală și cea politică nu este o opoziție, lucru ce se clarifică dacă analizăm mai departe textul aristotelic în care se spune că omul este unica vietate politică fiindcă are limbaj articulat: „Această însușire este proprie omului, spre deosebire de alte animale, așa că numai el sesizează dreptul și nedreptul, pe lîngă alte senzații. Comunitatea acestor ființe creează familia și cetatea. Iar cetatea este anterioară în mod natural familiei și fiecăruia dintre noi” (1253, 16-18). Vedem că politicul precede și înglobează ființa umană cu toate ale sale. Viața naturală, din comunitatea naturală numită „familie”, nu este în afara ei în vederea existenței de *zoon politikon* a omului și ea nu poate exista decît în cetate: „Este așadar evident – spunea Aristotel – că cetatea este anterioară prin natură în raport cu fiecare. [...] Cel incapabil să existe într-o comunitate, sau care nu are nevoie s-o facă din cauza autarhiei sale, nu este o parte a cetății, ci este o fiară sau un zeu” (1253a, 24-28).

Într-un fragment la care se referă Agamben, Aristotel spune, într-adevăr, că oamenii „se adună la un loc chiar și în vederea vieții propriuzise (căci și în acest fapt există totodată o parte nobilă) și alcătuiesc comunitatea politică chiar și numai în vederea vieții, dacă ea nu este împovărată de prea multe greutăți. Este evident faptul că cei mai mulți dintre oameni sînt atașați vieții, deși suferă numeroase neajunsuri, ca și cum viața ar avea în ea o bucurie și o salvare naturală” [1278b 24-29]. Însă nu trebuie omis faptul că Aristotel operează cu două discursuri: antropologic și ontologic. A spune că la Aristotel omul era „un animal viu și, în plus, capabil de o existență politică”, cum face Foucault, înseamnă a lua în seamă doar discursul antropologic; dar, asumarea perspectivei ontologice, care la Aristotel este dominantă și constituie nucleul dur al concepției, ne duce la concluzia că omul este numai un animal capabil de o viață politică, politicul nefiind o opțiune sau un accident, ci viața proprie unei ființe dotate de la natură cu limbaj, a unei ființe ce își

duce traiul în universul valorilor. Cu toate că majoritatea oamenilor se adună „chiar și în vederea vieții propriuzise”, faptul că ei au limbaj îi proiectează dintru început în politic. Politicul este însăși viața omului și nu ceva ce se adaugă ei, așa cum lasă să se înțeleagă Foucault. Nici la Platon și nici la Aristotel politizarea nu înseamnă trecerea de la un om doar ca vietate la unul ca vietate politică, ci împlinirea unei vieți predestinate pentru viața în polis, iar distincția dintre suflet și trup pe care se structurează concepțiile acestora nu este între suflet și trupul viu, ci între viață și moarte.

Distincția între viața ca atare și ființa politică poate fi identificată la sofisti în forma opoziției dintre *physis* și *nomos*, pe care Platon o respinge și pe care Aristotel nu o recuperează. Dar, ea nu poate fi asemănată cu cea modernă dintre privat și public, sau cu cea operată de Foucault, fiindcă în Antichitate ființa umană aparține cu totul cetății. Cînd sofistii opuneau pe *physis* lui *nomos*, o făceau nu pentru a proiecta individul în afara polisului sau pentru a ipostazia o viață ca atare, ci pentru a substitui legile lui *physis* celor ale cetății, dar tot în polis. Revendicarea vieții ca atare nu o pune pe aceasta într-un război cu suveranitatea care s-ar solda, într-un final, cu emanciparea ei de aceasta, cu sustragerea ei din imperiul legilor suveranității, ci urmărește dobîndirea suveranității de către aceasta, rezultînd o extremă tematizare a vieții prin impunerea în cetate a dreptului forței. În concepția sofistilor, viața ar deveni politica însăși și nicidecum nu s-ar sustrage acesteia, nu ar dobîndi indiferența ce i-ar permite pur și simplu să viețuiască și nimic mai mult.

Politizarea aristotelică nu este un fapt istoric, ci unul ontologic, dacă ținem seama de teleologia sa, iar grecii nici nu-l concepeau ca pe unul regretabil, un tîrg în care ar fi pierdut ceva ce trebuia recuperat. Să nu uităm că pentru Socrate sacralizarea vieții sale a fost o eliberare; la fel și pentru urmașii săi spirituali, Platon și Aristotel, iar pentru un augustinian va fi martiriul necesar mîntuirii. De aceea, acest concept își poate avea forța și tragismul cu care l-a investit cel ce ni-l propune doar în modernitate, fiindcă el are nevoie de o anumită conștiință a finitudinii. Putem vorbi de sacralizarea vieții doar din momentul în care individul resimte că viața ca atare îi este bunul cel mai de preț ce ar trebui lăsat în nemijlocire, ce nu ar trebui expus noriei. Pentru cei ce cred în nemurire, însă, sacralizarea vieții nu are nici o semnificație.

Anticii nu făceau distincție între vietate umană și cea politică. Abia modernitatea, prin contractualiști, a vorbit de politic ca de ceva ce se adaugă la viață, la ființa naturală. Iar acest adaos, prin contract, nu face decît să înlocuiască expunerea naturală la moarte cu cea politică. În starea naturală imaginată de Hobbes, indivizii sînt egali în vulnerabilitate, fiindcă fiecare poate să ucidă pe fiecare; în starea civilă, numai Leviathan poate să ucidă. Dar, în pofida a ceea ce s-ar putea crede, absolutismul lui Leviathan nu este un totalitarism, fiindcă în afara exercitării unice competențe (garantarea vieții) puterea suverană îi lasă vieții libertăți. Abia în această construcție se poate vorbi de lupta vieții în a-și mări teritoriul sub forma sferei private.

Modernii sînt cei ce vor ipostazia viața nudă prin conceptul de „stare naturală”. De la natură, individul are un corp ce îi este în proprietate, prin *property* Locke⁸ înțelegînd viață, libertate și posesiuni. Toate acestea sînt bunuri ale individului înainte de viața civilă care va apărea pentru a le garanta. Suveranitatea apare din frica de moarte a indivizilor și din dorința acestora de a-și garanta viața, de a o pune la adăpost de violența celorlalți. Suveranul le poate garanta acest lucru, dar el nu le-o poate pune la adăpost de propria violență. Din momentul în care

individul și-a creat acest garant, el a pornit lupta de recuperare a vieții din mîna garantului însuși. Modernitatea l-a învățat acest lucru. Anticii nu au luptat niciodată pentru drepturile omului.

Această luptă a devenit vizibilă și metodică odată cu apariția ideologiei, pe care Destutt de Tracy o înțelegea ca pe o investigare rațională a ideilor noastre ce să garanteze înțelegerea originării acestor produse abstracte în dorințele și trebuințele umane. Consecința unei astfel de cunoașteri ar fi procesul de legiferare pe baze naturale, care ar asigura armonia societății prin promovarea satisfacerii dorințelor relevante. Întrucît ideologia are ca preocupare interogarea vieții pentru a veni în întîmpinarea ei cu o anumită guvernare, abia prin ea politica devine în mod explicit și programatic biopolitică.

2. Excepția suverană versus mica corupție

Specificul suveranității este, în opinia lui Agamben⁹, excepția: „Decizia suverană asupra excepției este, în acest sens, structura politico-juridică originară numai de la care pornind ceea ce e inclus în ordine și ceea ce e exclus din ea își dobîndesc sensul lor”. Numai suveranitatea este cea care se plasează în zona de indistinție între natură și drept, fiindcă ea instituie un sistem de drept fără a se supune acestuia. „Este suverană sfera în care se poate ucide fără a se comite homicid și fără a celebra un sacrificiu, iar sacră, adică puțin de ucisă, dar insacriticabilă, este viața care a fost capturată în această sferă”¹⁰. Aceste două realități, excepția suverană și viața sacră, sînt simetrice, ele constituind esența politicului. Este dificil, dacă nu imposibil, de decis cine pe cine produce, întrucît ele se plasează într-o zonă de indistinție. Abordînd problema în mod dialectic, se poate spune că ele se întretin reciproc. „Dreptul nu are altă viață decît cea pe care reușește să o captureze înăuntrul lui prin intermediul excluderii inclusive a lui *exceptio*”¹¹. Iar viața nudă, cea capturată prin această excepție, se angajează într-un efort de recuperare care, în mod paradoxal, legitimează astfel și chiar potențează suveranitatea: „spațiile, libertățile și drepturile pe care indivizii le cîștigă în conflict cu puterile centrale pregătesc, de fiecare dată, în mod simultan, o tăcută dar crescîndă înscriserie a vieții lor în ordinea statală, oferind astfel o bază nouă, și mai de temut, puterii suverane de care ar vrea să se elibereze”¹².

În societățile democratice, lupta vieții nude cu dreptul duce la primatul privatului asupra publicului; în cele totalitare, revendicarea vieții nude devine „criteriul politic decisiv și locul prin excelență al deciziilor suverane”¹³. În totalitarismul românesc, au existat, cum spunem, cîteva acte explicite în care putem recunoaște sacralizarea vieții: interzicerea avorturilor, programul de alimentație rațională, expunerea populației la frig și mizerie. Cred că, dintre acestea, varianta extremă de luare în stăpînire a vieții a reprezentat-o *Decretul 770* din 1966 privind interzicerea avorturilor, dovadă că statul totalitar era interesat de viața umană încă din stadiul ei intrauterin. Acest act normativ stabilea că avorturile pot fi făcute doar la femeile cu vîrsta peste 45 ani și care aveau peste patru copii în întreținere, la cele a căror sarcină le punea în pericol viața sau a căror sarcină rezulta din viol sau incest. Prin acest decret, devenit ulterior lege, Ceaușescu dorea creșterea volumului forței de muncă necesară realizării marilor planuri comuniste și o cale de sporire a propriei puteri – tiranul se voia conducătorul unei țări cu 30 de milioane de locuitori. În urma decretului, s-au născut circa două milioane de copii, cunoscuți ca „decre-

tei", și au murit aproximativ zece mii de femei în urma încercărilor de a-și provoca avorturi fără a avea asistență de specialitate. Nașterea copiilor nedoriti era prezentată ca misiune de menținere a ființei naționale: „cei ce se sustrag de la a avea copii sint dezertori care abandonează legile continuității naționale“, se spunea în decret¹⁴.

Viața ca atare a fost absorbită total de politic, adică exclusă de „viața comunității“, iar statutul de femeie a fost dizolvat în cel de mamă, nașterea unui copil devenind „împlinirea destinului de femeie“. Pentru a supraveghea acest proces, în 1971, a fost înființată Comisia Națională de Demografie, iar începând din anii '80 instituțiile medicale aveau obligația de a raporta către autorități numărul „gravidelor depistate“¹⁵. Imposibilitatea naturală de reproducere a unor persoane a devenit culpă, fapt dovedit de instituirea taxei de celibat. Pentru asigurarea abstractei vieți a comunității, numită „continuitate națională“, au murit cele zece mii de femei concrete, ale căror vieți nu au contat.

În 1950, Organizația Mondială a Sănătății lansa programul de alimentație rațională ce presupunea adoptarea unei alimentații adaptate după muncă, sex și vîrstă, exemplu clar de preluare a vieții de către cadrele dreptului, act la care au aderat toate societățile moderne. De aici, a fost simplu pentru regimul totalitar din România să transforme problema kilogramelor în plus în politică de stat încît, în 1982, a lansat controlul asupra alimentației, acuzînd largi categorii ale populației că se supraalimentează. A fost instituită imediat Comisia pentru Alimentația Rațională ce avea sarcina să pună în aplicare Programul de Alimentație Științifică. Fiindcă într-un studiu fostul ministru al sănătății, Iulian Mîncu¹⁶, atrăgea atenția asupra faptului că în unele regiuni populația consumă mai multe calorii decît este necesar, s-a instituit un program de furnizare a alimentelor pe bază de cartelă, diferențiat de la un județ la altul. Astfel, a început „vinătoria foametei în Munții Carpați“. Este foarte dificil de precizat cîte persoane au fost afectate de acest program, dar, după '89, Ministerul Sănătății a făcut publice cifre impresionante de persoane suferinde de spasmofilie, rahitism și alte boli cauzate de malnutriție. Sănătatea comunității i-a scos pe mulți din sănătate.

Imediat ce s-a pus în aplicare acest program a apărut celebrul fenomen al cozilor la magazinele alimentare și migrația dintr-un județ în altul pentru a exploata diferențele de regim al cartelării. În mod inevitabil, acestea erau modalități de relegitimare a puterii suverane, care era prezentă prin faptul că acei indivizi erau acolo fiindcă voia ea să-i aducă în situația de a-și procura cu efort hrană. Făcînd foarte importantă hrana și căldura, puterea îi aducea în starea de natură, de goană după aceste elemente necesare conservării vieții. Așa a problematizat viața puterea comunistă. Traiul de zi cu zi nu era element de peisaj, ci tema dominantă, aproape unica temă. La serviciu, în așteptarea mijloacelor de transport, acasă, în discuții cu vecinii și cu rudele se schimbau ponturi pentru procurarea alimentelor. Fiecare știa pe cineva care procura ouă, obținînd în schimb o relație cu cineva care procura carne ș.a.m.d. A apărut astfel un fenomen specific oricărei prohibiții și paradoxal într-un regim centralizat: piața neagră într-o societate fără piață.

Relațiile interumane au fost atunci dominate de goana după hrană, apărînd obsesia depozitării, a frigiderului plin, completată de visul de a obține butelie pentru aragaz. Prin această tehnică, teoretizată în cercetările lui Le Bon asupra psihologiei maselor, puterea comunistă și-a conservat statutul de constituantă, violența inițială ce legitimează regimul fiind menținută sub asemenea forme.

O diferență majoră dintre un sistem democratic și unul totalitar este că acesta din urmă vrea să facă simțită sacralitatea vieții în orice moment. Indivizii trebuie să simtă în orice clipă că viața le este expusă, că este tema predilectă a suveranității. Aceasta anunță că vrea să o facă mai bună, mai dreaptă, să o emancipeze, să o salveze și, prin toate acestea, nu face

altceva decît să o politizeze, să o transforme în instrument de dominare.

În afară de cele două acte prezentate, mai pot fi amintite, cum spuneam, frigul și absența mijloacelor de menținere a igienei corporale. În România anilor '80, de la ferestrele blocurilor se vedeau ieșind hornuri de tablă de la celebrele „godinuri“, cursa după hrană fiind completată de cea pentru procurarea deșeurilor de diferite proveniențe ce puteau fi arse pentru încălzire. Și, în aceeași perioadă, foarte greu de găsit erau săpunul, încît te bucurai de multă recunoștință dacă reuseai să dăruiești cuiva, la ocazii speciale, un asemenea produs rar. La fel de greu se găsea și hîrtia igienică, în locul căreia românii utilizau dăunătoarele (și sub acest aspect) publicații „Știința“ și „Munca de partid“. Suveranitatea nu a putut estima ce se va întîmpla cu simbolurile pe timp de criză.

Cum spuneam, în România comunistă, indivizii au răspuns extinderii excepției suverane printr-o altă excepție: mica corupție, această modalitate de obținere pe căi ilicite a unor bunuri și servicii, prin care participanții fac excepție de la norme. Această excepție a devenit regulă, configurînd un spațiu ce s-a sustras politicului și care a avut ca valoare unică viața. La acest joc au participat și cei de la nivelurile inferioare ale aparatului represiv, fiindcă, după o expresie des întîlnită, „fiecare trebuia să trăiască“. Realitatea constituită de „relații“, în înțelesul de contacte cu persoane ce facilitau obținerea unor bunuri sau servicii greu sau imposibil de procurat pe cale oficială, a dublat-o efectiv pe cea politică, venind ca alternativă la aceasta. Termenul de „relație“ a devenit concept central al acestei noi realități, desemnînd capitalul cel mai de preț pentru orice individ ce dorea să își păstreze traiul la limita decentei sau pur și simplu să supraviețuiască. În realitatea relațiilor ce structurau mica corupție s-au întîlnit indivizii doar în vederea vieții ca atare ce își făcea simțită prezența prin foame, frig și frică.

Această realitate și-a creat propriul limbaj cu semnificații nutritive. Tot ceea ce oferea regimul era proiectat în expresii ironice. De exemplu, în magazine se găseau ardecoane (coaste de porc), adidași (copite de porc), nechezol (cafea în amestec cu orz), frații Petreș (doi pui ce nu depășeau împreună 1 kg și care erau ambalați în aceeași pungă) etc. De aceea, fiecare aștepta să sosească, prin sistemul de relații, codul, formula salvatoare ce lua diferite forme: „se bagă carne“, „dă unt“, „au băgat ouă“ etc. Avem carne! Pentru că tot am invocat versuri din poemul lui Labiș, *Moartea căprioarei*, cred că situația vieții ca atare din România comunistă poate fi foarte bine exprimată de următoarele: „Dar legea ni-i desartă și străină/ Cînd viața-n noi cu greu se mai anină./ Iar datina și mila sint deșarte./ Cînd soru-mea-i flămînză, bolnavă și pe moarte“.

Spuneam că mica corupție este un fenomen ce îi pune pe participanți într-o situație excepțională. Chiar dacă în mod formal toți rămîneau în imperiul excepției suverane generalizate, în cazurile amintite, cei din comertul cu alimente și medicii, pe de o parte, și consumatorii și pacienții, pe de altă parte, se sustrăgeau într-o anumită măsură acesteia. Dacă excepția suverană este posibilitatea de a ucide pe cineva, prezentă în totalitarism prin legea marțială, cea pe care o constituie mica corupție este posibilitatea de a te sustrage actelor acesteia ce privesc propria ta viață. Norma este suspendată la aceste extreme. S-ar putea spune că diferența esențială între acestea este că excepția suveranului, extinsă la scară socială, este cea care întemeiază excepția supusului, întrucît aceasta se ivește într-un teren gata constituit de dreptul care structurează apariția oricărei alte excepții. Într-adevăr, mica corupție este eludarea unui cadru legal ce urmărește tot timpul pe fiecare în actul încălcării. Dar, urmînd dialectica, fără supoziția excepției supusului, cea a suveranului nu își mai are rostul, cadrul legal constituindu-se pe supoziția că individul are tendința să încalce norma. Sacralizarea vieții are greutate datorită supoziției că persoana este angajată mereu în efortul de desacralizare, de exceptare de la includerea exclusivă pe care o produce pentru autolegitimare suveranitatea. Chiar dacă onto-

logic cele două excepții nu au aceeași demnitate, excepția pe care o constituie mica corupție nu o lasă pe cea a suveranului în odihnă.

Diferența dintre cele două excepții constă în faptul că cea de-a doua există doar în regim de clandestinitate, în timp ce prima este la vedere, fiindcă în asta rezidă însăși demonstrarea forței sale. Dar cea de-a doua sabotează forța celei dintîi, lăsînd-o pe aceasta doar formală în sens peiorativ, adică goală de conținut. Chiar dacă individul nu se poate sustrage normei la nivel formal, posibilitatea de a eluda puterea originată în excepția suverană o transferă pe aceasta din registrul respectului în cel al derizoriului. O putere ce se vrea totală și își ratează acest proiect ajunge să fie exceptată de la puterea însăși. De aceea, singura șansă a unei puteri de a-și conserva statutul este să nu tindă niciodată la totalitate, fiindcă astfel s-ar compromite, ci să permită, în termenii lui Dahl, poliaria. Numai așa ea reușește să structureze spațiul social fără ca indivizii să dorească să i se sustragă.

Prevenirea apariției oricărei alte excepții în afară de a sa este însuși actul de guvernare a suveranității în statul totalitar. Iar conștiința că totalitatea îi scapă face ca această guvernare să-și sporească absurditatea și să piardă astfel cît mai mult teren. Tendința puterii suverane de a exclude oricare altă excepție, ce duce la extinderea propriei excepții la scară socială, se soldează cu producerea în clandestinitate a unei alte excepții, tot la scară socială, aceasta fiind mica corupție. La un moment dat, individul vrea ca propria-i viață să fie în exclusivitate grija lui și pentru aceasta este dispus să treacă în acest registru. Faptul că suveranul își rezervă dreptul de a ucide nu exclude rezervarea de către indivizi a dreptului de a nu se lăsa uciși.

Mica corupție este un atentat la ordinea de drept a statului totalitar datorită amplitudinii sale. În loc să continue să o excludă, să o considere drept ceea ce era, reprezentanții puterii suverane s-au antrenat în ea. Culpă, această „măsură a capturării vieții în drept“, s-a împiedicat de frica reprezentanților suveranității de a nu intra sub incidenta unei alte culpe generate de către noua structură, de către noua excepție. Pentru a nu fi excluși de către semeni, milițienii se întorceau cu spatele atunci cînd țărani sustrăgeau de pe cîmp produsele agricole pe care legea le cerea să le ducă în magazinele Cooperativelor Agricole de Producție. Astfel, ei erau „omenoși“, „de treabă“, „sufletști“, prezența lor fiind astfel asumată doar în măsura în care funcția lor era exclusă. Reprezentantul suveranității era adus într-o zonă de indistincție, în care era respectat doar ca funcție suspendată, într-o manieră similară sacralizării. Dacă indivizilor le-a fost exclusă viața ca atare prin politizare, aceștia exclud suveranitatea prin această integrare exclusivă a reprezentanților ei.

Dacă în democrațiile moderne primatul privatului asupra publicului nu reușește să scoată individul din imperiul suveranității, ci chiar potentează astfel suveranitatea de care acesta vrea să scape, în totalitarism, mica corupție nu legitimează astfel suveranitatea fiindcă nu este vorba de o revendicare, ci de o sustragere. Individul nu intră cu suveranitate într-un conflict deschis care să o legitimeze, ci se refugiază în clandestinitate. În aceasta, suveranitatea nu îl mai include excluzîndu-l, fiindcă determinațiile clandestinității sînt necunoscute chiar și pentru puterea suverană. Se vorbește în mod formal de clandestinitate, se trasează granițele ei fără a ști însă ce forme poate ea să capete. Clandestinitatea poate îmbrăca haina realității, poate deveni o clandestinitate în văzul tuturor și, de aceea, „mai clandestină“ ca oricînd. Cele mai bune ascunzători sînt cele la vedere. Femeile ce doreau să avorteze dar refuzau recursul la metode empirice apelau la relații: se internau în spitale sub diagnostice false și erau operate de către unii medici mai curajoși contra unor sume destul de ridicate. Totul se făcea în instituțiile în care era interzis acest lucru, sub nasul autorităților. Iar dacă complicațiile ulterioare „trăduu“ ilegalitatea, de pușcărie se putea scăpa tot prin

intermediul unor cunoștințe sus-puse. Nu se poate estima cîte femei au reușit să facă avort cu ajutorul relațiilor, dar această curiozitate se poate satisface întrebînd la întîmplare cîteva. Vor fi puține răspunsuri negative.

Chiar dacă în mediul totalitar suveranitatea are putere prin faptul că are drept asupra vieții și prin faptul că împinge individul în clandestinitate, ei îi scapă faptele de viață, actele ei, pe care nu le poate controla atîta timp cît sînt la adăpostul acestei clandestinități. Ea are putere, dar nu găsește motivul să și-o exercite. Oricît de strictă era supravegherea în lagărul în care era închis Ivan Denisovici, gardienilor le scăpa modul în care deținuții își procurau mocasinii uscați sau își obțineau o bucată de marmeladă peste ratie. Indivizii erau aduși în lagăr pentru a fi exterminați, deci în vederea morții și nu a vieții, dar viața refuza îndeplinirea programului politic de exterminare. Ea sabotează propria sacralizare.

În România postcomunistă, există urme ale perioadei în care viața nudă s-a autoapărat prin mica corupție. Este vorba, în primul rînd, de incapacitatea indivizilor de a disputa cu suveranitatea de pe poziția societății civile, numită adesea „absență a culturii organizaționale“, persistînd tendința de a perpetua excepția salvatoare, adică mica corupție. Chiar dacă viața ca atare nu mai este agresată, mica corupție subzistă prin personalizarea instituțiilor, fenomen pe care l-am definit, cu altă ocazie¹⁷, drept „sustragere de la regulă prin instituirea unui teren al exclusivității“ în care se întîlnesc cetățeanul și functionarul public. Aceasta nu mai vine să pună viața la adăpost de violența suveranității, ci doar să rezolve o problemă de status, participanții la fenomen socotindu-se privilegiați, oameni ale căror vieți nu se icroiesc în urmarea traiectoriilor stabilite de suveranitate. Si acest fenomen potentează mai puțin suveranitatea decît o face antrenarea în organizațiile societății civile.

În al doilea rînd, este ușor de identificat un fenomen aproape de neînțeles: nostalgia după perioada comunistă. Indivizii se simt abandonați de suveranitatea ce le-a confiscat viața, deplîngînd incapacitatea ei actuală sub acest aspect. Un argument al nostalgicilor: pe atunci oamenii erau mai umani, mai apropiați, mai solidari. Uită sau nu au știut vreodată care era fermentul acelei solidarități: foamea, frigul, frica – cei trei „F“ ce au rezultat din celebra politică a celor trei „R“ (recuperare, refolosire, recondiționare). Uită sau nu au știut niciodată că a fost vorba de o apropiere biologică, de o solidaritate a vietăților antrenate în braconajul la lumina zilei, văzut ca formă de salvare a vieții ca atare.

¹ Acest text a fost publicat în revista „Vector“ nr. 3/2006, pp. 99-105 și în dosarul „Ce este viața ca atare (subiectificarea)?“ al proiectului editorial „Documenta 12 magazine“.

² Giorgio Agamben, *Homo sacer. Puterea suverană și viața nudă*, Editura Ideea Design & Print, Cluj, 2006.

³ Michel Foucault, *Diis et écrits*, vol. III, Paris, Gallimard, 1994.

⁴ G. Agamben, *op. cit.*, p. 8.

⁵ *Ibidem*, p. 14.

⁶ Michel Foucault, *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, p. 188, apud Agamben, *op. cit.*, p. 8.

⁷ Aristotel, *Politica*, trad. Alexander Baumgarten, Editura IRI, București, 2001.

⁸ John Locke, *Al doilea tratat despre cîrmuire*, Editura Nemira, București, 1999, p. 129.

⁹ Agamben, *op. cit.*, p. 22.

¹⁰ *Ibidem*, p. 72.

¹¹ *Ibidem*, p. 28.

¹² *Ibidem*, p. 100.

¹³ *Ibidem*, p. 101.

¹⁴ Cristian Pop Eleches, *The Supply of Birth Control Methods, Education and Fertility: Evidence from Romania*, Columbia University, 2005, http://www.columbia.edu/~cp2124/papers/fertility_latest.pdf, 4.01.2007

¹⁵ Lavinia Beta, „Victimele decretului antiavort“, în *Magazin istoric* nr. 5/2004.

¹⁶ Iulian Mîncu, *Alimentația rațională a omului sănătos*, Editura Medicală, București, 1978.

¹⁷ Sorin Bocancea, „Personalizarea serviciilor publice“, în Adrian-Paul Iliescu (coord.), *Mentalități și instituții*, Editura Ars Docendi, București, 2002, pp. 399-404.