Metamorfozele cetății

Pierre Manent s-a născut în 1949, la Toulouse. După obținerea diplomei la École Normale Supérieure, devine asistentul lui Raymond Aron la Collège de France. Este redactor-şef al publicației trimestriale *Commentaire* – înființată împreună cu ilustrul său maestru –, la care publică cu regularitate. Predă filozofia politică la École des Hautes Études en Sciences Sociales din cadrul Centrului de Cercetări Politice „Raymond Aron". În fiecare toamnă, este profesor invitat la Departamentul de ştiințe politice al Universității din Boston. Prin activitatea sa, P. Manent a contribuit la redescoperirea tradiției liberale franceze, impunându-se, în Franța şi la nivel mondial, ca una dintre cele mai importante personalități în domeniul filozofiei politice contemporane.

Opera: *Tocqueville et la nature de la démocratie*, 1982; *Les Libéraux*, 1986; *Histoire intellectuelle du libéralisme: dix leçons*, 1987 (trad. rom. *Istoria intelectuală a liberalismului*, Humanitas, 1992, 2003); *La Cité de l'homme*, 1994 (trad. rom. *Cetatea omului*, 1998); *Naissances de la politique moderne: Machiavel, Hobbes, Rousseau*, 1997 (trad. rom. *Originile politicii moderne: Machiavelli, Hobbes, Rousseau*, 2000); *Cours familier de philosophie politique*, 2001 (trad. rom. *O filozofie politică pentru cetățean*, Humanitas, 2003); *La Démocratie de notre temps* (cu M. Gauchet, A. Finkielkraut), 2002; *L'Amour et l'amitié* d'Allan Bloom (trad. fr.), 2003; *Une éducation sans autorité ni sanction?* (cu A. Renaut şi A. Jacquard), 2004; *La Raison des nations*, 2006 (trad. rom. *Rațiunea națiunilor: reflecții asupra democrației din Europa*, 2007); *Ce que peut la littérature* (cu A. Finkielkraut, M. Ozouf şi S. Julliard), 2006; *Enquête sur la démocratie: Études de philosophie politique*, 2007; *Les Métamorphoses de la cité: essai sur la dynamique de l'Occident*, 2010: *Le Regard politique* (convorbiri cu Bénédicte Delorme-Moutini), 2010.

PIERRE MANENT
Metamorfozele cetății

Eseu despre dinamica Occidentului

Traducere din franceză de
MONA ANTOHI

HUMANITAS
BUCUREȘTI

Redactor: S. Skultéty
Coperta: Angela Rotaru
Tehnoredactor: Manuela Măxineanu
Corector: Cristina Jelescu
DTP: Iuliana Constantinescu, Dan Dulgheru

Tipărit la Proeditură şi Tipografie

Pierre Manent
Les Métamorphoses de la cité: Essai sur la dynamique de l'Occident
© Flammarion, 2010
All rights reserved.

© HUMANITAS, 2012, pentru prezenta versiune românească

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
MANENT, PIERRE
Metamorfozele cetății: eseu despre dinamica Occidentului / Pierre Manent;
trad.: Mona Antohi. – Bucureşti: Humanitas, 2012
Index
ISBN 978-973-50-3705-5
I. Antohi, Mona (trad.)
32

EDITURA HUMANITAS
Piața Presei Libere 1, 013701 Bucureşti, România
tel. 021/408 83 50, fax 021/408 83 51
www.humanitas.ro

Comenzi online: www.libhumanitas.ro
Comenzi prin e-mail: vanzari@libhumanitas.ro
Comenzi telefonice: 0372 743 382, 0723 684 194

Cuprins

Introducere. Dinamica occidentală 7

I. EXPERIENȚA ORIGINARĂ A CETĂȚII

1. Ce ştiinţă pentru cetate? 23
Ştiinţa şi experienţa greacă – Ştiinţa politică modernă – Cele trei naturi ale cetăţii

2. Naşterea poetică a cetăţii 35
Homer şi filozofia – Iliada – Eroul, războiul şi moartea – Politizare şi pacificare – Tabăra grecilor

3. Acţiunea civică 70
Politica şi problema numărului – A deveni om, a deveni cetăţean – Virtutea civică în viziunea lui Montesquieu – Virtutea civică în viziunea lui Rousseau – Instituţie politică şi dominaţie socială – Cele două democraţii

II. ENIGMA ROMEI

1. Roma şi grecii 113
Atena şi Roma – A-l înţelege pe Caesar – Monarhia în Grecia – Montesquieu – critic al lui Aristotel – Prietenia lui Caesar – Perplexitatea lui Cicero – Specificul Romei – Momentul ciceronian

2. Roma văzută de moderni 164
Machiavelli şi proiectul unei noi Rome – Hobbes sau despărţirea de republică – Tragedia romană în viziunea lui Montesquieu

3. Investigaţia lui Cicero 184
Mijlocirea lui Cicero – Noţiuni greceşti, realităţi romane – Noţiunea de regim mixt – O filozofie romană? – Recursul la istorie – Cicero şi Machiavelli – Repausul şi mişcarea

III. IMPERIUL, BISERICA, NAŢIUNEA

1. Critica păgânismului 233
Politicul şi religiosul – Despre Cetatea lui Dumnezeu de Augustin – Justificarea Providenţei – Sinuciderea Lucreţiei – Problema lui Cato –

Cauzele măreției romanilor – Asylum-*ul lui Romulus și Biserica lui Cristos – Digresiune despre glorie – Religia populară – Critica înțelepților păgâni*

2. Cele două cetăți 297
Cain și Abel, prototipuri ale celor două cetăți – Creștinismul și viața umană – Cetatea lui Dumnezeu și poporul lui Dumnezeu – Creștinismul, legea iudaică și filozofia greacă – Problema universalului

3. Miza mijlocirii 328
Plato christianus – *Întrupare și mijlocire – Națiunea mijlocitoare – Umanitatea fără mijlocire*

Indice de nume 355

Introducere

Dinamica occidentală

Suntem moderni de mai multe secole. Suntem astfel şi aşa vrem să fim. Această voință orientează întreaga viață a societăților noastre occidentale. Adeseori e criticat un aspect sau altul al modernizării; unii chiar critică „modernitatea“ ca atare, dar toate eforturile „conservatoare“ n-au reuşit decât cel mult să încetinească mişcarea, în vreme ce acțiunile propriu-zis „reacționare“ s-au soldat în general cu o accelerare a mişcării. Aşadar, vrem să fim moderni. Ne poruncim nouă înşine să fim moderni. Dar dacă această voință acționează de secole, dacă această poruncă e dată şi este în vigoare de veacuri înseamnă că n-am reuşit încă să fim cu adevărat moderni, că, de fapt, capătul drumului, pe care am crezut că-l vedem concretizându-se de mai multe ori, s-a dovedit înşelător, un soi de miraj; că 1789, 1917, 1968, 1989 nu sunt decât etapele amăgitoare ale unui drum care nu ştim încotro duce. Evreii au avut noroc, n-au rătăcit prin deşert decât patruzeci de ani. Dacă această voință, acest îndemn de a fi moderni nu încetează să tulbure condițiile vieții comune, făcând ca revoluțiile să urmeze altor revoluții, fără a ajunge vreodată să fie suficiente, fără a ajunge într-un punct în care să ne putem odihni, spunând „iată, în sfârşit, capătul strădaniei noastre“, dacă această voință sau acest îndemn nu-şi atinge nicicând obiectul – ce înseamnă toate astea? Cum am putut *să vrem* atâta vreme şi să acceptăm să fim atât de adesea dezamăgiți? Oare nu cumva nu ştim cu adevărat ce vrem?

Oricât ne-ar fi de familiare semnele sau criteriile modernității, fie că e vorba de arhitectură, de artă, de ştiință sau de organizarea politică, nu ştim ce anume reuneşte aceste trăsături sau criterii, justificând desemnarea lor prin acelaşi atribut. Ne aflăm sub imperiul unei evidențe care nu se explică uşor. Urmăm o poruncă pe care ne-am dat-o nouă înşine, şi ne întrebăm în ce constă ea exact sau până la urmă.

Unii sunt tentați să renunțe la întrebare. Ei sugerează că am ieşit din era modernă şi am intrat în era postmodernă. Am renunțat, pare-se, la „marea narațiune“ a progresului occidental. Nu ştiu să fi renunțat la marea

narațiune a științei, nici la marea narațiune a democrației. Ne încearcă o anume oboseală, ce-i drept, după atâtea secole moderne, dar întrebarea rămâne intactă, iar urgența ei nu depinde de starea de spirit a celui care o formulează. Trebuie să punem neîncetat întrebarea dintr-o nouă perspectivă, cel puțin dacă vrem să ne înțelegem pe noi înșine. Iar dacă nu avem pretenția de a aduce un răspuns cu adevărat nou, să avem măcar ambiția de a reda viață acestei întrebări.

Cum să procedăm? Când nu ştim prea bine în ce constă un lucru, ne întrebăm: când şi cum a început el? Când şi cum a început modernitatea? Care a fost geneza modernității? Acestea sunt întrebările pe care ni le punem, şi pe bună dreptate.

Demersul este legitim, chiar necesar, dar el antrenează imediat diverse dificultăți. Începuturile, prin definiție, sunt obscure. Primii germeni sunt greu de distins. Ne putem lesne înşela. Astfel, căutăm limpezimea în începuturi care sunt inevitabil obscure sau incerte. Această operă, această idee, acest stil literar sau arhitectural sunt oare vechi, sau moderne? În ce clipă vom începe să căutăm începuturile modernității? În secolul al XVIII-lea, epoca revoluției americane şi a celei franceze? În secolul al XVII-lea, când este elaborată însăşi noțiunea de ştiință a naturii? În secolul al XVI-lea, în epoca Reformei religioase? Cum să răspundem? Diversele ipoteze nu sunt contradictorii, fiindcă modernitatea implică neîndoielnic, printre elementele ei constitutive, Reforma religioasă, ştiința numită – chiar – modernă şi revoluțiile politice democratice. Dar ce raport există între credința luterană şi ştiința lui Galilei? Există oare un fel de dispoziție inițială, de dispoziție intelectuală şi morală care să-l definească pe omul modern? Sau trebuie să ne resemnăm cu dispersarea elementelor modernității – un *patchwork* ținut laolaltă de magia unui cuvânt?

Să pornim de la singurul punct incontestabil din seria de perplexități pe care tocmai le-am enumerat. Am vrut – vrem – să fim moderni. Nu avem nevoie să ştim ceea ce vrem exact – ca să ştim că, voind astfel, concepem un *proiect*. Modernitatea este mai întâi un proiect, un proiect colectiv formulat în Europa, pus în practică mai întâi în Europa, dar destinat de la bun început întregii umanități. Or, ce este un proiect? Un proiect – nu e puțin lucru! Dacă vom contura mai bine ce implică un asemenea proiect, vom afla lucruri remarcabile despre proiectul modern.

Pentru a concepe un mare proiect colectiv destinat în cele din urmă întregii umanități e nevoie, în primul rând, de o mare credință, în sensul încrederii în propriile forțe. Se spune că domneşte printre noi legea

celui mai puternic, dar, de fapt, rari sunt oamenii sau grupurile care au încredere în propriile forțe. Un lucru e frapant la începuturile ştiinței moderne. Este încrederea extraordinară a lui Bacon sau a lui Descartes, ca să nu-i numim decât pe ei, în capacitatea noii ştiințe de a transforma radical condițiile vieții umane. Ce credință au avut, ce credință oarbă, am fi tentați să spunem! Căci, în acea epocă, ştiința modernă nu produsese încă nici unul – sau aproape nici unul – dintre efectele ei. Faimoasele „miracole ale ştiinței" de-abia urmau. Descartes îşi imaginează o medicină care prelungeşte uimitor viața omului, în vreme ce medicina din vremea lui este incapabilă să vindece vreo boală şi el însuşi are nişte idei ciudate despre circulația sângelui.

Un proiect presupune că suntem capabili să acționăm şi că acțiunea noastră este capabilă să transforme situația în care ne aflăm sau condițiile noastre de viață. Mulți analişti ai modernității au insistat asupra celui de-al doilea punct, asupra ambiției transformatoare, am spune chiar artizane, sau constructiviste, a proiectului modern. Transformarea naturii, organizarea producției, Planul, omul care se produce pe el însuşi, inginerul sufletelor, fie, toate acestea sunt foarte importante. Dar nu trebuie să trecem prea repede peste primul punct. Suntem capabili să acționăm. Capabili să acționăm: asta cuprinde o lume întreagă! Oamenii au acționat mereu într-un fel sau altul, dar n-au ştiut totdeauna că sunt capabili să acționeze. Există ceva *tragic* în acțiunea umană: ceea ce exprimă ființa umană este şi ceea ce-o expune, o face să iasă din sine şi, uneori, să se piardă. La început, oamenii culeg, pescuiesc, vânează, poartă chiar război – care e un fel de vânătoare –, dar acționează cât mai puțin posibil. Lasă cât mai mult spațiu zeilor; în ce-i priveşte, îşi pun cât mai multe piedici prin tot felul de interdicții, rituri, constrângeri sacre. Iată de ce acțiunea umană, acțiunea propriu-zis umană, apare mai întâi drept crimă, transgresiune. Este tocmai ceea ce ne înfățişează tragedia greacă, potrivit lui Hegel: acțiunea inocent criminală. Tragedia povesteşte ceea ce nu poate fi povestit, trecerea de la ceea ce precedă acțiunea la acțiunea propriu-zis umană. Ea povesteşte trecerea la cetate, apariția cetății. Căci cetatea te face capabil să acționezi; cetatea este punerea în ordine a lumii umane care face posibilă şi semnificativă acțiunea.

Dacă vrem să înțelegem proiectul modern, trebuie să-l înțelegem pornind de la această primă punere totală în practică a acțiunii umane care a fost cetatea. Cetatea greacă nu rezultă dintr-un proiect, desigur, dar tocmai în interiorul cetății oamenii pot să delibereze şi să conceapă proiecte de acțiune. Cetatea e locul în care oamenii descoperă că pot să se

cârmuiască pe ei înşişi şi unde învață s-o facă. Ei descoperă şi învață politica, marele domeniu al acțiunii.

Astfel, dacă modernitatea se defineşte mai întâi ca proiect de acțiune colectivă şi dacă politica este punere în practică şi punere în ordine a acțiunii, proiectul modern trebuie înțeles în primul rând ca proiect politic. El trebuie să fie reaşezat în istoria dezvoltării politice europene sau occidentale. Ambiția acestei cărți este de a propune o interpretare – sau, cel puțin, elemente pentru o interpretare – a dezvoltării politice occidentale.

Care sunt trăsăturile proprii ale istoriei occidentale? Care e, ca să spunem aşa, formula ei?

Am insistat asupra *mişcării* moderne, asupra caracteristicii de mişcare a modernității, de mişcare ce nu ajunge nicicând la capăt, să-şi afle locul de repaus. Există în afara Occidentului mari civilizații, în care se petrec multe lucruri, dar ele au ignorat mişcarea, mişcarea istorică – aveau cronici, nu o istorie –, cel puțin înainte ca presiunea sau agresiunea Occidentului să le facă să intre în istorie. Există în Occident un principiu ciudat de mişcare, şi asta e ceea ce-l caracterizează în primul rând.

Principiul mişcării occidentale este politica, aşadar cetatea. Mişcarea Occidentului începe cu mişcarea cetății. S-a spus despre greci că ignoră istoria, că au o înțelegere ciclică a timpului şi că timpul orientat al istoriei începe cu creştinismul, dacă nu cu filozofia modernă a istoriei. Nu e o ipoteză plauzibilă. Grecii cunoşteau foarte bine timpul ireversibil al istoriei politice. Aristotel era la fel de capabil ca Tocqueville să observe că democrația constituia, în vremea lui, singurul regim încă posibil.

Mişcarea occidentală începe cu mişcarea cetății greceşti, mişcarea interioară şi mişcarea exterioară a cetății greceşti – lupta dintre clase şi războiul extern. Cetatea este această punere în formă a vieții umane care a făcut să apară binele comun, guvernarea binelui comun, şi punerea în practică a binelui comun într-o pluralitate de cetăți care se duşmăneau între ele şi erau divizate în interior. Cetatea greacă a fost prima formă a vieții umane care a produs energie politică, adică această desfăşurare a energiei umane de o intensitate şi o calitate neobişnuite. Ea a fost în cele din urmă consumată de propria sa energie în catastrofa războiului peloponesiac. Istoria ulterioară apare în fond ca o căutare mereu reînnoită a formei politice, care ar permite concentrarea energiilor cetății, evitând însă destinul ei, o cetate care e liberă, dar sortită duşmăniei interne şi externe.

Forma care a urmat cetății a fost imperiul. Imperiul occidental, spre deosebire de imperiul oriental, reprezintă o anumită continuare a cetății: cetatea Romei a desfăşurat energii atât de puternice, încât a rupt toate limitele care circumscriau cetățile, şi-a adăugat populații tot mai numeroase şi îndepărtate, părând pe punctul de a aduna întreaga specie umană. Imperiul occidental renunță la libertatea cetății, dar promite unitatea şi pacea. Promisiune pe care nu şi-a ținut-o – sau nu şi-a ținut-o total –, dar, ca în cazul cetății, energiile politice şi spirituale supraviețuiesc parțial eşecului formei, iar ideea imperială va marca Occidentul nu numai prin prestigiul durabil al Imperiului Roman, ci şi sub o formă cu totul nouă, specifică şi ea Europei, şi anume Biserica, Biserica Catolică, adică universală, care-şi propune să-i reunească pe toți oamenii într-o comuniune nouă, mai delimitată decât cea mai închisă cetate, mai întinsă decât cel mai vast imperiu. Dintre toate formele politice ale Occidentului, Biserica este cea mai plină de făgăduințe, fiindcă propune, cum tocmai am spus, o comunitate care este deopotrivă cetate şi imperiu, dar e şi cea mai dezamăgitoare, fiindcă nu reuşeşte niciodată, nici măcar pe departe, să facă efectivă această asociere universală a cărei dorință a trezit-o.

Am parcurs istoria Europei premoderne în grabă și cu delicatețea lui Attila. Dar prada mea ar face-o să pălească de invidie pe căpetenia barbară. Fiindcă am adunat elementele situației care va condiționa elaborarea proiectului modern. Cum poate fi descrisă această situație? Voi spune simplu: europenii sunt împărțiți între cetate, imperiu şi Biserică. Ei trăiesc sub autoritățile amestecate și concurente ale acestor trei moduri de asociere umană. Cetățile care subzistă sau renasc sunt în concurență – adică adeseori în război – cu Imperiul Roman devenit Sfântul Imperiu Roman de Națiune Germană, iar Biserica este în concurență cu cetățile și cu imperiul, care sunt în concurență între ele. O dezordine înspăimântătoare. Un conflict al autorităților și loialităților. Tocmai din această confuzie vrea să ne scoată – şi ne va scoate efectiv – proiectul modern. Disputa priveşte instituțiile, bineînțeles, dar şi, la un nivel mai profund, tipul uman care trebuie să inspire viața europeană: pe cine să imiți? Trebuie oare urmată viața de umil sacrificiu al cărei model îl oferă Cristos? Sau trebuie să ducem mai degrabă viața activă şi mândră a cetățeanului războinic al cărui mediu şi produs a fost prin excelență Roma? Iar printre păgâni, îl vom admira mai degrabă pe Cato, sau pe Caesar? Europenii nu ştiau în care cetate voiau sau puteau să locuiască, nu ştiau deci ce fel de om voiau sau puteau să fie. Tocmai în această perplexitate radicală, şi ca să-i facă față, se naşte de fapt, repet, proiectul modern.

Să încercăm să conturăm ceva mai precis în ce consta această perplexitate. Din pricina conflictului şi concurenţei autorităților, europenii sunt asaltați de cuvinte prestigioase şi contradictorii – cuvintele Bibliei, cuvintele filozofilor greci, cuvintele oratorilor şi istoricilor romani – şi nu ştiu pe care să le rețină, pe care să le dea la o parte. Ei nu ştiu, aşadar, cum să acționeze, nu ştiu să răspundă la întrebarea: ce-i de făcut? Cuvintele şi acțiunile sunt disjuncte sau prost legate între ele. Momentul modern cristalizează când se declanşează efortul de a lega mai viguros şi mai riguros cuvântul de acțiune şi acțiunea de cuvânt. E însăşi mişcarea strategică a Reformei. Autoritatea Cuvântului lui Dumnezeu era împărțită între Sfintele Scripturi şi Tradiția Bisericii, dar Scripturile însele nu erau accesibile decât prin intermediul Bisericii, în primul rând în limba acesteia, latina. Luther a vrut să lege nemijlocit credința creştinului de Cuvântul lui Dumnezeu aşa cum îl găsim în Scripturi, îndepărtând cu hotărâre mijlocirea autorității Bisericii şi – în acest scop – traducând textul sacru în limba vorbită şi înțeleasă de credincioşi. *Sola Scriptura*. Doar Scriptura.

Dar Machiavelli, exact în aceeaşi perioadă ca Luther, este cel care va formula în termeni generali ceea ce constituie fondul problemei şi care va reprezenta principiul soluției, al soluției *politice*. Problema şi soluția sunt formulate în câteva rânduri ale capitolului 15 din *Principele*:

> Intenția mea fiind însă aceea de a scrie lucruri folositoare pentru cei care le înțeleg, mi s-a părut că este mai potrivit să urmăresc adevărul concret al faptelor decât simpla închipuire. Căci sunt mulți aceia care şi-au imaginat republici şi principate pe care nimeni nu le-a văzut vreodată şi nimeni nu le-a cunoscut ca existând în realitate. Într-adevăr, deosebirea este atât de mare între felul în care oamenii trăiesc şi felul în care ei ar trebui să trăiască, încât acela care lasă la o parte ceea ce este pentru ceea ce ar trebui să fie mai curând află cum ajung oamenii la pieire decât cum pot să izbutească.*

După cum vedem, dacă Machiavelli îşi propune să se ocupe de modul în care oamenii trăiesc efectiv, îndepărtând republicile şi principatele lor imaginare, e fiindcă există *tanto discosto*, o atât de mare distanță între ce fac şi ce spun oamenii. Or, cea mai mare distanță între cuvinte şi acțiuni este introdusă de Cuvântul creştin, care le cere oamenilor să iubească tocmai ce urăsc în mod natural – pe duşmanii lor – şi să urască ce iubesc în mod natural – pe ei înşişi. Creştinismul a introdus o distanță

---

* Niccolò Machiavelli, *Principele*, trad. rom. de Nina Façon, Editura Mondero, Bucureşti, 2002, p. 56 (*n.t.*).

neobişnuită între ce fac şi ce spun oamenii. Astfel, proiectul politic modern, formulat pentru prima oară de Machiavelli, este un răspuns – în orice caz, *a fost* mai întâi un răspuns – la o situație, „situația creştină", marcată de concurența autorităților, dezordinea referințelor, anarhia cuvintelor şi, mai presus de toate, contrastul demoralizant dintre ce spun şi ce fac oamenii.

Ce înseamnă atunci pentru Machiavelli să analizeze sau să urmeze „adevărul concret al faptelor"? Pentru el e vorba, oricum, de a pregăti căile unei acțiuni eliberate cu totul de cuvintele care laudă şi care condamnă, religioase sau nu, de o acțiune care nu a putut fi împiedicată de nici un cuvânt, cuvânt exterior al instituției sau opiniei, cuvânt interior al conştiinței. Cuvântul care are cea mai mare greutate, şi care tocmai din această pricină constituie cea mai mare piedică în calea acțiunii, este cuvântul care spune: „Asta e bine, asta e rău." Este cuvântul care distinge binele de rău. Machiavelli nu încearcă să anuleze această distincție. El nu confundă binele şi răul. Ci se străduieşte să-i încurajeze pe oameni să se pregătească să facă răul, să „intre în rău" după cum spune el, atunci când e necesar. Machiavelli se străduieşte să sfărâme lacătul acestor cuvinte care ne spun ce-ar trebui să facem, cuvinte care nu ne călăuzesc, de vreme ce, oricum, ne urmăm natura, nu cuvintele, dar care ne îngrădesc libertatea de acțiune, limitându-ne câmpul acțiunilor posibile sau imaginabile. Este greu de spus ce nouă ordine politică avea în vedere Machiavelli în mod concret. Să spunem că, eliberându-i pe oameni de orice urmă de respect față de indiferent ce opinie, față de indiferent ce cuvânt, îi pregătea pentru orice acțiune posibilă, elibera terenul pentru orice acțiune posibilă, inclusiv cea mai îndrăzneață şi cea mai ambițioasă, şi chiar cea mai cumplită.

Printre acțiunile îndrăznețe şi ambițioase al căror teatru va fi Europa, cea condusă de statul modern este fără îndoială cea mai decisivă. Aşa cum am spus, creştinismul face incerte motivele acțiunii şi îndoielnice cuvintele care trebuie să aibă autoritate în cetate. „Situația creştină" este caracterizată de conflictul dintre autorități. Ei bine, statul modern – tocmai astfel devine el suveran – rezolvă sau depăşeşte acest conflict, atrăgându-şi monopolul discursului care comandă, mai precis şi mai îndrăzneț, producând un ordin care să fie independent de orice opinie, inclusiv sau mai ales religioasă, un ordin care autorizează sau interzice opiniile potrivit deciziei sale suverane. Statul modern, nesigur încă de forța sa, şi-a asociat mai întâi o opinie sau un discurs religios, care a fost religia de stat. Ajuns în plenitudinea forței sale, s-a ridicat deasupra oricărui discurs, a

rămas cu adevărat fără un discurs propriu, a devenit statul „neutru", „agnostic", „laic" pe care-l ştim.

Statul constituie astfel prima jumătate a soluției la problema distanței, proprie lumii creştine, dintre cuvânt şi acțiune. Stat care are dreptul să interzică şi să autorizeze orice cuvânt şi care va interzice din ce în ce mai puțin sau care va autoriza din ce în ce mai mult. Dar statul nu este decât jumătatea soluției, de vreme ce – şi aceasta e condiția eficienței sale – el nu mai are discurs propriu. Viața umană nu poate exista fără un discurs care să instituie autoritatea. Unde va găsi statul modern discursul? El va găsi discursul, discursul pertinent, discursul politic, în societate, devenind „reprezentativ" pentru aceasta. Invenția şi problema politicii moderne, o ştim preabine, este reprezentarea. Reprezentarea articulează discursul societății la acțiunea statului fără discurs, sau care nu are un discurs propriu.

Iată deci cum a fost rezolvată problema timpurilor creştine, problema anarhiei autorităților, a disjuncției şi distanței excesive dintre cuvinte şi acțiuni. Ea a fost rezolvată de statul suveran şi de guvernarea reprezentativă a societății. Tocmai regimul nostru politic, considerat în întregul său, e soluția problemei. Nu e vorba aici de a descrie dispozitivul, şi nici măcar de a schița istoria regimului reprezentativ. Trebuie totuşi subliniat un punct. Factorul decisiv al joncțiunii, al reconcilierii dintre acțiuni şi cuvinte este formarea unui discurs *comun* prin elaborarea, perfecționarea şi răspândirea unei limbi *naționale*. Reforma lui Luther a fost o răsturnare spirituală, şi a mai fost, inerent, o revoluție politică, o insurecție națională. Iată ce uităm adeseori: *înainte* chiar ca statul modern să se fi consolidat şi să fi fost capabil să autorizeze şi să interzică în mod eficient, *națiunea* apăruse în Europa drept cadrul de apropriere a Cuvântului creştin pe care Biserica universală se dovedea incapabilă să-l propovăduiască eficient. Diferitele națiuni europene au ales confesiunea creştină în care voiau să trăiască, şi de fapt au impus-o, după multe peripeții adesea haotice, „suveranilor" lor. Tocmai odată cu „națiunea confesională" – încununată curând cu un suveran absolut, care va fi mai târziu operator de „laicitate" – îşi capătă Europa forma „clasică", cea în care ea se organizează în modul cel mai stabil şi mai durabil, „rezolvând" problema pusă de „situația creştină" în măsura în care problema umană poate fi rezolvată: de acum înainte, europenii caută în esență să-şi lege cuvintele de acțiuni şi acțiunile de cuvinte tocmai în cadrul unei conversații civice naționale. *Forma* națională precedă şi condiționează *regimul* reprezentativ.

Iată istoria pe care cartea de față îşi propune s-o povestească sau mai degrabă s-o expliciteze. E vorba de a dezvălui puterea lămuritoare a unei *histoire raisonnée**a formelor politice. Istoria Occidentului se desfăşoară în tensiunea dintre întreprinderea civică, aşa cum este ea creată de cetatea greacă şi pe care tradiția republicană sau „romană" se străduieşte s-o păstreze şi s-o extindă, şi Cuvântul creştin, care, propunând o cetate nouă, în care acțiunile şi cuvintele ar ajunge la o unitate originală, unde s-ar trăi *conform Cuvântului*, realizează o distanță imposibil de controlat între acțiunile şi cuvintele din societatea politică: promițând o adecvare perfectă între acțiune şi cuvânt în cetatea lui Dumnezeu, postulatul creştin creează o distanță insurmontabilă între acțiunile şi cuvintele din cetățile omeneşti. Aşa cum am spus, soluția practică a fost găsită în națiunea de tip confesional, administrată de un stat laic şi guvernată de un guvern reprezentativ. Dar această soluție nu are nici simplitatea energică a formei civice, nici exactitatea ambițioasă a organizației bisericeşti, şi Occidentul se va afla permanent în căutarea unei „soluții" în sfârşit complete, care să reunească energia întreprinderii civice şi exactitatea postulatului religios. Regimurile pe care le numim totalitare, capabile să îmbine acțiunea cea mai dezarticulată şi mai cumplită cu dogmatismul ideologic şi lingvistic cel mai pedant, nu oferă oare expresia monstruoasă, dar foarte recognoscibilă, a acestei ambiții.

Astăzi, în Europa, întreprinderea civică e astenică, şi Cuvântul religios aproape inaudibil. Cei doi poli între care se întindea de multă vreme arcul occidental şi-au pierdut vigoarea. După cum spuneam la început, proiectul modern îşi continuă totuşi cursul. Se supune oare doar propriei inerții, sau dispozitivul politic european pe care tocmai l-am amintit este în continuare operațional? Nu e inutil, fără îndoială, pentru a confirma pertinența punctului de vedere dezvoltat în aceste pagini, să schițăm o descriere a situației actuale din Europa, în măsura în care se referă la raportul dintre cuvânt şi acțiune.

Am insistat asupra importanței cadrului național pentru soluționarea problemei europene sau creştine. Nu am menționat, încă, un element mai modest, dar foarte important, al regimurilor noastre, şi anume articularea cuvântului pe acțiune prin decizia majoritară. O critică frecventă a democrației reprezentative, sau a regimului parlamentar, a fost pletora

---

* O combinație de „analize factuale, digresiuni morale şi tehnici literare" (vezi Phyllis K. Leffler, „The «Histoire raisonnée», 1660–1720: A Pre-Enlightenment Genre", în *Journal of the History of Ideas*, vol. 37, nr. 2, aprilie–iunie 1976 – *n.t.*).

sa de cuvinte, dar incapacitatea de acțiune. Lenin vorbea de „cretinismul parlamentar". Carl Schmitt cita adeseori sarcasmele lui Donoso Cortès împotriva burgheziei, *clase discutidora.* În realitate, o democrație reprezentativă, un regim parlamentar care funcționează, constituie o admirabilă articulare a acțiunilor pe cuvinte. În momentul campaniei electorale, toți propun toate acțiunile imaginabile, fie ele posibile sau imposibile. Imediat ce alegerile sunt câştigate, cei care au obținut majoritatea încearcă să acționeze conform cuvintelor lor, în vreme ce minoritatea, abținându-se de la orice acțiune, se mulțumeşte să vorbească pentru a pregăti viitoarele alegeri. Tocmai alternanța, sau posibilitatea efectivă a alternanței, se află în centrul mecanismului.

Unde ne aflăm, aşadar? Cum se prezintă dispozitivul politic în care proiectul modern îşi aflase cel mai satisfăcător instrument? Mi se pare că astăzi, în Europa, acest dispozitiv este considerabil slăbit şi aproape de nerecunoscut.

Ne lăudăm cu slăbirea opoziției, arătându-ne totodată îngrijorați de criza alternanței. Aşadar, acelaşi lucru ne bucură şi ne îngrijorează. Peisajul politic a fost nivelat. Nodurile de afecte, de opinii, de cuvinte care formau convingerile politice au fost deznodate ori s-au destrămat. Astfel, nu mai putem accede la terenul politic, ocupând o poziție acolo. Iată de ce toți actanții politici spun tot felul de vorbe.

În ultima vreme, discursul politic a fost încetul cu încetul eliberat de orice raport esențial cu o acțiune posibilă. Noțiunea de program, redusă la aceea de „promisiuni", a fost discreditată. S-a răspândit convingerea, explicită sau ascunsă, că oricum n-avem de ales: tot ce vom face va fi dictat de circumstanțe asupra cărora nu avem nici un control. Prin urmare, discursul politic nu-şi mai propune să pregătească o acțiune posibilă, ci pur şi simplu să acopere în mod conştiincios câmpul discursului politic. Fiecare, sau aproape fiecare, admite că întâlnirea finală dintre acțiune şi cuvânt va fi, în fond, întâlnirea unor lanțuri cauzale independente.

Acest divorț între acțiune şi cuvânt contribuie la explicarea rolului inedit al „corectitudinii politice". „Corectitudinea politică" este un aspect deosebit de semnificativ al autonomizării contemporane a discursului. Nu mai aşteptăm ca discursul să fie legat de o acțiune posibilă, deci e luat în serios ca şi cum ar fi el însuşi o acțiune. Nefiind legat de o acțiune posibilă şi plauzibilă care să-i măsoare anvergura, e deseori considerat, dacă displace, drept echivalentul celei mai rele acțiuni imaginabile. Sunt urmărite atunci discursurile infame desemnate în limbajul nosografiilor drept „fobii". Progresul libertății în Occident constase

în a măsura cuvintele cu etalonul acțiunilor vizibile. „Corectitudinea politică“ constă în a măsura cuvintele în funcție de intențiile invizibile.

Trăsăturile tocmai amintite ale situației politice din țările noastre se regăsesc sub o formă accentuată în cadrul european. Situația europeană este caracterizată prin faptul că ceea ce spunem noi în calitate de cetățeni nu are nici o importanță, de vreme ce acțiunile politice vor fi decise într-un loc nedeterminat, un loc pe care nu-l putem situa în raport cu locul de unde vorbim noi. Singurul lucru pe care-l ştim este că aceste acțiuni vor fi necesare. *Apar* ca fiind necesare acțiunile care nu sunt însoțite de nici un cuvânt propriu-zis politic sau asupra cărora discursurile politice cele mai solemne, cum ar fi un referendum, nu au nici o influență. Toată lumea ştie foarte bine în Europa că până şi cel mai solemn discurs pe care-l poate formula un popor, şi anume un vot referendar, este considerat de la bun început drept un lucru indiferent de către clasa politică europeană, care se socoteşte însărcinată să conducă procesul necesar al „construcției“ europene. Presupusa necesitate a procesului discreditează şi invalidează dinainte orice cuvânt politic.

Dacă procesul acesta va continua, vom ieşi curând din regimul reprezentativ, revenind la porunca fără cuvânt. Această poruncă nu va mai fi cea a statului, care cel puțin ocupa un loc înalt, ci cea a *normei*, normă de origine nedeterminată. Nu ştim de unde vine norma, ştim doar că trebuie să-i dăm ascultare. Aşadar, dispozitivul sau procesul care se impune din ce în ce mai mult în Europa este următorul: acțiuni în conformitate de principiu cu o normă fără cuvinte, cuvinte fără legătură cu acțiunea posibilă.

Odată cu sfârşitul sau slăbirea regimului reprezentativ care articula acțiunile şi cuvintele în cadrul național, ordinea politică modernă se apropie de capătul parcursului ei. Ştiința și tehnica îşi continuă cursa, dar ele sunt tot mai detaşate de cadrul în care îşi găseau sensul şi utilitatea, când modernizarea vieții naționale, în toate aspectele sale, era sarcina evidentă şi comună. Asistăm la o ruptură tot mai profundă între procesul civilizării şi mecanismul politic. Ordinea din ce în ce mai complexă şi coercitivă a vieții obişnuite, rețeaua din ce în ce mai strânsă a normelor cărora ne supunem cu tot mai multă docilitate nu trebuie să mascheze incertitudinea crescândă, adică dezordinea crescândă a formei vieții comune. Înaintăm, dacă pot să mă exprim astfel, pe un strat de gheață tot mai subțire.

S-ar părea că suntem pe cale să revenim la o situație de indeterminare politică oarecum comparabilă cu cea care a precedat construcția politicii

moderne. Cu o mare diferență, totuşi. În epoca premodernă, existau prea multe forme politice concurente care îşi puneau piedici unele altora – am menționat cetatea, imperiul, Biserica –, aşa că a trebuit inventată şi produsă forma politică originală a națiunii. Astăzi, lucrurile stau de fapt invers. Observăm nu excesul, ci sărăcia formelor politice. Cel puțin în Europa, pământul ei natal, forma națiune e discreditată, delegitimată, fără ca vreo alta să fie în curs de elaborare. Nu numai atât, dar opinia autorizată, dacă nu unică, ne repetă răspicat de douăzeci de ani încoace că viitorul aparține unui proces de civilizare delocalizat sau globalizat şi că nu avem nevoie de o formă politică. Astfel, necesitatea de a articula politic cuvintele şi acțiunile a fost pierdută din vedere. Norma tehnică şi norma juridică sunt socotite ca suficiente pentru organizarea vieții comune.

Europa a produs modernitatea. Mult timp, ea a stăpânit-o și a posedat-o, punând-o în slujba aproape exclusivă a puterii sale. Dar proiectul transformator în sine era destinat întregii omeniri. Astăzi, Bacon şi Descartes domnesc la Shanghai şi Bangalore cel puțin la fel de mult ca la Paris şi Londra. Europa este, din punct de vedere militar, politic şi spiritual, dezarmată într-o lume pe care a înarmat-o cu instrumentele civilizației moderne. Curând, ea va fi cu totul incapabilă să se apere. De multă vreme este incapabilă să se exprime, pentru că se confundă, în opinia comună europeană, cu însăşi umanitatea aflată în curs de pacificare şi unificare. Renunțând la forma politică proprie, în care încercase, nu fără succes, să rezolve problema europeană, Europa s-a privat de asocierea în care viața europeană îşi găsise sensul cel mai bogat, difractat într-o pluralitate de limbi naționale care rivalizau în forță şi grație.

De mai bine de trei secole, „moderni“ şi „antimoderni“ fac să răsune scena europeană de disputele lor. În cărțile anterioare, am acordat o mare atenție acestor dispute, elaborând o interpretare care plasa „democrația modernă“ la capătul şi în centrul dezvoltării europene. Cercetarea ale cărei elemente le ofer aici se îndepărtează de această perspectivă care în mai multe privințe era „tocquevilliană“. Carența pe care o văd astăzi în acest demers, carență de care Tocqueville însuşi nu e scutit, este de a exagera transformarea politică şi umană, transformarea „antropologică“ antrenată de progresele democrației moderne. Mi-a devenit tot mai limpede că formarea cetății greceşti reprezintă o transformare antropologică – dacă putem folosi acest termen – mult mai considerabilă decât revoluția democratică modernă, care, de altminteri, este una dintre moda-

lităţile ei. În loc să văd cum istoria aleargă indulgent spre noi, spre mărirea şi decăderea democraţiei noastre, am văzut-o tot mai limpede cum se desfăşoară pornind de la prodigioasa inovaţie care a fost prima *producere a binelui comun*, fapt mult mai important – şi, de altminteri, mult mai interesant – decât virtuţile şi viciile faimoasei noastre egalităţi. Am văzut tot mai limpede cum formele vieţii noastre comune se desfăşoară pornind de la această formă primă şi dominantă, ca tot atâtea consecinţe ale conflagraţiei originare ca tot atâtea metamorfoze ale acestei forme primordiale.[1]

18 iunie 2010

1. Cercetarea ale cărei rezultate le prezint aici a fost făcută în cadrul unui seminar ţinut la École des Hautes Études en Sciences Sociales (Centre d'Études Sociales et Politiques „Raymond Aron"). Le mulţumesc lui Jean-Pierre Delange şi Bénédicte Delorme-Montini, care au pus la punct manuscrisul. Bénédicte Delorme-Montini m-a ajutat foarte mult să dau discursului accidentat al seminarului o formă mai omogenă.