

## **The Novel “Coexistence” by Stephen Gill, between Prose Fiction and Post-illuminist Ideology**

### **Le roman « Coexistence » de Stephen Gill, entre la fiction en prose et l'idéologie post-illuministe**

### **Romanul „Coexistența” de Stephen Gill, între proza de ficțiune și ideologia post-iluministă**

**Nicolae IUGA**

Associate Professor, Western University Vasile Goldis of Arad

E-mail: [nicolaeiuga@yahoo.com](mailto:nicolaeiuga@yahoo.com)

#### **Abstract**

*Stephen Gill's novel, **Coexistence**, obviously has powerful ethical, political, religious and social messages.*

*The objective of our endeavour is to compare, in the manner of a more elaborate review, the principles enunciated by the novel's heroes and the way in which the same ideas, regarding peaceful coexistence, political and economic relations between states, the status of religion in the globalization age or the issue of peace and war are regarded in the contemporary political philosophy.*

*These comparative endeavours, both necessary and welcome for reflection, even if sometimes they come into conflict with the ethical precepts undertaken in the novel do not diminish the value of Stephen Gill's book, because a novel's assessment is not given by the quality of the scientific opinions that literary characters issue, but by the possible impact that the work of fiction in question can have on readers.*

#### **Résumé:**

*Le roman **La coexistence** de Stephen Gill a, évidemment, de puissants messages éthiques, politiques, religieux et sociaux.*

*L'objectif de notre démarche est celui de réaliser quelques parallèles, dans la manière d'un commentaire plus étendu, entre les principes énoncés par les héros du roman et la modalité dans laquelle les mêmes idées, concernant la coexistence tranquille, les rapports politiques et économiques entre les Etats, le statut de la religion dans l'époque de la globalisation ou le problème de la paix et de la guerre sont traités dans par la philosophie politique contemporaine.*

*Ces démarches comparatives, nécessaires et bienvenues pour la réflexion, même si elles viennent parfois en contradiction avec les préceptes éthiques assumés dans le roman, ne réduisent point la valeur du livre de Stephen Gill, parce que l'appréciation d'un roman n'est pas donnée par la qualité scientifique des opinions émises par les personnages littéraires, mais par l'impacte éventuel que la respective écriture de fiction peut avoir sur le public lecteur.*

#### **Rezumat**

*Romanul **Coexistența** al lui Stephen Gill are în mod evident puternice mesaje etice, politice, religioase și sociale.*

*Obiectivul demersului nostru este acela de a realiza câteva paralele, în maniera unui comentariu mai extins, între principiile enunțate de eroii romanului și modul în care aceleași idei,*

*privind coexistența pașnică, raporturile politice și economice dintre state, statutul religiei în epoca globalizării sau problema păcii și a războiului sunt tratate în filosofia politică contemporană.*

*Aceste demersuri comparative, necesare și binevenite pentru reflecție, chiar dacă vin uneori în contradicție cu preceptele etice asumate în roman, nu scad cu nimic valoarea cărții lui Stephen Gill, pentru că aprecierea unui roman nu este dată de calitatea științifică a opiniilor pe care le emit personajele literare, ci de impactul eventual pe care respectiva scriere de ficțiune îl poate avea asupra publicului cititor.*

**Keywords:** *Coexistence, religion, civilization, Stephen Gill, Huntington, Hegel*

**Mots cles:** *Coexistence, religion, civilisation, Stephen Gill, Huntington, Hegel*

**Cuvinte cheie:** *Coexistență, religie, civilizație, Stephen Gill, Huntington, Hegel*

1. A apărut de curând în România un roman care a s-a bucurat de o importantă notorietate în India și Canada. Romanul *Coexistența* de Stephen Gill, scris în limba engleză și editat în India, la New Delhi în 2011, a fost tradus în românește de către un colectiv studenți de la Universitatea de Vest „Vasile Goldiș” din Arad, sub coordonarea conf. dr. Olimpia Iacob [1].

Romanul are ca personaj central pe un tânăr studios din India, Raghu Nath, care călătorește pe la sfârșitul anilor '60 cu o bursă de studii în Canada. Construcția și firul epic al romanului sunt date tocmai de tribulațiile și avatarurile personajului central într-o civilizație cu totul nouă, de șocul cultural și dramatismul integrării într-o cultură diferită de cea indiană, de plecare.

Indianul nostru sosește în Canada și, după cum e și firesc, aici întâlnește albi, canadieni de mai multe generații, aborigeni eschimoși, dar și indieni veniți, ca și el, pentru studii sau care au emigrat pentru a avea o situație economică mai bună, negri, metiși, amerindieni, britanici vârstnici care vin în Canada să-și consume în liniște pensia, americani din SUA, majoritatea cu profesii incerte, asistați social, șomeri, prostituate, literați obscuri, actori ratați etc., fiecare cu povestea vieții lui, rezumată la extrem, dar totodată fiecare cu marotele lui referitoare la toleranță, multiculturalism, unitate în diversitate, coexistență pașnică etc., expuse pe larg în limbajul discursului politic. În genere, un limbaj și o mentalitate specifice iluminismului târziu. Iar limita istorică fundamentală a Iluminismului a fost iluzia potrivit căreia cultura și cultul rațiunii vor rezolva totul. De exemplu, Răul există în lume, pentru că oamenii sunt ignoranți și nu cunosc Binele în mod rațional. Când oamenii se vor „ilumina” prin cultură și înțelegere rațională a lucrurilor, Răul din lume va dispărea, iar noi vom trăi într-o lume necesar mai bună. După cum știm, acest lucru nu s-a întâmplat.

Structura narativă este ca o succesiune de fotografii sau mai bine zis de clișee de memorie culturală, ca o parcurgere în fugă a unor serii interminabile de facticități, care încep aleatoriu și se sfârșesc fără un motiv clar, determinat de economia vreunei drame subsecvente. Personajul lui Gill ar fi putut să fie un Ulysses contemporan, similar cu cel al lui Joyce, dar îi lipsește plinătatea imagologică proprie prozei de ficțiune, îi lipsește aglutinarea organică a contingentelor epice, care vertebrală un personaj și îi dă verosimilitate, adică îl face să fie viu și să se impună în conștiința noastră cu certitudine apodictică. Diferența dintre un personaj literar reușit, adică având o evoluție care să poată fi numită destin, cu diformitățile inerente vieții, după regula bulgărelui de zăpadă a duratei la Henri Bergson, pe de o parte, și un personaj creat ad hoc pe de altă parte, cu scopul de susține sau ilustra o teză ideologică, este de fapt diferența – de exemplu – dintre un copac și o legătură de chei. În romanul cu teză, personajul central este ca o verigă pe care sunt introduse laolaltă niște chei din considerente de ordin practic, dar diferitele chei, în cazul de față situații epice, rămân pe mai departe într-o desăvârșită exterioritate reciprocă. *Coexistența* lui Stephen Gill seamănă întrucâtva, ca tehnică de construcție romanescă, cu *Învierea* lui Tolstoi. Raghu Nath, la fel ca și prințul Nehliudov, există nu ca să fie personaj literar viu, ci ca să sermonizeze; ambii sunt făcuți nu ca să trăiască cu adevărat, ci ca să predice.

„Predica” lui Raghu Nath și, de fapt, ideea principală a lui Stephen Gill, reiterată permanent în paginile cărții, este aceea a „coexistenței”, preluată după un imperativ etic din înțelepciunea buddhistă, formulat astfel: „trăiește și lasă și pe alții să trăiască”. Acest mesaj este miza majoră a romanului și, totodată, naivitatea fundamentală a personajului principal. Problema este că evoluțiile istorice reale, efective, au fost de altă natură, neconforme cu acest vechi și respectabil în sine precept religios buddhist. Sau, dacă ne punem problema adevărului stricto sensu și în consecință vrem să ne adecvăm discursul la realitatea istorică, atunci ar trebui ca preceptul să fie reformulat astfel: „trăiește și lasă și pe alții să trăiască, dar numai cu condiția ca acești alții să lucreze pentru tine!”.

Practica de a-i domina prin războaie de cotropire, prin forță și cruzime pe acei „alții”, de a-i transforma în sclavi, în iobagi, în muncitori salariați etc. este o constantă a istoriei universale – și nu doar a celei vechi. Sclavia s-a rafinat cu timpul, sclavul de azi nu mai este înrobit fizic, cu lanțuri, ci prin mijloace subtil-financiare. Sclavia a început să fie abolită formal în antichitatea târzie sub imperiul etic al Creștinismului, iobăgia a început să fie abolită formal în modernitate sub imperiul ideologic al Iluminismului, dar exploatarea forței de muncă, ca o „formă mai blândă de dominare”, după cum o numea Friedrich Nietzsche [2], nu a dispărut ci, dimpotrivă, s-a intensificat. Prosperitatea și bunăstarea din statele occidentale contemporane se datorează câtorva secole de colonialism. Țările care ne țin azi ipocrite lecții de morală au un trecut nu foarte îndepărtat în totală contradicție cu „valorile” pe care le proclamă zgomotos în plan verbal. Anglia a deținut cel mai mare imperiu colonial, peste 20% din suprafața terestră a planetei, Franța a fost o putere colonială care a controlat aproximativ 9% din suprafața planetei, la fel Portugalia și Spania. În secolul XX Rusia sovietică, ajunsă mai târziu la împărțirea prăzii coloniale, a jefuit în mod direct țările din sfera sa de dominație, sub acoperirea „internaționalismului proletar”. La început de secol XXI, Statele Unite au pornit războaie sub pretexte false, cu scopul real de a acapara resurse de hidrocarburi și de a-și impune dominația regională în zonele în cauză. Petrolul este plătit de către americani cu sânge, iar statele deținătoare de terenuri petrolifere primesc la schimb „democrație”. La fel ca și Uniunea Sovietică, exportatoare de „revoluție” în perioada interbelică, SUA de azi exportă „democrație”. Tot atâtea exemple cu privire la felul în care, în practica istorică, „sunt lăsați și alții să trăiască”.

La fel ca și sclavia sau iobăgia, imperiile coloniale au dispărut formal în perioada postbelică, dar tratamentul colonial față de anumite zone ale globului a rămas, ba chiar s-a intensificat. Avem în vedere aici ceea ce un laureat al Premiului Nobel pentru Economie, olandezul Jan Tienbergen, a numit „foarfecele prețurilor”[3]. Adică tendința puterilor coloniale de a impune pentru colonii, pe de o parte, prețuri cât mai scăzute la materiile prime pe care le prelevează de aici și, pe de altă parte, de a pretinde prețuri cât mai ridicate la produsele finite pe care le desfac pe piețele din colonii. Diferențele de prețuri constituie o sursă uriașă de profit, care este capitalizat în metropole. Astăzi coloniile au dispărut în mod formal, dar există întinse zone ale planetei care sunt tratate în continuare în stil colonial, foarfecele prețurilor este în continuare practicat și susținut constant, prin combinarea presiunilor politico-financiare cu amenințări de ordin militar.

2. În al doilea rând, în romanul lui Stephen Gill rețin atenția opiniile personajelor cu privire la religie. Din acesta punct de vedere India, în chiar istoria sa recentă, a traversat o experiență tragică. În 15 august 1947, sub presiunea mișcării condusă de Mahatma Gandhi, Marea Britanie s-a văzut nevoită să acorde Indiei independența, dar imediat subcontinentul s-a divizat în două țări diferite, India și Pakistan. Rezultatul a fost o serie de războaie sângeroase între Pakistanul musulman și India de confesiune preponderent hindusă, așadar un război cu un puternic caracter religios.

Acest fapt îl face pe Raghu Nath, personajul principal al romanului, să numească rădăcina conflictelor de ordin religios „boala bacteriei teologice”[4]. Confesiunea religioasă, asumată ca atare, generează ghetozare culturală, frică și discriminare. Scăparea de frică și discriminare se poate atinge prin acceptarea multiculturalismului și a pluriconfesionalismului, ca „fuzionare a culorilor

curcubeului înțelegerii”[5], aluzie clară la sincretismul cultural și religios de tip newage-ist, în care diversele religii determinate sunt diluate identitar-național și, prin aceasta, profund alterate. Raghu este de acord că există o „criză de identitate care continuă să îmbolnăvească națiunile”[6], dar, pe de altă parte, tocmai religia este determinația spirituală ireductibilă care dă identitatea cea mai profundă a unei națiuni sau grup de națiuni agregate politic pe criteriul confesional, chiar dacă aparent violențele determinate de motivațiile de ordin religios sunt dintre cele mai crude și absurde. Este regretabil că diferențele confesionale pot să conducă la diferende politice soldate cu războaie, dar religia determinată nu este ceva accidental, ci este un dat esențial, fundamental și ineluctabil al marilor comunități umane. De exemplu, în India de după 1947, în cursul războaielor cu Pakistanul, intoleranța religioasă a atins cote paroxistice. „Membrii unei religii au violat și măcelărit femei de altă religie”[7], numai pentru faptul că erau de altă religie. Cu toate acestea manifestările determinate religios nu se vor estompa ci, dimpotrivă, după opinia lui S. P. Huntington[8], religia va continua să fie diferența principală între diferitele civilizații.

O renaștere a sentimentului religios al popoarelor la sfârșit de secol XX și început de secol XXI este o realitate de ordinul evidenței. Contestarea totalitarismului ateu în statele foste comuniste din Europa centrală a fost complementară cu puternice manifestări de ordin religios, după cum azi contestarea modului de viață occidental în statele islamice este una de factură propriu-zis religioasă. Moda parastaselor anticomuniste cu soboare de preoți nu a fost inventată în România ortodoxă în 1990, ci ceva mai devreme, în Polonia catolică a anilor '80. Faptul poate părea cu atât mai surprinzător, cu cât vine după o diminuare succesivă a rolului pe care l-a jucat religia în configurarea civilizației europene. În aproximativ două secole s-au produs trei decăderi semnificative. Secolul al XVIII-lea, zis al Luminilor, s-a încheiat cu programul laic, anticlerical și ateu al Revoluției franceze. Secolul al XIX-lea, mai cu seamă în a doua jumătate a sa, a fost secolul pozitivismului, al constituirii științelor experimentale, al evoluționismului darwinist în biologie și al ateismului marxist în științele sociale. Apoi, prima jumătate a secolului XX a fost o epocă a ideologiilor, nu a religiei. Ideologia, gândită ca depozitar al adevărului absolut, a fost pusă mai presus decât Revelația, iar partidul unic mai presus decât Biserica[9]. Bolșevismul rus și nazismul german au însemnat ideologii intrinsec mesianice, de fapt parodii grave după mesianismul religios, izbăvirea întregii umanități fiind operată prin proletariat în cazul leninismului, sau prin rasa pură, în cazul hitlerismului[10]. Războaiele secolului XX nu s-au purtat pentru cauze religioase sau etnice, pentru locuri sfinte sau emancipare națională, ci în mod explicit pentru comunizarea proprietății, pentru spațiu vital sau pentru acapararea resurselor de petrol. Într-un atare context, în perioada postbelică era greu de prevăzut o resurecție a sentimentului religios și o recăștigare de către Biserică a pozițiilor pierdute.

Sentimentul religios a renăscut, paradoxal, valorificat fiind în calitate de componentă a specificului național de către țări din centrul și estul Europei, în cursul schimbărilor politice de după 1990, exact într-un moment istoric caracterizat printr-o reducere dramatică a ponderii paradigmei naționale în favoarea globalizării[11]. În contextul acestor prefaceri obiective, de profunzime și de durată, unele națiuni își caută disperat noi elemente identitare, evoluând până la transformarea acestora în motive de confruntare și cauze de război, cazul fostei Iugoslavii fiind unul relevant în acest sens. Totodată, se constată o resurecție a spiritului religios și la alte civilizații, în afara celei creștine.

Cel care a pus cel mai adecvat problema rolului pe care îl joacă azi religia în ansamblul unor constelații de valori naționale, civilizaționale, precum și ca factor de confruntare intercivilizațională, pare a fi Samuel P. Huntington.

Huntington își elaborează o viziune proprie, evident sub influența lui Spengler și Toynbee. Lumea de azi nu mai are ca actori principali pe scena politică internațională state-națiune, ci un anumit număr mai mic de civilizații, coagulate în jurul unor state-nucleu. Aceste civilizații contemporane sunt: Civilizația Occidentală, Chineză, Japoneză, Islamică, Indiană, Latino-americană și (în funcție de ce va rezerva viitorul) Civilizația africană [12]. Firește, cele 185 de state naționale existente în prezent pe glob mai joacă încă un rol important ca subiecți de drept

internațional, administrează țara în interior, gestionează resurse și relații externe, percep amenințări din exterior etc. Statele-națiune definesc amenințările externe în funcție de intențiile altor state, dar aceste intenții sunt percepute în baza unor tipare culturale și a unei memorii istorice modelate cultural în interiorul unei civilizații, care adeseori transcende statul-națiune; aceste tipare culturale sunt cheștiuni de mentalitate în configurarea cărora religia joacă un rol deosebit de important.

Problemele care se pun aici sunt: Ce rol joacă religia în definirea unei civilizații? Care este legătura esențială între etnicitate și confesiunea religioasă? Cum acționează binomul etnie – religie în modelarea conflictelor intra- și inter-civilizaționale?

Prima teză a lui Huntington este enunțată fără echivoc: „marile civilizații din istoria omenirii au fost strâns identificate cu marile religii ale lumii” [13]. Mai precis, patru din cele cinci religii „mondiale”, enumerate ca atare de către Max Weber: creștinismul, islamismul, hinduismul și confucianismul au constituit fundamente pentru civilizații determinate, omonime. Excepție face budismul, care este o religie proprie mai multor culturi, dar pe care nu s-a fundamentat o civilizație determinată. Pentru afirmația reciprocă nu există însă excepții, nu există mari civilizații care să nu fi fost fundamentate pe mari religii. Inclusiv civilizația europeană occidentală s-a format având la bază religia creștină în varianta ei romană și chiar conștiința de sine europeană, conștiința apartenenței la această civilizație a luat naștere în cursul unor războaie cu caracter religios, respectiv Cruciadele din secolele XI-XIII [14]. Pentru o perioadă foarte scurtă la scara istoriei, în secolul XX, conflictele intra- și inter-civilizaționale au fost motivate și modelate de ideologii, dar spre sfârșitul acestui secol ideologiile au intrat în declin, iar diferențierea intercivilizațională se realizează din nou pe componenta religioasă. Și nu este vorba de un fapt accidental sau regional, limitat la Europa, ci sfârșitul secolului XX a însemnat o renaștere a religiilor în întreaga lume.

Fenomenul globalizării este susținut de procese obiective, cu caracter universal, dar cu punctul de plecare în civilizația occidentală: tendința generalizată de asimilare a progresului tehnic, activitatea companiilor transnaționale, relațiile financiar-bancare etc. Nu se mai poate pune problema respingerii acestor influențe, a autoizolării, a autarhiei, a închiderii în sine la nivel de națiune sau de civilizație. Istoria a demonstrat că tendințele de respingere a globalizării manifestate din partea unor țări izolate (Corea de Nord, Cuba, unele țări islamice) constituie o soluție greșită. Problema reală care se pune este aceea dacă asimilarea acestor influențe globaliste, ceea ce Huntington numește modernizare, se poate realiza și fără occidentalizare sau nu. În funcție de răspunsul dat la această întrebare, se va putea estima dacă valorile civilizației occidentale, democrația de exemplu, vor deveni efectiv universale sau nu. Interogația este complexă și se cere nuanțată prin analiza unor exemple.

Dintre toate țările non-occidentale, angajate (con)strâns în cursa modernizării după primul război mondial, Turcia a făcut cele mai mari și dramatice eforturi în acest sens. Această țară a căutat nu doar să se modernizeze, ci să se și occidentalizeze. Turcia a ieșit traumatizată din primul război mondial și de sub ruinele imperiului otoman. S-a constituit ca stat național după model occidental și a făcut, după sute de ani, cei mai radicali și hotărâți pași în direcția modernizării. Au fost adoptate instituții europene, a fost edificat un stat laic caracterizat prin separarea religiei de stat, au fost desființate tribunalele religioase, au fost închise școlile teologice de pe lângă moschei și a fost înlocuit alfabetul arab cu cel latin. Schimbarea alfabetului a însemnat și ea o transformare radicală, deoarece în acest fel populația turcă a a secolului XX a fost ruptă de vasta tradiție istorică și teologică a propriei civilizații. În numai câțiva ani, în Turcia a fost schimbat, cu forța, de sus în jos totul, mai puțin limba și religia. Aceste două elemente au rămas singurele determinații identitare. Turcia s-a modernizat în forță și în același timp s-a și occidentalizat într-o măsură semnificativă. Cu toate acestea, nu putem fi siguri că este vorba de un succes real și de schimbări ireversibile. Partidele politice islamiste nu numai că nu au dispărut, dar au devenit pe zi ce trece tot mai puternice și au ajuns la putere prin alegeri democratice și corecte. Dacă Armata nu ar fi fost investită aici, prin Constituție, ca garant al laicității statului, și dacă în perioada postbelică Armata nu ar fi intervenit activ în politică, organizând periodic, în medie o dată la zece ani, câte o lovitură de stat împotriva guvernărilor legitime de orientare islamistă, atunci este probabil că modernizarea

și mai ales occidentalizarea Turciei ar fi cunoscut reversibilități spectaculoase și violente, la fel cum s-a întâmplat în Iranul vecin, după alungarea de la putere a Șahului pro-occidental, în 1979.

Alt exemplu relevant ar putea fi acela al Japoniei, în anumite privințe asimetric în raport cu Turcia. Spre deosebire de Turcia, Japonia este un cert succes industrial și este în același timp o țară non-occidentală care s-a modernizat puternic, fără să se și occidentalizeze forțat precum Turcia. Japonia și-a păstrat în mod exemplar, chiar și în condiții neprielnice, specificul național. S-ar putea ca explicația să rezide și în religia șintoistă, după unii autori o religie naționalistă [15] care, în anul 1868, cu ocazia instaurării dinastiei Meiji, a fost proclamată ca religie oficială a statului japonez, în detrimentul religiilor minoritare, precum budismul și confucianismul. În șintoism, patriotismul este ridicat la rangul de supremă virtute religioasă, alături de alte calități morale, precum loialitatea și o riguroasă disciplină voluntară, calități religioase care sunt reale și care stau fără îndoială la baza comportamentului muncitorului japonez și implicit a performanțelor deosebite ale economiei japoneze.

A doua teză a lui Huntington este enunțată astfel: în prezent se poate observa o redeșteptare a sentimentului religios, religia practic preia sarcinile ideologiei, iar naționalismul religios tinde să înlocuiască naționalismul laic [16].

Naționalismul laic, în variantele sale de la sfârșit de secol XIX și început de secol XX, era întemeiat pe o anumită filosofie a istoriei, rațională în sine. Națiunea era văzută ca un organism în dezvoltare, iar cadrul propriu și propice de dezvoltare era statul național. Să nu se îngăduie unei națiuni să se dezvolte în cadrul său „firesc”, atâta timp cât națiunea era viabilă și încă nu și-a consumat energiile creatoare, era cea mai mare crimă. Eroii zilei erau luptătorii pentru drepturi naționale, mai ales acolo unde naționalitățile erau ținute forțat în state sau imperii multinaționale. În consecință, tendința a fost una în sensul organizării națiunilor în state naționale, în care frontierele să urmeze cât mai apropiat realitățile etnice. Aceasta a fost ideea-forță care a dus la dezmembrarea imperiilor multinaționale, la sfârșitul primului război mondial. Portdrapelul acesteia a fost însuși președintele SUA Woodrow Wilson, între anii 1913-1921, un susținător fervent al principiului autodeterminării națiunilor. Naționalismul laic era un naționalism zis și luminat, adept al consultărilor plebiscitare.

Spre sfârșitul secolului XX, naționalismul laic a fost înlocuit treptat și insesizabil cu un naționalism religios, irațional, adept al recurgerii la violență. Există și azi conflicte armate între națiuni aparținând aceleași civilizații și religii, dar nu sunt cele mai importante conflicte, sunt conflicte locale, nu conflicte care ar tinde să devină războaie importante, să se internaționalizeze. Dar există și zone de falie, de fractură culturală, zone care separă religii și civilizații, unde conflictele sunt mult mai periculoase și pot cunoaște o escaladare până la dimensiunile unui război între confesiuni și civilizații. Drept exemplu este luat de către Huntington [17] cazul fostei Iugoslavii. A început ca un conflict local, ca o problemă internă a unui stat, a fostului stat iugoslav, dar care nu a mai putut fi reglementată cu mijloace locale, ci a luat amploare și a determinat intervenții străine. Rusia nu a intervenit direct în conflict, dar a oferit sprijin diplomatic pentru sârbi. Apoi Arabia Saudită, Turcia, Iran și Libia au procurat fonduri și arme pentru bosniacii musulmani, nu în virtutea vreunor interese economice sau motivații ideologice, ci datorită înrudirii religioase. S-a ajuns la un conflict sângeros, un conflict care putea fi prevenit și rezolvat prin negocieri, dacă la mijloc ar fi fost vorba de un naționalism laic, nu de unul religios. Este foarte probabil că naționalismul religios a fost factorul care a condus la război. Fosta Cehoslovacie s-a dezmembrat în mod pașnic, ambele țări rezultate, Cehia și Slovacia, fiind țări creștine, aparținând aceleiași civilizații. Fosta Iugoslavie nu s-a putut dezmembra pașnic, deoarece aici s-au confruntat sârbii ortodocși cu bosniacii și albanezii musulmani, precum și cu croații catolici.

A treia teză a lui Huntington: conflictele importante ale viitorului nu vor mai fi conflicte între state naționale, ci între civilizații și vor avea și o dimensiune religioasă. Aceste conflicte se vor produce de-a lungul liniilor de falie culturală care separă civilizațiile unele de altele, pe locul de întâlnire geografică a civilizațiilor. După F. Fukuyama dar și după alți autori, modernizarea și globalizarea sunt procese care slăbesc statul național ca sursă identitară [18], și astfel religiile, care

transcend frontierele naționale, preiau acest rol și devin o atare sursă identitară. Diferitele regiuni ale lumii încearcă să-și definească identitatea culturală în raport cu Occidentul apelând la religie, pentru că apartenența religioasă este mai puțin schimbătoare decât apartenența politică sau economică. Diferențele de religie crează diferențe de ordin politic, iar proximitatea geografică dă naștere la pretenții teritoriale conflictuale. La sfârșitul războiului rece a existat un moment de euforie, care a generat iluzia unei armonii internaționale pe termen lung. Această iluzie s-a risipit imediat, au irupt conflicte interetnice, au fost operate purificări etnice și s-a intensificat fundamentalismul religios. La fel, este o iluzie păgubitoare să ne imaginăm că ar putea să existe în viitor o civilizație universală, bazată pe o împărtășire unanimă a valorilor occidentale, o civilizație universală a democrației politice, a productivității economice și a pluralismului confesional. O civilizație universală este cu neputință, atâta vreme cât nu este posibilă o religie universală.

Există, desigur, și anumite valori etico-religioase împărtășite unanim, universale, prezente practic în toate religiile lumii, de exemplu prohibirea omuciderii ca imperativ necondiționat („Să nu ucizi!”), sau afirmarea principiului mutualității („Ce ție nu-ți place, altuia nu face!”) etc., dar acestea nu epuizează și nici nu anulează specificul cultural al unor civilizații determinate, după cum nici nu fac automat din civilizația occidentală o civilizație universală sau măcar dominantă. O civilizație determinată se definește prin mai multe trăsături, prin limbă (limbi), istorie, religie, obiceiuri, creații spirituale etc., dar și prin autoidentificarea subiectivă a oamenilor, prin conștiința apartenenței lor la o religie și civilizație anume. Apoi, modernizarea nu presupune obligatoriu și occidentalizarea. Mai mult decât atât, se poate constata și un efect contrar: civilizații non-occidentale se modernizează și utilizează potențialul tehnic pe care îl dă modernizarea spre a crea valori și a promova atitudini non-occidentale și anti-occidentale. Este cazul fundamentalistilor islamici care promovează terorismul pe Internet etc.

Concluzia spusă apăsător și repetat de către Huntington este că în prezent și pe viitorul previzibil identitatea civilizațională va fi conferită cel mai puternic de către religie, mai mult decât de altceva: ideologie de clasă, idealuri culturale etc [19]. Că, în caz de război, identitatea și autoidentificarea religioasă devin dominante în raport cu celelele trăsături identitare, surcalsând chiar sentimentul național. Că Occidentul ar trebui să renunțe la încercările de a reforma alte civilizații și de a impune propria civilizație altor arii culturale. Și că liderii politici pot evita un război intercivilizațional, prin acceptarea caracterului multicivilizațional, multireligios și multipolar al lumii în care trăim.

**3.** În al treilea rând, este foarte important modul în care gândim fenomenul războiului la scara istoriei: ca pe un accident nefericit, neesențial, sau ca pe o realitate necesară, esențială și inerentă.

Problema păcii și a războiului este de asemenea gândită de către personajele lui Stephen Gill în stilul unui iluminism târziu, dacă nu chiar tardiv. Politicienii nu pot să stopeze ei înșiși conflictele militare, deoarece se pot afla sub finanțarea și/sau sub presiunea unor grupuri interesate de menținerea acestor conflicte, unii susținători ai campaniilor electorale, producătorii de armament interesați de câștigurile lor etc. „Singura sursă de stopare a conflictelor este poporul. Acesta trebuie să se ilumineze pentru a cere clarificări de la reprezentanții lor politici pe probleme legate de preocuparea lor”[20]. Au existat chiar și apostoli ai acestei idei, un Mahatma Gandhi de exemplu. Genialitatea lui Gandhi a constat, după opinia noastră, în specularea unei discrepanțe a discursului politic occidental. Marea Britanie se pronunța în mod ipocrit pentru valorile păcii și toleranței, dar în practică recurgea la reprimarea brutală a mișcărilor de independență a popoarelor din colonii, inclusiv în cazul Indiei. Tot astfel a procedat și Franța în nordul Africii, în Algeria de exemplu. Gandhi a inițiat cea mai amplă mișcare de nesupunere civică din istorie, dar desfășurată sub imperativul etic al non-violenței, adică sub condiția pacifistă clamată verbal de către colonialiști. Britanicii au fost bătuți de către Gandhi cu armele lor.

Dar o mișcare a non-violenței este o excepție la scara istoriei nu o regulă. Și cine ar putea să asigure o oarecare perioadă de pace mondială? Ochii personajului Raghu Nath se îndreaptă către

Organizația Națiunilor Unite. Dar ONU și-a arătat neputința în repetate rânduri. După Raghu, ONU ar fi fost mai eficientă dacă ar fi fost prevăzută prin statut cu o armată proprie și, eventual, cu un sistem propriu de a percepe anumite taxe. Atunci, paradoxal, ONU ar fi chemată să asigure pacea mondială și să gestioneze problema proliferării nucleare cu o armată proprie, adică tot cu mijloacele specifice războiului. Apoi, dacă noi am gândi, în perspectiva globalizării, transformarea ONU într-o organizație puternică, în stare să impună respect, capabilă să îndeplinească efectiv unele atribuții de guvern mondial, ar fi o dovadă de naivitate impardonabilă să nu ne punem problema: cine se va afla, în mod mai mult sau mai puțin ocult, în culise, în spatele acestui guvern gigantic. Și ce războaie ar putea declanșa lupta pentru controlul guvernului mondial.

Și pledoaria iluministă antirăzboi continuă în *Coexistența*, în același limbaj pios, deziderativ. „Ce este războiul? Războiul înseamnă să ucizi. Ucigașilor din război li se aduc onoruri publice și sunt promovați cu distincții... Războiul este o crimă. Uciderea cetățenilor, femei, bătrâni, copii care nu au nici o vină și nici nu sunt interesați de război este o crimă împotriva umanității... Inclusiv războaiele de apărare sunt inutile, pentru că nu rezolvă nimic... Războaiele agravează problemele... Soldații se întorc acasă îmbătați de sângele oamenilor inocenți... Mari părți din bugetele țărilor sunt folosite pentru armată... Războaiele încetinesc dezvoltarea de orice fel... În războaie sunt folosiți banii celor care mor din cauza lipsei de medicamente, de hrană și apă curată ” [21] etc., etc.

Dar, din punct de vedere politologic, lucrurile stau cu totul altfel. Istoricește vorbind, perioadele de război sunt mult mai extinse decât cele de pace la scara istoriei universale. Practic nu există nici o perioadă de pace totală și completă la nivelul întregii planete.

La o primă aproximare, putem defini războiul ca fiind un conflict între grupuri politice (națiuni, state, civilizații), care se soluționează pe calea violenței organizate [22], o violență efectuată de către cel care atacă, respinsă tot cu violență de către cel care se apără, o continuare a unui diferend, după ce mijloacele diplomatice și politice sunt epuizate. Apoi războaiele se pot clasifica în funcție de mai multe criterii, rezultând astfel mai multe tipologii ale războiului. Există, într-o clasificare clasică, (a) războaie externe, care au loc între state suverane și care, în cazul implicării unui număr mare de state, cum s-a întâmplat în secolul XX, s-au mai numit și războaie mondiale; (b) războaie în interiorul unui stat, așa-zise războaie civile; (c) războaie de expansiune colonială; (d) războaie de eliberare națională. În general, războiul este privit ca o realitate permanentă, ca o „funcție naturală a popoarelor” [23], o stare conflictuală care nu poate fi eliminată, deoarece face parte din structura relației politice umane în genere. Din acest punct de vedere, fenomenul războiului este un eveniment necesar, inevitabil, care nu va putea fi eliminat niciodată din istoria umanității. Nici măcar inventarea bombei atomice, prin descurajarea nucleară pe care o produce, prin echilibrul terorii reciproce pe care îl instituie, nu a dus la eliminarea efectivă a războiului din istorie, nu a dus la celebra „pace eternă” visată de către Immanuel Kant, pentru că, după cum se știe, și în era bombei atomice au existat și există o mulțime de războaie locale, regionale, purtate cu mijloace convenționale. Dimpotrivă, în perioada postbelică, inclusiv războiul purtat cu mijloace convenționale a devenit mai complex și mai violent, cel puțin din punctul de vedere al psihologiei sociale, antrenând și populația civilă de partea armatelor, prin propagandă, manipulare, intoxicare, amenințare, război electronic etc.

Modelul stării naturale, de război permanent al fiecăruia împotriva tuturor, este extins de către Hobbes și în relațiile internaționale: „Regii și puterile suverane, datorită independenței lor, sunt întotdeauna în continuă dușmănie [...], cu armele îndreptate și cu ochii ațintiți unii asupra altora. La frontiere, regatele au fortărețe, garnizoane și tunuri și trimit spioni în permanență la vecinii lor” [24]. În timp de război, cele două virtuți cardinale ale oamenilor nu sunt Justiția și Bunătatea, ci Forța și Înșelăciunea, atunci nu există nici proprietate, nici stăpânire, nici deosebire între ceea ce este al meu și ceea ce este al tău, ci fiecăruia îi aparține numai ceea ce poate să ia cu forța și atâta timp cât poate să păstreze tot cu forța. Există tendința ca aceste lucruri să fie practicate și de către indivizi în raporturile dintre ei, în interiorul statelor, numai că aici, după ce au ieșit din starea naturală și au intrat prin contract social în starea de drept, indivizii ajung să se teamă de ceva



ce Hobbes o numește „o putere comună” [25], ceva care mai târziu s-a numit „monopolul violenței legitime” [26] pe care îl are statul în raport cu indivizii.

În acest punct se ridică o întrebare interesantă. Anume, de ce trebuie să fie legitimat – sau prin ce am legitima – un stat și nu altul ca îndeplinind funcția de „putere comună” sau de „violență legitimă” la scară globală, ca fiind cel care va juca un rol major în reglementarea unor situații conflictuale interne sau internaționale. De ce trebuie să se impună în atari situații o anumită ideologie și nu altele. De ce trebuie să fie chemată să joace un astfel de rol o anumită civilizație și nu altele. De ce trebuie să preferăm anumite soluții și nu altele; de ce trebuie să împărtășim anumite valori și nu altele? Cu alte cuvinte, care este diferența dintre o intervenție în forță într-o țară oarecare a SUA/a unei coaliții de state conduse de SUA – și intervenția în forță a unui stat totalitar oarecare?

Răspunsul își are rădăcinile încă în perioada războiului rece. Încă din perioada confruntării ideologice din SUA și URSS s-au conturat două tipuri de autorități statale [27] (a) O autoritate tradițională, democratică, un stat care deține monopolul „violenței legitime” necesare în sens weberian; și (b) o autoritate totalitară, lipsită de democrație și/sau de tradiții democratice, în care violența legitimă a statului este transformată în teroare, iar statul devine deținător al monopolului terorii. Dacă introducem acest criteriu de demarcație, atunci obținem o relativă legitimitate intervenționistă în favoarea SUA, acest stat având o autoritate deținută prin mecanisme democratice și exercitând o violență legală, intervențiile sale putând fi apreciate de regulă ca „legitime și necesare”.

În esență, discursul războiului și retorica beligerantă își fac efectul și în funcție de percepția prealabilă a indivizilor cu privire la război, de educația unor generații întregi cu privire la efectele războiului, de orizontul de așteptare al unor populații în raport cu un anumit focar de conflict și de mentalitățile colective prin prisma cărora este privită ideea de război. Trebuie să remarcăm aici că războiul poate fi perceput nu doar negativ ci și pozitiv, în sens etic. Războiul poate fi privit și ca o putere degenerativă, dar și ca o putere regenerativă a statelor [28]. Problema este dacă privim războiul ca pe un eveniment necesar și deci inevitabil, sau ca pe un eveniment non-necesar, ci numai posibil și ca atare evitabil. O examinare istorică a chestiunii ne-ar face, probabil, să înclinăm spre prima alternativă, aceea a războiului ca eveniment necesar și inevitabil. În primul rând, vom observa că, prin cumulare în timp, perioadele de război din istoria omenirii sunt mai extinse decât cele de pace. Numărul total de războaie [29] din istorie, de aproximativ 14.500, este considerabil. Dacă mai reținem aici și ideea lui Thomas Hobbes, că războiul nu constă numai în bătălii sau în lupte efective, ci și în intenția și în voința de a face război [30], atunci starea beligerantă din istoria umanității este practic permanentă.

Apoi, din interior, războaiele vor fi privite complet diferit de către părțile beligerante. Partea care se află în defensivă, care își apără teritoriul, țara, va privi războiul cu o justificare etică și justițiară, iar partea beligerantă care atacă, care ocupă și cotopește în scop de jaf, va privi războiul la modul cinic și amoral, sau va produce false justificări, în scopul manipulării maselor. Războiul antiterorist este considerat ca un război de „apărare”, iar cei care încearcă să-și apere țara sunt numiți „rebeli” de către agresori, dar războaiele purtate pentru ocuparea unor teritorii bogate în resurse naturale nu vor mai putea avea aceeași justificare etică și justițiară.

Pare un lucru evident că atitudinea curentă negativă față de război este determinată de reprezentarea comună că războiul este un lucru oribil, soldat cu imense pierderi de vieți omenești, cu moartea multor oameni nevinovați, cu uriașe pierderi materiale, cauzate în mod direct de distrugerea capacităților de producție și în mod indirect prin rechiziții și prin subordonarea economiei față de necesitățile războiului etc. De asemenea și proza de ficțiune, care are ca obiect evocarea unor scene de război, cultivă de regulă un imaginar înfricoșător al suferinței umane, menit să stârnească o puternică aversiune față de război.

Dar pe de altă parte, privind evenimentele istorice cu detașare și de la mare altitudine, se poate observa că războiul în general nu este negativ în mod univoc. Există popoare care, în scurte accese de violență, în revoluții pline de excese politice, au făcut progrese mai mari decât în lungi

perioade de evoluție pașnică. Războaiele napoleoniene, de exemplu, au însemnat fără îndoială un progres important pentru evoluția politică a Europei. Hegel, contemporan cu Napoleon și admirator al Împăratului, este gânditorul care repune în acești termeni problematica războiului.

După Hegel, „războiul are un moment etic, care nu trebuie privit ca un rău absolut, și ca un accident pur exterior, care ar avea un temei el însuși întâmplător, pasiuni ale stăpânilor, nedreptăți etc., în genere ceva ce nu trebuie să fie”[31]. Este necesar ca ceea ce este finit, proprietatea și viața omului, să fie puse ca un ceva accidental, pentru că aceasta stă în conceptul finitului. Această necesitate are și forma unei forțe a naturii, în sensul că tot ceea ce este finit este trecător și muritor. În plan etic însă această trăsătură naturală, însușirea de a fi muritor, este smulsă naturii și este transformată în operă a voinței și a libertății omului, petrecerea naturală devine trecere voită, nu mai este așteptată moartea naturală ca sfârșit al unei vieți poate lipsită de merite, ci este căutată moartea glorioasă în război. Prin război – după Hegel – „este conservată sănătatea etică a popoarelor, indiferența lor față de înțepenirea în fixitatea determinațiilor finite, întocmai cum mișcarea vânturilor păzește marea de putreziciunea la care ar expune-o o liniște îndelungată”[32]. Tot astfel s-ar întâmpla și cu popoarele care ar avea o pace îndelungată, poate chiar veșnică. Uneori, războaie apărute la momentul oportun au împiedicat tulburări interne și au condus la consolidarea puterii statului pe plan intern. „Din războaie, popoarele ies întărite”[33] mai spune Hegel, chiar dacă unii indivizi își pierd proprietatea sau viața. De aceea, oamenii deplâng războiul, pentru pierderile și suferințele pe care le aduce. Ei ascultă liniștiți, cu evlavie și cu aprobare predicile din amvon, în care li se vorbește despre zădărnicia stăpânirii de bunuri pământești și a vieții noastre trecătoare, dar atunci când se pune problema în mod real ca ei înșiși să-și piardă bunurile și viața ca urmare a războiului, atunci se lansează în blesteme împotriva cuceritorilor.

#### 4. Concluzii

Am abordat în rândurile de mai sus, stimulat fiind de lectura romanului *Coexistența* al lui Stephen Gill, un număr de trei aspecte prezentate în rezumat: (a) natura raporturilor economice la scară globală, cu implicațiile lor morale, condensate în dictonul buddhist „trăiește și lasă și pe alții să trăiască”; (b) resurecția sentimentului religios, definitoriu pentru diferitele civilizații și rolul pe care religia ar urma să-l joace în eventualitatea unei „ciocniri a civilizațiilor”; (c) problema păcii și a războiului, privită de asemenea ca determinare esențială a istoriei universale – probleme pe larg discutate, atât în roman cât și în literatura științifică de specialitate.

Am putut observa o diferență marcantă între aserțiunile imaginare, specifice romanului ca proză de ficțiune, și apodictiile conceptuale ale discursului științific, echivalentă în fapt cu două modalități diferite de a înțelege adevărul. În primul rând, avem adevărul ca *adequatio rei et intellectus*, caracteristic cunoașterii științifice, apoi avem adevărul în calitate de consens, împărțit de un public cât mai larg, propriu discursurilor de tip ideologic și persuasiv, inclusiv discursurilor beletristice. Nu este vorba de două adevăruri diferite, nici nu este vorba de un dublu adevăr, ci pur și simplu de două aspecte diferite și complementare, aflate în mișcare, ale aceluiași unic adevăr.

Apoi trebuie să remarcăm că opiniile exprimate de personaje în roman nu rezistă, sub raportul valorii de adevăr, în confruntare cu teoriile elaborate științific. Dar nu e vorba de a desființa romanul prin contrazicerea științifică sau etică a opiniilor personajelor, în acest fel am putea desființa în principiu orice roman, în primul rând romanele scrise de un mare romancier precum F. M. Dostoievski. Este vorba de două momente diferite de adevăr, al științei pe de o parte și al prozei de ficțiune pe de altă parte. Proza de ficțiune mai are avantajul că poate fi împărțită de un public mult mai larg decât cel care frecventează literatura științifică și poate juca inclusiv rolul de supapă, în vederea eliberării presiunii acumulate de nemulțumirile populare. Și tocmai aici rezidă și dezavantajul ei, al artei, că din acest punct de vedere poate fi manipulată politic și că cititorii care asimilează alegațiile din romane pot căpăta convingerea iluzorie, tipic iluministă, că se află în posesiunea unui adevăr atotcuprinzător și ultim.

**Referințe:**

- [1] Stephen Gill, *Coexistența*, Ed. Timpul, Iași, 2013.
- [2] Friedrich Nietzsche, *Despre Genealogia moralei*, Ed. Echinox, Cluj, 1993, p. 22.
- [3] Jan Tienbergen, *Restructurarea ordinii internaționale*, E.P., București, 1978, p. 24 sq
- [4] Stephen Gill, op. cit., p. 14.
- [5] Idem, p. 84.
- [6] Idem, p. 152.
- [7] Idem, p. 100.
- [8] S. P. Huntington, *Ciocnirea civilizațiilor*, Ed. Antate, București, 1999,
- [9] Nicolae Iuga, *Bisericile creștine tradiționale spre o etică globală*, Ed. Grinta, Cluj, 2006, p. 53.
- [10] Chantal Millon Delsol, *Ideile politice ale secolului XX*, Ed. Polirom, Iași, 2002, p. 52
- [11] Andrei Marga, *Filosofia unificării europene*, EFES, Cluj Napoca, 2006, p. 11.
- [12] S. P. Huntington, op. cit., p. 63.
- [13] Idem, p. 59.
- [14] Andrei Marga, op. cit., p. 33.
- [15] Emilian Vasilescu, *Istoria religiilor*, Ed. BOR, București, 1982, p. 84.
- [16] S. P. Huntington, op. cit., p. 145.
- [17] Idem, p. 36.
- [18] Andrei Marga, *Religia în era globalizării*, EFES, Cluj Napoca, 2003, p. 99.
- [19] S. P. Huntington, op. cit. p. 398.
- [20] Stephen Gill, op. cit., p. 25.
- [21] Idem, p. 162 – 165.
- [22] Domenico Fisichella, *Știința politică*, Ed. Polirom, Iași, 2007, p. 52.
- [23] Petre Țuțea, *Omul*, Ed. Timpul, Iași, 1992, p. 37.
- [24] Thomas Hobbes, *Leviathan*, Ed. de Stat, București, 1951, p. 113.
- [25] Ibidem.
- [26] Max Weber, *Politica*, Ed. Anima, București, 1992, p. 12.
- [27] A. Glucksmann, *Ouest contre Ouest*, Paris, Plon, 2003, p. 81.
- [28] Ioan Jude, *Paradigmele și mecanismele puterii*, EDP., București, 2003, p. 326.
- [29] Ibidem.
- [30] Thomas Hobbes, op. cit., p. 111.
- [31] G.W.F. Hegel, *Principiile filosofiei dreptului*, Ed. IRI, București, 1996, p. 316.
- [32] Idem.
- [33] Ibidem.

**Bibliografie:**

- Fisichella, Domenico, *Știința politică*, Ed. Polirom, Iași, 2007
- Gill, Stephen, *Coexistența*, Ed. Timpul, Iași, 2013
- Glucksmann, André, *Ouest contre Ouest*, Paris, Plon, 2003
- Hegel, G. W. Fr. , *Principiile Filosofiei dreptului*, Ed. IRI, București, 1996
- Hobbes, Thomas, *Leviathan*, Ed. de Stat, București, 1951
- Huntington, S. P., *Ciocnirea civilizațiilor*, Ed. Antet, București, 1999
- Iuga, Nicolae, *Bisericile creștine tradiționale spre o Etică globală*, Ed. Grinta, Cluj, 2006
- Iuga, Nicolae, *Cauzalitate emergentă în Filosofia istoriei*, Ed. Limes, Cluj Napoca, 2008
- Jude, Ion, *Paradigmele și mecanismele puterii*, EDP, București, 2003
- Marga, Andrei, *Religia în era globalizării*, EFES, Cluj Napoca, 2003
- Marga, Andrei, *Filosofia unificării europene*, EFES, Cluj Napoca, 2006
- Million-Delsol, Ch., *Ideile politice ale secolului XX*, Ed. Polirom, Iași, 2002
- Nietzsche, Friedrich, *Despre genealogia moralei*, Ed. Echinox, Cluj Napoca, 1993
- Tienbergen, Jan, *Restructurarea ordinii internaționale*, Ed. Politică, București, 1978

Țuțea, Petre, *Omul. Tratat de antropologie creștină*, Ed. Timpul, Iași, 1992

Vasilescu, Emilian, *Istoria religiilor*, Ed. BOR, București, 1982

Weber, Max, *Politica*, Ed. Anima, București, 1992