

# POLIS

Revistă de științe politice



Nr. 1/1995

## LIBERALISMUL FRANCEZ: SECOLELE XIX ȘI XX

TRADIȚIA LIBERTĂȚII

BENJAMIN CONSTANT

DESPRE LIBERTATEA ANTICILOR  
ȘI LIBERTATEA MODERNILOR

FRANÇOIS GUIZOT

ISTORIA CIVILIZAȚIEI ÎN EUROPA

ALEXIS DE TOCQUEVILLE

IMPRESII DESPRE ANGLIA

DREPTUL LA MUNCĂ, SOCIALISMUL  
ȘI REVOLUȚIA

FRÉDÉRIC BASTIAT

LEGEA

EDOUARD LABOULAYE

LIBERTATEA ANTICĂ ȘI LIBERTATEA MODERNĂ

Tot în acest număr:

FILOSOFUL ȘI  
SOCIETATEA  
TOTALITARĂ

RAYMOND ARON

RESPONSABILITATEA  
SOCIALĂ A  
FILOSOFULUI

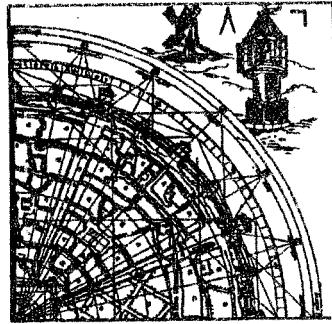
ALAIN BESANÇON

DESPRE  
DIFICULTATEA  
DEFINIRII REGIMULUI  
SOVIETIC

FRANÇOIS FURET

PASIUNEA  
REVOLUTIONARĂ

# POLIS



## Revistă de științe politice

*Editor*

*Redactor șef*

*Colegiu de redacție*

*Adresa*

*Abonamente*

**Nr.1/1995**

**IMAS-SA**

**Călin Anastasiu**

**Aurelian Crăiuțu**

**Pavel Câmpeanu**

**József Lörincz**

**Dan Pavel**

**Alfred Stepan**

**G.M. Tamás**

**Stelian Tănase**

**Alin Teodorescu**

**Vladimir Tismăneanu**

**Jan Urban**

**George Voicu**

**Calea Plevnei nr. 136,**

**sector 6, București,**

**România**

**C.P. 56-52, 77750 București**

**Telefon: (401) 211 52 70**

**(401) 211 69 99**

**Fax: (401) 211 62 07**

**Email: office@imas.sfos.ro**

**Difuzare**

**Telefon: (401) 638 41 36**

**Persoane:**

**20.000 lei pe an (25 USD)**

**Instituții:**

**40.000 lei pe an (50 USD)**

**Cheltuielile poștale incluse**

**Cont: Credit Bank,**

**Agenția 1 Witting**

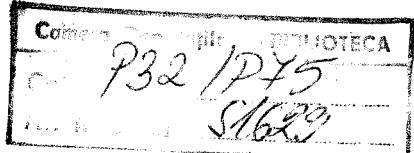
**40.100.70.004 (lei)**

**40.200.70.00116 (USD)**

**IMAS-SA, POLIS**

**ISSN: 12219762**

**© IMAS-SA 1994**



## Cuprins

<b>Introducere</b>	Liberali francezi de ieri și de azi	4
<b><i>Tradiția libertății</i></b>		
<b>Benjamin Constant</b>	Despre libertatea anticilor și libertatea modernilor	11
<b>François Guizot</b>	Istoria civilizației în Europa	25
<b>Alexis de Tocqueville</b>	Impresii despre Anglia	50
<b>Alexis de Tocqueville</b>	Dreptul la muncă, socialismul și revoluția	56
<b>Frédéric Bastiat</b>	Legea	66
<b>Edouard Laboulaye</b>	Libertatea antică și libertatea modernă	95
<b><i>Filosoful și societatea totalitară</i></b>		
<b>Raymond Aron</b>	Responsabilitatea socială a filosofului	112
<b>Alain Besançon</b>	Despre dificultatea definirii regimului sovietic	122
<b>François Furet</b>	Pasiunea revoluționară	136
<b><i>Note despre autori</i></b>		163

## Remerciements

Les deux volumes de *POLIS* consacrés à la philosophie politique française n'auraient pu voir le jour sans l'aide de quelques personnes que je voudrais remercier ici.

Je pense tout d'abord aux Messieurs Aurelian Crăiuțu et Sorin Antohi qui, au cours de plusieurs entretiens et d'un vif échange de lettres, m'ont aidé à établir le sommaire de ces volumes.

Pour l'obtention des droits de reproduction, je tiens à remercier Monsieur Alain Besançon, le Père Claude Castian (rédacteur des *Publications des Facultés universitaires Saint-Louis* de Bruxelles), Monsieur Luc Ferry, Monsieur François Furet, Monsieur Marcel Gauchet (rédacteur en chef de la revue *Le Débat*), Madame Martine Heissat (*Editions du Seuil*), Messieurs Pierre Manent et Pierre Rosanvallon (du conseil de direction de la revue *La Pensée Politique*), Monsieur Bernard Manin, Monsieur Stéphane Rials, Madame Marie-Martine Serrano Lavau (*Editions Payot & Rivages*), Madame Sylvie Audoly (*Editions Plon*). Je tiens également à remercier Monsieur David Fontaine, chargé de mission au *Bureau du livre* auprès de l'Ambassade française en Roumanie et Monsieur Radu Toma (des editions Babel de Bucarest) qui m'ont facilité le contact avec les éditeurs français.

Pour la bourse de recherche qui m'a permis, entre autres, la préparation de cette anthologie mes remerciements vont à l'AUPELF-UREF et tout spécialement aux Mesdames Marie-Thérèse Pistilli et Marie-Thérèse Dagassan.

## Mulțumiri

Cele două volume din *POLIS* consacrate liberalismului francez nu ar fi putut apărea fără sprijinul cîtorva persoane, cărora îñ să le mulțumesc aici.

Mă gîndesc, în primul rînd, la Aurelian Crăiuțu și la Sorin Antohi, care în cursul mai multor întîlniri și intr-un schimb de scrisori m-au ajutat să stabilesc sumarul acestor două volume.

Pentru obținerea drepturilor de traducere în română a textelor publicate aici, îñ să le mulțumesc domnului Alain Besançon, Părintelui Claude Castian (redactor al *Publications des Facultés universitaires Saint-Louis* din Bruxelles), domnului Luc Ferry, domnului François Furet, domnului Marcel Gauchet (redactor-șef al revistei *Le Débat*), doamnei Martine Heissat (*Editions du Seuil*), domnilor Pierre Manent și Pierre Rosanvallon (din consiliul de direcție al revistei *La pensée politique*), domnului Bernard Manin, domnului Stéphane Rials, doamnei Marie-Martine Serrano Lavau (*Editions Payot & Rivages*), doamnei Sylvie Audoly (*Editions Plon*)). Îñ să mulțumesc în mod special domnului David Fontaine, funcționar la *Bureau du livre* din cadrul Ambasadei franceze la București și domnului Radu Toma, directorul Editurii *Babel* din București, care mi-au facilitat contactarea editorilor francezi.

Pentru bursa de cercetare care mi-a îngăduit, între altele, pregătirea acestei antologii, mulțumirile mele se îndreaptă către AUPELF-UREF și, în mod special, către doamnele Marie-Thérèse Pistilli și Marie-Thérèse Dagassan.

Cristian Preda

## *Liberali francezi de ieri și de azi*

Probabil că singurul consens intelectual cu adevărat eficace în secolul al XX-lea este cel care a împins gîndirea liberală într-o condiție publică minoră. Acest eveniment are, înainte de toate, cauze strict politice. Într-adevar, secolul nostru e veacul socialismului, cu variantele sale dure, național-socialismul și socialismul bolșevic, ori mai blînde, aşa cum e socialismul statului Providență, etalat, în formele lui pure, în proiectele politice ale social-democrației suedeze sau în cele ale laburiștilor britanici. Liberalismul a devenit deci odios, mai întîi de toate pentru că indivizii care au trăit după 1900 au ales, în mod masiv, socialismul: azi, toată lumea știe cine au fost Lenin ori Hitler, iar doctrinele acestora au marcat comportamentele și mentalitățile contemporanilor noștri într-o măsură mai însemnată decât au făcut-o orice religie și orice filosofie; mai puțini săn, ce-i drept, cunoscătorii unui Keynes, Myrdal ori Beveridge, chiar dacă o mare parte din societatea occidentală trăiește, după cel de-al doilea război mondial, din soluții politice inspirate de acești doctrinari ai statului-bunăstării sau ai statului-Providență (*welfare state*)<sup>1</sup>. În schimb, numărul celor care i-au invocat, în Cetatea contemporană, pe un Hayek

sau pe un von Mises, pe un Aron sau pe un Popper e infim, deși, ca să luăm un exemplu, critica totalitarismului datorată liberalilor cități aici e mult mai coerentă și mai intelligentă decât criticele "din interior" (i.e. din interiorul socialismului) ale sistemelor bolșevice sau fasciste<sup>2</sup>. Liberalii au rămas, deci, la periferie<sup>3</sup>. Exilarea lor a fost susținută de o propagandă grosolană sau subtilă, care a mers de la "înfierarea dușmanilor poporului" pîna la invocarea anarhismului paradigmelor liberale ale pieței sau ale contractului social. Paradoxal e însă faptul că, în atacul împotriva gîndirii libere, această propagandă a tras profit în chip strălucit din două realități politice care nu sunt altceva decât încarnarea unor proiecte liberale mai vechi: e vorba de instituirea votului universal și, respectiv, de generalizarea accesului public la informație. Cu alte cuvinte, liberalismul nu a fost detronat doar prin revoluție, ci și prin vot, el fiind defăimat în fața unor cetăteni cu drepturi egale la informare<sup>4</sup>. Cultul statului și al revoluției, justiția socială și omul nou, democrația zisă reală și pozitivismul juridic, monopolul economic și tribalismul săn principalele produse ale gîndirii socialiste a secolului al XX-lea. Filosofia liberală, care a

supraviețuit în societăți academice, de felul admirabilei Mont Pèlerin Society<sup>5</sup>, sau în jurul unor personaje remarcabile (von Mises sau Aron excelind în postura magistrului liberal<sup>6</sup>), a început să fie reconsiderată public, în societățile occidentale, în anii 1970<sup>7</sup>. Lumea totalitară încearcă acest exercițiu de-abia după 1989.

Revista *Polis* și-a propus să publice cîteva numere care să reunească texte aparținînd principalilor autori liberali din secolul nostru și tradiției intelectuale de la care se revendică ei. Prima dintre selecțiile propuse publicului român e dedicată liberalilor de expresie franceză. Vor urma, curînd, volumele consacrate filosofiei liberale engleze și americane și, în fine, cel dedicat filosofiei germane.

Cele două volume despre liberalii francezi cuprind patru secțiuni: *Traditia libertății, Filosoful și societatea totalitară, De la teocrație la democrație și, în sfîrșit, Judecătorul și comunitatea*. Voi încerca să justific alegerea acestor teme și să sugerez, în cîteva rînduri, principalele conexiuni ce pot fi făcute între textele reținute pentru a le ilustra.

Trebuie spus, în primul rînd, că nu e vorba de o antologie sistematică. Textele au fost selectate urmărind excelența autorilor și nu un criteriu, istoric sau logic, al constituirii discursului liberal. Autorilor din secolul al XIX-lea, care ilustrează aici tradiția "libertății franceze" (în opoziție cu cea a "libertății engleze") li s-ar fi putut, de pildă, adăuga cel puțin alte patru nume: e vorba de Royer Collard<sup>8</sup>, de Prévost-Paradol<sup>9</sup> și, mai cu seamă, de Gabriel de Tarde<sup>10</sup> și de Albert Schatz<sup>11</sup>. Influența intelectuală a acestora a fost totuși mai puțin însemnată decît cea a unui Constant,

Guizot, Tocqueville, Bastiat ori Laboulaye. Tot așa, figura lui Raymond Aron ni s-a părut a fi, de departe, mult mai importantă decît cea a altor liberali din secolul nostru, precum Elie Halévy<sup>12</sup>, Bertrand de Jouvenel<sup>13</sup> ori Jacques Rueff<sup>14</sup> și Louis Baudin<sup>15</sup>. Cititorul nu va trebui să se mire constatînd că secolul al XIX-lea e reprezentat aici de cinci personaje (care, aşa cum sugeram, sunt imposibil de evitat în orice schiță a istoriei gîndirii liberale), în vreme ce, dintre autori ce scriu după 1900 nu ne-am oprit, exceptînd actualitatea imediată, decît la Aron. Alegerea noastră e îndreptățită de faptul că secolul trecut a fost mult mai variat sau, dacă ne e îngăduită o asemenea expresie, mult mai imaginativ decît cel care se va încheia în curînd. Există o explicație a acestei diversități: în ciuda acceselor profetice ale unui Constant (care credea ca epoca în care comerțul va birui definitiv războiul va sosi în curînd) sau Tocqueville (care anunță că egalitatea va împărtî lumea în două, căci ea se va însobi cu libertatea, respectiv cu tirania), istoria secolului trecut era de departe de a fi închisă în alternative de felul "comerț versus război", "totalitarism versus democrație". Liberalii de după 1900, mai precis de după 1917, au fost siliți, în schimb, să se angajeze într-o înfruntare ideologică pe care realitatea însăși le-o impunea, cu brutalitate, într-o logică binară. Așadar, a fost nevoie de un timp destul de lung pentru a ajunge din nou la concluzia că "viitorul e deschis"<sup>16</sup>. În fine, dintre autori care alcătuiesc "noua filosofie politică franceză"<sup>17</sup>, am ales zece care nî s-au impus, de data aceasta, nu doar prin valoarea textelor, ci și datorită abordării exemplare a trei teme majore: societatea totalitară, geneza lumii democratice și ceea ce noi considerăm a fi modelul

## NOTE

1. Într-o perfectă sincronizare cu ceea ce se petrece în Europa, în România cunoașterea critică a lui Keynes, Beveridge ori Myrdal e cu totul vagă. Doar lucrarea principală a lui Keynes, *The General Theory of Employment, Interest and Money* (1936), a fost tradusă, la Editura Științifică, în 1971. Textele principale ale lui Beveridge, adică raportul *Social Insurance and Allied Services* (1942) și *Full Employment in a Free Society* (1944), la fel ca și lucrările lui Myrdal (*The Political Element in the Development of Economic Theory*, 1953; *Beyond the Welfare State*, 1960) au rămas cvasinecunoscute publicului românesc. Date importante despre teoriile economice ale celor trei autori citați aici se pot găsi în Mark Blaug, *Economic Theory in Retrospect*, Cambridge U.P., ediții multiple, din 1962 în 1985 (trad. rom. de A. Popescu și I. Pârvuțoiu, *Teoria economică în retrospectivă*, Ed. Didactică și pedagogică, București, 1992), lucrare ce conține și o utilă bibliografie. O bună introducere în keynesianism o asigură textul lui Michael Stewart, *Keynes and after*, Cambridge U.P., 1967. Figura lui Gunnar Myrdal și contribuțiile sale la fixarea "modelului suedeze" sănt evocate, sumar, de Sven Otto Littorin într-un text tradus și în românește, *Creșterea și declinul statului bunăstării sociale*, Ed. Staff, 1994. O introducere sumară în istoria intelectuală a statului-Providență, se găsește în lucrarea lui Pierre Rosanvallon, *La crise de l'Etat-providence*, Seuil, 1981. Cea mai solidă critică a teoriei și practicilor statului-Providență, se află la Friedrich von Hayek, *The Constitution of Liberty*, Univ. of Chicago Press, 1960, partea a 3-a, "Freedom in the welfare state" (trad. fr., *La Constitution de la liberté*, Paris, Litec, 1994, pp.251-392).
2. În românește, există deja câteva bune traduceri din K.R. Popper: alături de textele epistemologice (în special, *Logica cercetării*, trad. de M. Flonta, Al. Surdu, E. Tivig, ESE, 1981), după 1989 a fost tradusă *Societatea deschisă și dușmanii ei* (trad. de D. Stoianovici, Humanitas, 1992-1993). Hayek a reținut atenția editorilor români doar cu lucrarea sa mai veche, *Drumul către servitute* (trad. de E.B. Marian, Humanitas, 1993), iar Aron, în primul rînd datorită polemicii sale cu Sartre (*Istoria și dialectica violenței*, trad. de C. Preda, Babel, 1995). Din Ludwig von Mises au fost traduse doar câteva fragmente, în două suplimente ale gazetei *Cotidianul* ("Cetățeanul și teoria economică", în LAI, nr.38-123, an III, 4 oct.1993; "Socialismul", în *Alternativa* nr. 6(38), an IV, 2 iunie 1995 și "Interventionismul", în *Alternativa* nr.7(39), an IV, 7 iulie 1995, traduceri datorate toate lui D.C. Comanescu) și în *Sfera Politicii* an. IV, nr. 24, ian. 1995, pp. 30-31 ("Birocracia" - fragmente, trad. de C. Pârvu).
3. O excepție e Germania federală. Contribuția liberalilor la refacerea Germaniei e comentată excelent în Allan Peacock, Hans Wilgerodt (ed.), *German Neo-liberals and the Social Market Economy*, Macmillan, London, 1989.
4. O analiză clasică a acestui fenomen se găsește în cartea lui Walter Lippmann, *The Good Society*, 1937 (trad. fr. *La cité libre*, Paris, Médicis, 1938).
5. Creată în aprilie 1947, cînd în jurul lui Hayek s-au reunit 62 de filosofi și economisti liberali, *Mont Pelerin Society* a funcționat într-un regim aparte: membrii ei se întîlnesc o singură dată pe an, la adăpost de privirile publice, în cadre informale, pentru a supune examenului critic politica totalitară, dar și cea a socialismului democratic postbelic. Azi, MPS cuprinde peste 300 de membri din întreaga lume. O istorie a Societății scrisă de Max Hartwell, profesor la Oxford, este în curs de publicare în Statele Unite. Profesorul Hartwell a susținut deja două comunicări pe aceasta temă la reunurile Mont Pelerin Society din 1986, de la San Vicenzo (*The History of the Mont Pelerin Society. A Preliminary Report*) și din 1988 de la Tokyo și Kyoto (*The Pre-History of the Mont Pelerin Society*). Datorez aceste date articolului lui Odemiro Fonseca, *Chronicle of Some Impenitent Liberals* (The Mont Pelerin Society, March 1994), pe care l-am putut consulta grație bunăvoiței profesorului Henri Lepage, căruia îm să îi mulțumesc și pe această cale.
6. Date utile despre von Mises ca profesor în articolul lui Murray Rothbard, "Ludwig von

- Mises și individualismul economic", în *LAI*, nr.38(123), anul III, 4 oct. 1993. Despre Aron, vezi *Mémoires*, Julliard, 1982, pp. 335-355.
7. Acordarea premiului Nobel pentru economie lui Hayek în 1974 (alături de vechiul său adversar, Myrdal) va rămâne probabil o dată simbolică a refacerii imaginii publice a liberalismului. Guvernările Margaret Thatcher și Ronald Reagan sunt reperetele politice ale acestei Renașteri a liberalismului.
  8. Pierre Paul Royer-Collard (1763-1845) a făcut parte din grupul "doctrinarilor" constituit în anii 1820, grup care îi cuprindea și pe Guizot, Barante sau Camille Jordan. Cîteva din discursurile sale parlamentare au fost reunite de Barante în *La Vie politique de M. Royer-Collard, ses discours et ses écrits*, Paris, 1851; aceste discursuri au fost reluate parțial în Royer-Collard, *De la liberté de la presse*, Paris, Médicis, 1949. Pentru o bună situație a lui Royer-Collard, vezi André Jardin, *Histoire du libéralisme politique, de la crise de l'absolutisme à la constitution de 1875*, Paris, Hachette, 1985.
  9. Lucien-Anatole Prévost-Paradol (1829-1870) e un liberal de tranziție, între epoca lui Constant și Tocqueville și cea a sfîrșitului de secol (Tarde, Schatz): publicist remarcabil, Prévost-Paradol e, ca și Laboulaye, foarte influențat de Tocqueville, admirînd eficacitatea sistemului parlamentar și elogiuind modelul american al democrației; dar, în vreme ce Laboulaye era un republican convins, Prévost-Paradol visa o monarhie constituțională. Ignoranța sa în materie economică e vizibilă în textul care l-a consacrat: *La France nouvelle* (1868). Despre Prévost-Paradol, vezi masiva teză a lui Pierre Guiral, *Prévost-Paradol (1829-1870), pensée et action d'un libéral sous le Second Empire*, Paris, PUF, 1955 ca și André Jardin, op.cit.
  10. Gabriel de Tarde (1843-1904), denunțat de sociologi ca alternativa liberală la holismul sociologiei durkheimiste este, în primul rînd, autorul lucrării *Les lois de l'imitation* (1890), reeditată recent la Editions Kimé, 1993, cu o prezentare de Bruno Karsenti. Așa cum scria Alain Laurent, "psihologia sa socială derivă dintr-o metodă tipic individualistă, în care fenomenele sociale se nasc din imitarea unor inovații aparținând întotdeauna și înainte de orice inițiative individuale" (apud Alain Laurent, *L'individu et ses ennemis*, Paris, Hachette, 1987, p.295).
  11. Albert Schatz (1839-1910) e economist, iar lucrarea sa principală *L'individualisme économique et social* (1907) era elogiată de Hayek în termenii următori: "an excellent survey of the history of individualist theories... Deserves to be much more widely known as a contribution not only to the subject indicated by its title but so to the history of economic theory in general" (cit. în Henry Hazlitt, *The Free Man's Library*, D.van Nostrand Co., Princeton, New Jersey, Toronto, London, New York, 1956, p.146). Alături de Tarde și Schatz ar mai putea sta, într-o istorie largă a liberalismului francez din secolul al XIX-lea, doi colportori ai ideilor lui Wilhelm von Humboldt: e vorba de Edouard Ducpétiaux (*Mission de l'Etat, ses règles et ses limites*, 1861) și Paul Leroy-Beaulieu (*L'Etat moderne et ses fonctions*, 1890). De altfel, influența lui Humboldt e resimțită din plin și de eseul lui Laboulaye intitulat *L'Etat et ses limites*, 1863. Doi autori tipici pentru liberalismul francez de la începutul secolului nostru sunt Emile Faguet (*Le libéralisme*, 1903) și Yves Guyot (*La Démocratie individualiste*, 1907).
  12. Lucrările principale ale lui Halévy, profesor la Ecole des Sciences Politiques din 1898 pînă în 1937, sunt *La formation du radicalisme philosophique* (3 vol., Paris, Félix Alcan, 1901-1904), *Histoire du peuple anglais au XIX-ème siècle* (6 vol., Paris, Hachette, 1915), *L'Ere des tyrannies. Etudes sur le socialisme et la guerre* (Paris, Gallimard, 1938) și *Histoire du socialisme européen* (Paris, Gallimard, 1948).
  13. Textele principale ale lui Bertrand de Jouvenel sunt: *L'Economie dirigée* (Librairie Valois, 1928), *Du pouvoir* (Le cheval ailé, Geneva, 1945), *The Ethics of Redistribution* (Cambridge U.P., 1951), *De la Souveraineté* (Médicis, 1955), *The Pure Theory of Politics* (Cambridge U.P., 1963; trad.fr., *De la politique pure*, Calmann-Lévy, 1963). Un fragment din articoului *Sur les moyens de contestation* (1965) a fost tradus în română de C. Preda, în *Sfera Politicii*, an III, nr.13, ian.1994, pp. 30-32.
  14. Jacques Rueff (1898-1978), un profesor de economie politică, dar și un "funcționar neoliberal" (cu o carieră diplomatică și administrativă în 1930-1950, urmînd apoi un lung parcurs în organismele Comunității europene) este autorul unei admirabile sinteze

- intitulat *De l'ordre social* (2 vol., Paris, Sirey, 1945), dar și al altor cîtorva texte mai scurte (*La crise du capitalisme*, Paris, Revue bleue, 1935; *Pourquoi, malgré tout, je reste libéral*, Paris, Centre polytechnicien d'études économiques, 1934; *Epître aux dirigeistes*, Paris, Gallimard, 1949 etc.). Principalele sale idei pot fi regăsite în texte incluse în volumul *Les fondements philosophiques des systèmes économiques*, texte de J.Rueff et essais rédigés en son honneur, publ. par Emil M. Claassen, Paris, Payot, 1967. În românește, au apărut două scurte texte, "Le concept de liberté" (1953) și "Regards sur le libéralisme moderne" (1961), în *Sfera Politicii*, an. III, nr.18, iunie-iulie 1994, pp. 29-31 (trad. și prezentare de C. Preda).
15. Louis Baudin, profesor de economie politică la Paris I pînă la începutul deceniului 7, este autorul unui admirabil eseu intitulat *L'aube d'un nouveau libéralisme*, Paris, 1953. Între economistii francezi afirmați în anii '80, cel mai proeminent liberal este, desigur, Henri Lepage (n.1947), ale căruia lucrări *Demain, le capitalisme*, Hachette, 1978 și *Demain, le libéralisme*, Hachette, 1980 îmbină informația riguroasă cu o prezentare jurnalistică.
16. Conform sugestivei formule lansate de Konrad Lorenz și K.R.Popper în timpul discuției lor din 1980 (cf. Lorenz, Popper, *L'Avenir est ouvert*, Garnier-Flammarion, 1995).
17. *New French Thought: Political Philosophy* este titlul volumului editat de Mark Lilla, la Princeton U.P., 1994.
18. "Statul-judecător" este o sintagmă lansată de Lippmann, în cartea citată mai sus. Am încercat să discutăm actualitatea acestui model în textul cu același titlu, din *Sfera Politicii*, anIV, nr. 24, ianuarie 1995, pp.3-5.
19. Opoziția antic-modern a avut o carieră strălucită în operele liberalilor contemporani: Isaiah Berlin o comentează în eseul său despre "Două specii ale libertății" (în *Four Essays on Liberty*, Oxford U.P., 1969; trad. rom. de S. Laurențiu-Scalat, în curs de apariție la Humanitas). Ea ar putea fi urmărită de asemenea în interpretările fenomenului totalitar datorate lui Hayek sau Popper, interpretări în care "antic" e înlocuit cu "tribal".
20. Pentru tot ceea ce ține de valorificarea tradiției intelectuale a liberalismului francez în zilele noastre, vezi postfața lui Sorin Antohi, de la sfîrșitul celui de-al doilea volum al antologiei noastre. Pentru chestiunile biobibliografice legate de autorii selectați, vezi notele despre autori de la sfîrșitul fiecărui volum.
21. Cele două texte traduse aici pot sta alături de articoul clasic al lui Aron, intitulat "Despre totalitarism", tradus deja în românește, în *LAI*, an II, no.31(116), 16 august 1993.
22. Detalii bibliografice în notele despre autori.

**Benjamin Constant**

## *Despre libertatea anticilor și libertatea modernilor \**

**I** mi propun să vă înfățișez cîteva distincții inedite între două genuri de libertate. Diferențele dintre ele au fost pînă acum trecute cu vederea ori prea puțin luate în seamă. Libertatea pe care o iubeau popoarele antice e cu totul diferită de libertatea de care se bucură națiunile moderne. Dacă nu mă înșel, cercetarea mea va trezi interesul din două motive.

În primul rînd, confundarea celor două specii ale libertății ne-a adus multe reale în vremurile devenite celebre din revoluția noastră. Franța și-a văzut puterile sleite de mai multe încercări inutile; autorii lor, iritați de insuccesul avut, au căutat s-o constrîngă să se bucure de binele pe care ea nu-l voia, și au contestat binele pe care ea l-ar fi dorit.

În al doilea rînd, revoluția noastră fericită (îi zic "fericită" în ciuda exceselor sale, căci mă gîndesc la rezultatele ei) ne-a adus binefacerile unei guvernări reprezentative; de aceea, e demn de interes și util să cercetăm de ce această guvernare, singura la adăpostul căreia putem găsi azi oarece libertate și liniște, a fost aproape în întregime necunoscută națiunilor libere din antichitate.

Știu că, uneori, s-a pretins că s-ar

putea regăsi la unele popoare antice urme ale guvernării reprezentative, de pildă, în republica lacedemoniană sau la strâmoșii noștri gali. Lucrurile nu stau însă așa.

Guvernarea lacedemoniană era o aristocrație monahală și nicidcum una reprezentativă. Puterea regilor era limitată, dar limitarea venea de la efori și nu de la oameni investiți cu o misiune asemănătoare celei pe care alegerile o conferă azi apărătorilor libertăților noastre. Nu se poate contesta faptul că eforii, după ce au fost instituiți de către regi, au fost mai tîrziu numiți de către popor. Dar ei nu erau decît cinci la număr, iar autoritatea lor era în egală măsură religioasă și politică, ei participînd chiar la administrarea guvernării, adică la puterea executivă. În acest fel, privilegiul lor, ca și în cazul majorității magistraților populari din republicile antice, de departe de a fi o barieră împotriva tiraniei, devinea uneori el însuși o tiranie insuportabilă.

Regimul galilor, ce semăna mult cu cel pe care unii ar vrea să ni-l ofere azi, era deopotrivă teocratic și războinic. Preoții se bucurau de o putere fără margini. Clasa militară (sau nobilimea) poseda privilegii de-a dreptul insolente și

\* Benjamin Constant, *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes* (discours prononcé à l'Athéénée Royal de Paris en 1819). S-a folosit ediția *Cours de politique constitutionnelle*, tom. II, Paris, 1861, pp. 540-563.

opresive. Poporul nu avea nici drepturi, nici garanții ale acestora.

La Roma, tribunii aveau, pînă la un anumit punct, o misiune reprezentativă. Ei erau organele acelor plebei pe care oligarhia (ce nu diferă de la secol la secol) îi supusese la o sclavie necruțătoare după ce-i răsturnase pe regi. Poporul exercita totuși, în mod direct, o mare parte din drepturile politice. El se reunea pentru a vota legile ori pentru a-i judeca pe patricienii acuzați de fărădelege. Prin urmare, la Roma nu existau decît urme neînsemnate ale sistemului reprezentativ.

Acest sistem e o descoperire a modernilor și veți vedea, Domnilor, că stadiul în care se află specia umană în Antichitate nu îngăduia apariția ori stabilirea unei instituții de acest fel. Popoarele vechi nu erau capabile nici să-i resimtă necesitatea, nici să-i aprecieze avantajele. Organizarea lor socială le făcea să-și dorească o libertate cu totul diferită de cea pe care acest sistem ne-o asigură. Expunerea mea va fi cosacrată demonstrării acestui adevăr.

Gîndiți-vă mai întîi, Domnilor, ce înțeleg englezii, francezii ori americanii din zilele noastre prin libertate!

Libertatea este, pentru fiecare dintre ei, dreptul de a nu fi supus decît legilor, de a nu putea fi nici arestat, nici deținut, nici condamnat la moarte, nici maltratat în vreun fel din voința arbitrară a unuia sau a mai multor indivizi. Ea este, pentru fiecare, dreptul de a-și exprima opinia, de a-și alege meseria și de a o exercita; de a dispune de proprietatea sa, și chiar de a abuza de aceasta; de a circula fără a cere încuviințarea cuiva și fără a da socoteală de motivele sau de treburile pe care le are. Libertatea este, pentru fiecare din ei, dreptul de a se reuni cu alții indivizi fie pentru a discuta despre ceea ce-i

interesează, fie pentru a practica cultul pe care îl preferă, fie pur și simplu pentru a-și umple zilele și orele aşa cum înclinațiile și fanteziile lor o cer. În fine, libertatea e dreptul fiecărui de a influența administrarea guvernării, fie prin înfățișări, petiții, cereri pe care autoritatea e mai mult sau mai puțin obligată să le ia în seamă. Comparați acum libertatea anticilor cu această libertate.

Libertatea anticilor constă în exercitarea colectivă, dar directă, a întregii suveranități, sub diferite aspecte: astfel, ei deliberau în piață publică asupra războiului și a păcii, încheiau tratate de alianță cu străinii, votau legile, pronunțau judecățile, examinau conturile, actele și gestiunea magistraților, îi aduceau pe aceștia în fața întregului popor, îi acuzau, îi condamnau sau îi iertau. Asta este ceea ce anticii numeau libertate: ei admiteau însă, ca fiind compatibilă cu această libertate colectivă, supunerea completă a individului față de autoritatea întregului. Nu veți găsi la ei aproape nici unul din foloasele libertății modernilor pe care le-am evocat adineauri. Toate acțiunile lor private erau supuse unei severe supravegheri. Independența opiniilor, a alegerii meseriei și mai cu seamă a religiei nu îi erau consimțite individului. Posibilitatea de a-ți alege cultul, pe care noi o privim ca pe unul din drepturile cele mai prețioase, li s-ar fi părut anticilor o crimă și un sacrilegiu. În privința lucrurilor ce nouă ni se par de-a dreptul futile, autoritatea corpului social se interpunea și limita voința indivizilor. Cînd Terpandru și-a adăugat o coardă la liră, eforii spartiați au considerat actul său o insultă.

Autoritatea intervenea pînă și în relațiile strict domestice. Tânărul lacedemonian nu-și putea vizita în mod liber

logodnica, iar la Roma cenzorii cercetau cu de-amănuntul intimitatea familiilor. Legile reglementau moravurile și, cum totul ținea de moravuri, nu exista nimic nereglementat de legi.

Prin urmare, în Antichitate individul era de regulă suveran în afacerile publice, dar sclav în toate raporturile sale private. În calitate de cetăean, el hotără în problemele păcii și ale războiului; ca particular, îi erau circumscrise, observate și reprimate toate mișcările; ca parte a corpului colectiv el își interoga, destituia, condamna, îndepărta, exila, ucidea magistrații sau superiorii (căci aceștia erau supuși corpului colectiv), puțind în același timp să fie privat de statutul său, să-i fie retrase demnitățile, să fie izgonit ori condamnat la moarte prin voiața discreționară a ansamblului din care făcea parte. La moderni, dimpotrivă, independent în viața sa privată, individul nu este, nici măcar în statele cele mai libere, suveran decât în aparență. Suveranitatea sa e restrânsă, aproape întotdeauna suspendată; iar dacă uneori, înconjurat de precauții și piedici, el își exercită totuși această suveranitatea, nu o face decât pentru a renunța la ea.

Trebuie să mă opresc aici o clipă pentru a preveni o posibilă obiecție. Există, în Antichitate, o republică în care aservirea existenței individuale față de corpul colectiv nu era atât de completă pe cît am descris-o. Această republică e cea mai celebră dintre toate; cred că ghiciți că mă gîndesc la Atena. Voi reveni la ea mai tîrziu și voi arăta de ce spusele mele sunt adevărate. Vom vedea de ce, între toate statele antice, Atena era statul ce semăna cel mai mult cu statele moderne. Peste tot, exceptând Atena, jurisdicția socială era nelimitată. Anticii, cum zicea Condorcet, nu aveau noțiunea drepturilor

individuale: oamenii nu erau, ca să zicem așa, decât niște mașini cărora legea le regla resorturile și le dirija roțiile. Aceeași aservire a caracterizat și epocile de glorie ale republicii romane: într-un anumit fel, individul era pierdut în națiune, cetăeanul era pierdut în cetate.

Ajungem acum la sursa acestei diferențe esențiale dintre antici și noi. Toate republicile antice își duceau viața într-un cadru restrâns. Cea mai populată, cea mai puternică, cea mai considerabilă dintre ele nu era egală, ca întindere, nici măcar cu cel mai mic dintre statele moderne. O consecință inevitabilă a întinderii lor restrânse era spiritul belicos al acestor republici; fiecare popor își ofenza fără încetare vecinii ori era ofensat de către ei. Împinse astfel în chip necesar unul împotriva celuilalt, popoarele se înfruntau ori se amenințau în continuu. Cele care nu aveau gînduri cuceritoare nu puteau totuși depune armele, de frică să nu fie cucerite. Toată lumea își câștiga securitatea, independența și chiar existența cu prețul războiului. Războiul era interesul constant, ocupația devenită aproape o obișnuință a statelor libere din Antichitate. În sfîrșit, ca o consecință necesară a acestui fel de a fi, toate statele aveau sclavi. Profesiile mecanice și, la unele popoare, chiar și cele industriale, erau încredințate unor mîni împovărate de lanțuri. Lumea modernă ne oferă un spectacol cu totul diferit. Cele mai neînsemnate state de astăzi sunt incomparabil mai mari decât Sparta sau Roma, de-a lungul a cinci secole. Divizarea Europei în mai multe state este, grație progresului luminilor, mai degrabă aparentă decât reală. În timp ce, altădată, fiecare popor forma o familie izolată, inamică prin naștere a celorlalte familii, azi există o masă de oameni, sub diferite nume și

dispunind de felurite moduri de organizare socială, dar omogenă prin natură. Ea este suficient de puternică pentru a nu se teme de hoardele barbare, și suficient de luminată pentru ca războiul să i se pară o povară. Această masă de oameni tinde în chip constant către pace.

Diferența evocată implică o alta. Războiul e anterior comerțului; de fapt, războiul și comerțul nu sunt decât două mijloace diferite pentru atingerea același scop, și anume acela de a poseda ceva dorit. Comerțul nu e decât un omagiu adus forței posesorului de către cel ce aspiră la posesiune. El e o tentativă de a obține de bunăvoie ceea ce nu se mai speră să fie cucerit prin violență. Cineva care ar fi întotdeauna mai puternic decât toți ceilalți nu s-ar gândi niciodată la comerț. Experiența probându-i că războiul, adică utilizarea forței, sale împotriva forței altuia, îl expune unor rezistențe și unor eșecuri, îl împinge să recurgă la comerț, adică la un mijloc mai bănd și mai sigur de a angaja interesul altcuiva să consimtă la ceea ce convine interesului său. Războiul e impuls, comerțul e calcul. Dar tocmai de aceea trebuie să vină o epocă în care comerțul să înlocuiască războiul. Epoca aceasta a venit.

Nu vreau să spun că nu au existat și în Antichitate popoare comerciale. Ele erau însă oarecum o excepție de la regula generală. Spațiul nu îmi îngăduie să vă expun aici toate obstacolele ce se opuneau în trecut progresului comerțului; de altfel, le cunoașteți la fel de bine ca și mine și, de aceea, nu voi aminti decât unul dintre ele. Necunoașterea busolei îi obliga pe navigatorii antici să nu se depărteze prea mult de țărmuri. Traversarea coloanelor lui Hercule, adică trecerea prin strâmtoarea Gibraltar, era considerată cea mai îndrăzneață acțiune. Fenicienii și

cartaginezii, cei mai abili dintre navigatori, nu au îndrăznit să facă aşa ceva decât foarte tîrziu, iar exemplul lor n-a fost imitat prea curînd. La Atena, despre care voi vorbi imediat, interesul pentru navegație era de aproximativ 60%, interesul altor republici nefiind decât de 12%, într-afît era considerată navegația un pericol.

O digresiune pe această temă ar fi, din păcate, prea lungă; dacă aș putea-o face, v-aș arăta, pornind de la unele detalii ale moravurilor, obișnuințelor și traficului practicat de popoarele comerciale ale Antichității cu celealte popoare, că la ele comerțul era, ca să zicem aşa, impregnat de spiritul epocii, de atmosfera războinică și plină de ostilitate ce le înconjura. Comerțul era atunci un accident fericit; el e azi o stare obișnuită, scopul unic, tendința universală, viața adevărată a națiunilor. Acestea își doresc liniștea și belșugul, iar sursa belșugului o găsesc în industrie. Războiul e oricînd un mijloc mai eficace de realizare a dorințelor. Azi însă el nu mai oferă nici indivizilor, nici națiunilor beneficii care să egaleze rezultatele muncii pașnice și a schimburilor regulate. La antici, un război victorios adăuga bogăției publice și particulare sclavi, tributuri, pămînturi de împărțit. La moderni, un război victorios costă în mod infiabil mult mai mult decât merită.

În sfîrșit, grație comerțului, religiei, progreselor intelectuale și morale ale speciei umane, nu mai există sclavi în națiunile europene. Profesiunile sunt exercitate de către oameni liberi, care satisfac toate nevoile societății. Rezultatul necesar al acestor diferențe e ușor de presimtă.

În primul rînd, creșterea întinderii unei țări diminuează importanța politică a fiecărui cetățean în parte. Republicanul cel mai obscur din Roma sau din Sparta constituia efectiv o forță. Nu mai

e cazul simplului cetățean din Marea Britanie ori din Statele Unite. Influența sa personală e un element imperceptibil al voinței sociale ce imprimă guvernării o anume direcție.

În al doilea rînd, abolirea sclaviei i-a luat populației libere tot răgazul de care dispunea atunci cînd sclavii făceau cea mai mare parte din muncă. Fără populația alcătuită din sclavii Atenei, nu ar fi fost cu puțină ca 20000 de cetățeni să delibereze zilnic în piața publică.

În al treilea rînd, comerțul, spre deosebire de război, nu îngăduie intervale de inactivitate în viața omului. Exercitarea continuă a drepturilor politice, discutarea zilnică a afacerilor de stat, dialogurile, conciliabulele, întregul cortegiu și toată agitația facțiunilor care erau - dacă îmi e îngăduit să folosesc acești termeni - niște frămîntări necesare, o îndatorire obligatorie în viața popoarelor libere ale Antichității (căci altfel ele s-ar fi ofilit sub povara unei inacțiuni dureroase), toate acestea nu ar aduce decît tulburare și osteneală națiunilor moderne: aici, fiecare individ e ocupat cu propriile speculații, cu afacerile sale, cu satisfacțiile pe care le capătă ori pe care le speră, și nu vrea să fie deturnat de la acestea decît din cînd în cînd și cît de puțin posibil.

În fine, comerțul inspiră oamenilor o iubire vie pentru independența individuală. El le întreține nevoile și le satisfac dorințele fără ca autoritatea să intervină. O asemenea intervenție e aproape întotdeauna - și nu știu de ce zic "aproape" - ceva stînjenitor și constrîngător. De fiecare dată cînd puterea colectivă vrea să se amestece în afacerile particulare, ea îi vexează pe cei ce fac afaceri. De fiecare dată cînd un guvern vrea să se ocupe de afacerile noastre, o face mai prost și mai costisitor decît noi.

V-am spus că vă voi vorbi despre Atena, al cărei exemplu ar putea fi opus unora dintre afirmațiile mele; el va confirma, de fapt, toate aceste afirmații.

Așa cum am spus deja, Atena era cea mai comercială dintre toate republicile grecești; ea acorda, de asemenea, infinit mai multă libertate individuală cetățenilor săi decît Roma sau Sparta. Dacă aş putea intra în detalii istorice, v-aș arăta că dispariția unora din trăsăturile ce distingeau republicile antice de cele moderne a fost provocată, în cazul atenienilor, tocmai de comerț. Spiritul comercianților atenieni era asemănător celui al comercianților din zilele noastre. Xenophon ne spune că, în timpul războiului peloponeziac, ei și-au retras capitalurile de pe continent, adică din Atena, pentru a le trimite în insulele arhipeleagului. Comerțul a creat la atenieni circulația. La Isocrate găsim mențiuni ale folosirii scrisorilor de schimb. Trebuie observat, de asemenea, că de asemănătoare erau moravurile lor cu ale noastre. Citindu-l tot pe Xenophon, se poate vedea că bărbații - mulțumiți atunci cînd pacea și afecțiunea plină de bunăcuvîntă domneau în sânul menajului - țineau cont de slăbiciunile femeilor datorate tiraniei naturii, închideau ochii în fața irezistibilei puteri a pasiunilor, iertau prima greșeală a soților și o uitau pe cea de-a doua.

În relațiile lor cu străinii, ei acordau drept de cetate oricui venea la ei cu întreaga familie și se apuca de o meserie sau de o industrie; în fine, ceea ce ne frapează e dragostea lor excesivă pentru independența individuală. În statul lacedemonian, spunea un filosof, cetățenii alergau atunci cînd un magistrat îi chesa; un atenian era, în schimb, disperat dacă ar fi fost considerat dependent de un magistrat.

Cu toate acestea, întrucât mai multe împrejurări decisive pentru firea popoarelor antice existau și la Atena, întrucât exista o populație aflată în sclavie, iar teritoriul era foarte restrâns, găsim și aici vestigii ale libertății proprii anticilor. Poporul făcea legile, examina puterea magistraților, îl soma pe Pericles să dea seama în fața lui, îi condamna la moarte pe toți generalii ce comandaseră bătălia Arginuselor. În același timp, existența ostracismului - un arbitriu legal și lăudat de toți legislatorii vremii, dar care nouă ni se pare, și trebuie să ni se pară, o nedreptate revoltătoare - dovedește că individul era încă aservit supremăiei corpului social atenian, ceea ce azi nu se mai întâmplă în nici unul din statele sociale libere din Europa.

Din cele expuse rezultă că nu ne mai putem bucura de libertatea anticilor, care constă în participarea activă și constantă la puterea colectivă. Libertatea noastră trebuie să conste în satisfacțiile pe care ni le oferă, în tihă, independența noastră privată. În Antichitate, participarea fiecărui la suveranitatea națională nu era nicidecum, aşa cum se întâmplă azi, o supozitie abstractă. Voința fiecărui avea o influență reală; exercitarea acestei voințe constituia o plăcere aprinsă și repetată. În consecință, anticii erau dispuși să facă multe sacrificii pentru conservarea drepturilor lor politice și a participării lor la administrarea statului. Fiecare, resimțind cu orgoliu ceea ce valoarea sufragiul sau, găsea în această conștiință și importanță personală o amplă compensație.

Această compensație nu mai există în zilele noastre. Pierdut în mulțime, individul nu percepă aproape niciodată influența pe care o exercită. Niciodată voința sa nu-și pune amprenta

pe ansamblu; nicăieri nu va putea vedea, cu proprii săi ochi, semnele cooperării. Exercitarea drepturilor politice nu ne mai oferă decât o fărâmă din satisfacțiile pe care anticii le aflau în ea; în același timp, progresele civilizației, tendința comercială a epocii, comunicarea dintre popoare au multiplicat și diversificat la infinit mijloacele fericirii particulare.

Rezultă că noi trebuie să ținem mult mai mult decât anticii la independență noastră individuală. Căci anticii, atunci cînd preferau drepturile politice acestei independențe, sacrificau un bine mai mic pentru a dobîndi unul mai mare; dacă noi am face același sacrificiu, am da mai mult pentru a dobîndi mai puțin.

Anticii urmăreau împărțirea puterii sociale între toți cetățenii. Astă numeau ei libertate. Modernii urmăresc securitatea posesiunilor private; ei numesc libertate garanțiile acordate, prin intermediul unor instituții, acestor posesiuni private.

Am afirmat la început că, nesesi-zind aceste diferențe, oameni care altfel erau bine intenționați au adus reale infinite în timpul lungii și furtunoasei noastre revoluții. Cel de Sus nu îmi îngăduie să le fac reproșuri prea severe, căci greșala lor era scuzabilă. Nu am putea citi frumoasele pagini ale anticilor, ori refac acțiunea marilor oameni ai acelor timpuri, fără a resimți o emoție cu totul specială pe care nimic din ceea ce e modern nu e capabil să-o trezească. Vechile componente ale unei naturi care era, ca să spunem aşa, anteroară naturii noastre par să se trezească în noi o dată cu aceste amintiri. E greu să nu regreți acele timpuri în care facultățile omului urmau un traseu prestabilit, dar dădeau naștere unor cariere strălucite, energice și care erau însotite de sentimentul forței și al demnității; iar

atunci cînd te lași în voia acestor regrete, e imposibil să nu vrei să și imiți ceea ce regreti.

Această impresie era profundă, mai cu seamă atunci cînd noi aveam parte de guvernări abuzive care, fără a fi puternice, erau ofensatoare, absurde în principii și ticăloase în acțiune; era vorba de guvernări care aveau drept resort arbitrariul și drept scop deprecierea speciei umane, și pe care unii oameni îndrăznesc să ni le mai laude și astăzi, ca și cum am putea uita vreodată că am fost victimele obstinației lor, ai neputinței și, în cele din urmă, martorii răsturnării acestora. Scopul reformatorilor noștri a fost nobil și generos. Cine dintre noi nu și-a simțit înima bătînd plină de speranță la intrarea pe calea pe care reformatorii păreau s-o deschidă? Blestemat fie cel care nu simte nevoie să declare că a recunoaște unele erori comise de primele noastre călăuze nu însemnă a le stigmatiza memoria, nici a dezavua opiniile pe care prietenii umanității le-au susținut dintotdeauna!

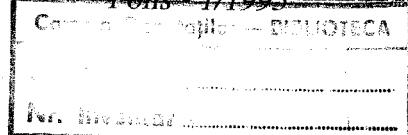
Acești oameni se inspirau însă în teoriile lor din lucrările a doi filosofi ce nu luau în seamă modificările aduse de două mii de ani în înclinațiile speciei umane. Voi examina poate odată sistemul celui mai ilustru dintre acești filosofi, J.J.Rousseau, și voi arăta că, transferind în timpurile noastre moderne o putere socială și o suveranitate colectivă de o întindere tipică altor secole, acest geniu sublim, animat de dragostea cea mai curată pentru libertate, a furnizat totuși cîteva preteze funeste mai multor forme de tiranie. Chiar dacă voi evidenția ceea ce eu consider drept lucruri demne de dispreț, voi fi circumspect în refuzul meu și respectuos atunci cînd voi blama. Voi evita, desigur, să mă alătur detractorilor

unui mare om. Atunci cînd, din însimplare, descopăr că sănătatea mea este în legătură cu vreo chestiune, devin suspicios cu privire la propria mea persoană. Ca nu cumva să par, fie și o singură clipă, că împărtășesc părerea lor într-o chestiune de detaliu, sănătatea mea nu nevoit să îi dezavuez și să îi stigmatizez astăzi cît pot pe toți acești pretinși aliați.

Cu toate acestea, adevărul trebuie să biruie considerentele ce fac atât de puternice strălucirea unui talent prodigios și autoritatea unui imens renume. Așa cum se va vedea, nu lui Rousseau trebuie să îi atribuim în principal eroarea pe care o voi combate. Ea aparține mai degrabă unuia din succesorii săi, mai puțin elocvent, dar nu și mai puțin austero, și vorba de cineva care exageră de o mie de ori mai mult decât Rousseau.

Abatele de Mably poate fi privit ca reprezentantul sistemului care, conform maximelor libertății antice, vrea ca cetățenii să fie complet supuși pentru ca națiunea să fie suverană, și ca individul să fie sclav pentru ca poporul să fie liber.

Abatele de Mably, la fel ca Rousseau și ca mulți alții, lăsa autoritatea corpului social drept libertate și credea, precum antică, că orice mijloc e bun pentru a extinde acțiunea acestei autorități asupra părții recalcitrante a existenței umane, a cărei independență o deplora. Peste tot în lucrările sale, Mably își exprimă regretul că legea nu poate afecta decât acțiunile oamenilor. El ar fi vrut ca legea să afecteze și gîndurile și impresiile cele mai trecătoare, ca ea să-l urmărească pe om fără încetare, nelăsîndu-i nici un refugiu. Imediat ce găsea, la un popor oarecare, o măsură vexatoare, credea că a făcut o descoperire teribilă și o propunea drept model; el detesta libertatea individuală ca pe un inamic personal; și



de îndată ce întâlnea în istorie o națiune complet lipsită de libertate individuală și de orice libertate politică, nu se putea împiedica să o admire. Mably se extazia în fața egiptenilor pentru că, spunea el, la egipteni totul era rîndut prin lege, inclusiv odihna și nevoile; totul se plia sub imperiul legislatorilor și fiecare moment al zilei era ocupat cu o îndatorire. Iubirea însăși era supusă acestei intervenții respectate, legea fiind cea care, rînd pe rînd, deschidea și închidea camera nupțială.

Sparta, cea care asocia anumitor forme republicane aceeași aservire a indivizilor, trezea în mintea lui Mably un entuziasm și mai viu. Cetatea lacedemoniană, o mînăstire de mari dimensiuni, i se părea idealul unei republici perfecte. Mably disprețuia în chip profund Atena și ar fi rostit cu dragă înimă despre această națiune, prima între cele grecești, ceea ce un academician și un mare senior spunea despre Academia Franceză: "Ce despotism înfiorător: toată lumea face aici ceea ce vrea!" Trebuie să adaug că acest mare senior vorbea despre Academie aşa cum era ea acum treizeci de ani.

Montesquieu, care era un bun observator, pentru că avea o minte mai puțin înfierbîntată, n-a comis aceleași erori. El a fost frapat de diferențele pe care le-am evocat și eu, dar n-a descoperit adeverata lor cauză.

"Politicienii greci - spunea el - ce trăiau într-o guvernare populară nu recunoșteau altă forță în afara celei a virtuții. Cei de azi nu ne vorbesc decât de manufacuri, de comerț, de finanțe, de bogății și chiar de lux".

Montesquieu atribuia această diferență opoziției dintre republică și monarhie, dar ea trebuie pusă pe seama spiritului diferit al timpurilor antice și al celor moderne. Cetățenii republicii, ca și

supușii monarhiilor, doresc cu toții plăceri, și în starea actuală a societăților nu există cineva care să nu le vrea. Poporul care e astăzi cel mai atașat de propria libertate era, înainte de eliberarea Franței, și poporul cel mai atașat de plăcerile vieții; iar el ținea la propria libertate mai ales pentru că vedea în ea garanția plăcerilor pe care le prețuia. Altădată, acolo unde exista libertate, se puteau suporta și privațiunile; azi, peste tot unde există privațiune, pentru a te resemna cu ea, e necesară sclavia. În zilele noastre e mult mai ușor să faci dintr-un popor de sclavi un popor de spartiați decât să formezi spartiați pentru libertate. Oamenii care s-au trezit purtați de mersul evenimentelor în fruntea revoluției noastre erau - datorită educației primite - otrăviți de opinii antice, devenite false, dar onorate tocmai de filosofii despre care am vorbit. Metafizica lui Rousseau, în mijlocul căreia apăreau pe neașteptate, ca niște fulgere, adevăruri sublimi și pasaje de o elocvență entuziasmantă, austерitatea lui Mably, intoleranța lui, ura sa împotriva tuturor pasiunilor umane, aviditatea cu care căuta să le aservească pe toate, principiile lui exagerate despre competența legii, diferența dintre ceea ce recomanda el și ceea ce realmente existase, declamațiile sale împotriva bogăției și chiar împotriva proprietății, toate aceste lucruri trebuiau să îi farmeze pe acei oameni înfierbîntați de o victorie recentă și care, cucerind puterea legală, erau dispuși să extindă respectiva putere asupra tuturor lucrurilor. Asemenea oameni considerau ca prețioasă autoritatea a doi scriitori dezinteresați care, aruncând anatema asupra despotismului oamenilor, redactaseră în chip axiomatic textul legii. Ei au vrut deci să exercite forța publică aşa cum învățaseră, de la

călăuzele lor, că fusese ea exercitată altădată în statele libere. S-a crezut astfel că totul trebuia să cedeze în fața voinei colective, și că toate restrîngerile drepturilor individuale vor fi din plin compensate prin participarea la puterea socială.

Știi ce a rezultat de aici. Niște instituții libere, care ar fi fost întemeiate pe cunoașterea spiritului vremii, ar fi putut rezista. În schimb, edificiul reînnoit al anticilor s-a prăbușit (în ciuda numeroaselor eforturi și acte eroice demne de admirație), căci puterea socială rânea în toate sensurile independența individuală fără a-i suprima necesitatea. Națiunea nu credea că o participare ideală la o suveranitate abstractă merită sacrificiile ce i se cereau. I se repetau în van vorbele lui Rousseau, care afirmase că legile libertății sînt de o mie de ori mai austere decît asprimea jugului tiranilor. Națiunea nu voia aceste legi austere și, descurajată, credea uneori că jugul tiranilor ar fi preferabil. Experiența s-a produs și națiunea a văzut că se înșela. Ea a descoperit astfel că arbitrariul oamenilor era mai rău decît cele mai rele legi. Legile trebuie să aibă și ele anumite limite.

Dacă am reușit să vă împărtășesc opinia pe care, cred eu, aceste fapte trebuie să o producă, veți recunoaște că am dreptate atunci când afirm că următoarele principii sunt adevărate:

Independența individuală este prima dintre nevoile moderne. În consecință, nu trebuie să cerem sacrificarea ei pentru a instaura libertatea politică.

Rezultă că în vremurile moderne nu e admisibilă nici una din numeroasele și mult lăudatele instituții ce limitau în republicile antice libertatea individuală.

Acest adevăr pare la prima vedere

ușor de stabilit. Multe din guvernările de azi nu par deloc dispuse să imite republicile Antichității. Totuși, chiar atunci când nu le prea sînt pe plac instituțiile republicane, ele apreciază în mod deosebit anumite obiceiuri republicane. Din păcate, e vorba tocmai de acelea care îngăduie excluderea, exilul ori jaful. Îmi amintesc că în 1802 a fost strecurat, într-o lege a tribunalelor speciale, un articol ce introducea în Franța ostracismul grecesc; doar Dumnezeu știe câți oratori plini de elocință ne-au vorbit atunci - pentru a susține articolul cu pricina, care a fost totuși retras - despre libertatea Atenei și despre toate sacrificiile pe care indivizii ar trebui să le facă pentru a conserva această libertate! Tot așa, de curînd, atunci când autoritățile, cuprinse de teamă, au încercat să dirijeze alegerile în favoarea lor, un jurnal, care nu e totuși îmbibat de republicanism, a propus reintroducerea cenzurii romane, pentru a-i îndepărta pe candidații primejdiași. Cred deci că nu fac o digresiune inutilă dacă, pentru a-mi sprijini aserțiunile, voi spune cîteva cuvinte despre aceste două instituții atât de mult lăudate.

Ostracismul atenian se întemeia pe ipoteza că societatea are întreaga autoritate asupra membrilor săi. În acest fel, ostracismul era justificat: într-un mic stat, unde influența unui individ sprijinit de creditul, clientela ori gloria să egala adeseori puterea masei, ostracismul putea avea o aparentă utilitate. Astăzi însă, indivizii au anumite drepturi pe care societatea trebuie să le respecte, iar influența individuală este, așa cum am remarcat deja, atât de pierdută într-o multitudine de alte influențe, egale ori superioare, încît orice sentiment de ofensă motivat de necesitatea diminuării acestei influențe devine inutil și, prin urmare,

nedrept. Nimeni nu are dreptul să exileze un cetățean, dacă acesta nu e condamnat de un tribunal legal, conform unei legi formale ce sancționează cu pedeapsa exilului acțiunea de care respectivul se face vinovat. Nimeni nu are dreptul să îl smulgă pe cetățean din patria sa, pe proprietar de pe pământurile lui, pe negustor de la comerțul său, pe soț de lîngă soție, pe tată de lîngă fiu, pe scriitor de la meditațiile sale adânci ori pe bătrân din obișnuințele lui. Orice exil politic e un atentat politic. Orice exilare, pronunțată de către o adunare pentru pretinse motive de salvare publică, e o crimă săvîrșită de această adunare împotriva salvării publice, care nu constă decât în respectul legilor, al formelor și al garanțiilor acestora.

Cenzura romană presupunea, ca și ostracismul, o putere discreționară. Într-o republică ai cărei cetăteni aveau, din cauza săraciei, moravuri extrem de simple, care locuiau în același oraș, nepracticând nici o profesie care să le deturneze atenția de la treburile statului, fiind astfel în mod constant spectatori și judecători ai puterii publice, cenzura putea, pe de o parte, să aibă mai multă influență, iar pe de alta, arbitrariul censorilor era domolit de un fel de supraveghere morală exercitată asupra lor. Însă imediat ce întinderea republicilor, complicarea relațiilor sociale și rafinamentele civilizației au suprimat bazele și limitele acestei instituții, cenzura a degenerat. Lucrurile au stat așa chiar la Roma. Deci, nu cenzura a creat bunele moravuri; dimpotrivă, simplitatea moravurilor a dat forță și eficacitate cenzurii.

În Franța, o instituție atât de arbitrară cum e cenzura ar fi în același timp ineficace și intolerabilă. În stadiul

actual al societății, moravurile au nuanțe fine, schimbătoare, insesizabile, care s-ar denatura într-o mie de feluri dacă cineva ar încerca să le preciseze mai bine. Doar opinia poate avea acces la ele și le poate judeca, întrucât e de aceeași natură. Ea s-ar revolta împotriva oricărei autorități pozitive care ar intenționa să-i dea mai multă precizie. Dacă guvernul unui popor ar vrea, la fel ca și cenzorii romani, să nedreptăască un cetățean printre-o decizie discreționară, națiunea în întregul ei ar reacționa împotriva unei asemenea hotărâri, neratificând deciziile autorității.

Ceea ce am spus despre transplantarea cenzurii în timpurile moderne se potrivește multor elemente ale organizării sociale din Antichitate, care sunt astăzi frecvent citate și chiar cu mai multă emfază. Așa e, de pildă, educația. Cîte nu ni se spun despre necesitatea de a îngădui guvernului să înțeală noile generații pentru a le modela după placul său! Cîte citate erudite nu sunt invocate pentru a sprijini această teorie! Perșii, egiptenii, Galia, Grecia și Italia trec, rînd pe rînd, prin fața ochilor noștri. Ei bine, noi nu suntem nici perși supuși unui despot, nici egipteni subjugăți de preoți, nici gali ce ar putea fi sacrificați de druzii lor, nici greci sau romani pe care participarea la autoritatea socială i-ar consola pentru aservirea privată. Suntem moderni și vrem să ne bucurăm fiecare de drepturile noastre; vrem să ne dezvoltăm, fiecare, propriile facultăți așa cum ne e pe plac, fără a-i afecta pe ceilalți; vrem să veghem dezvoltarea acestor facultăți la copiii pe care natura îi încredințează afecțiunii noastre, care e cu aștăzi mai luminată cu cît e mai vie, și are nevoie de autoritate doar pentru a dobîndi mijloacele sale generale de instrucție (tot așa cum călătorii acceptă din partea autorității mariile drumuri, fără

a fi dirijați de ea pe un drum anume). Religia e și ea expusă nostalgiei vremurilor de demult. Unii bravi apărători ai unității doctrinare invocă în sprijinul lor legile antice împotriva zeităților străine: ei întemeiază drepturile Bisericii Catolice pe exemplul atenienilor, care l-au trimis la moarte pe Socrate pentru a fi zdruncinat politeismul, ca și pe exemplul lui Augustus, care dorea fidelitatea față de cultul strămoșilor săi, ceea ce a făcut ca, în scurt timp, primii creștini să fie aruncați în cușca fiarelor. Să ne ferim deci de admirația pentru unele reminiscențe antice!

Întrucât trăim în vremurile moderne, eu îmi doresc libertatea potrivită timpurilor moderne; și întrucât trăim în monarhii, eu implor cu umilință aceste monarhii să nu se folosească de mijloacele folosite de republicile antice ca să ne opriمه.

Repet, libertatea individului e adevarata libertate modernă. Libertatea politică e garanția ei. Prin urmare, libertatea politică e indispensabilă. Dacă ceri însă popoarelor de azi să sacrifice, precum cele de altădată, întreaga lor libertate individuală în favoarea libertății lor politice, atunci e sigur că ele se vor îndepărta de una din libertăți; iar cînd o asemenea îndepărțare devine reală, cealaltă libertate le va fi și ea răpită.

Vedeți, Domnilor, că observațiile mele nu tind nicidcum să diminueze prețul libertății politice. Din faptele pe care vi le expun nu deduc nicidcum consecințele pe care le deduc alții.

Din faptul că anticii au fost liberi și că noi nu mai putem fi liberi precum ei, unii deduc că am fi predestinați să fim sclavi. Toți aceștia ar dori să constituie noua stare socială plecînd de la cîteva elemente pe care ei le consideră singurele

convenabile situației actuale. Iată care ar fi acestea: prejudecătile (destinate să-i sperie pe oameni), egoismul (necesar pentru a-i corupe), frivolitatea (pentru a-i ameții), plăcerile grosolane (pentru a-i degrada), despotismul (pentru a-i conduce); ar fi de asemenea necesare cunoștințele pozitive și științele exacte pentru a servi mai bine despotismul. Ar fi însă ciudat ca acesta să fie rezultatul a patruzeci de secole, de-a lungul cărora spiritul omenesc a dobîndit tot mai multe mijloace morale și fizice. Nu pot să cred așa ceva!

Din diferențele ce ne separă de Antichitate, eu deduc consecințe cu totul opuse. Nu slăbirea garanțiilor e necesară, ci extinderea satisfacțiilor. Nu vreau să renunț la libertatea politică; dimpotrivă, alături de alte forme de libertate politică, eu reclam și libertatea civilă. Ca și altădată, guvernele nu au dreptul să-și aroge o putere legitimă.

Guvernele legitime de azi au, mai puțin decît altădată, dreptul de a exercita o supremație arbitrară asupra indivizilor. Avem azi drepturile pe care le-am avut dintotdeauna: sunt deci eterne aprobarea legilor, deliberarea în legătură cu propriile interese ori dreptul de a fi parte integrantă a corpului social căruia îi aparții. Guvernările au în schimb noi îndatoriri.

Progresele civilizației, schimbările survenite de-a lungul secolelor impun autorității mai mult respect pentru obișnuințele, afectele și independența indivizilor. Brațul autorității trebuie să fie, cînd e vorba de toate acestea, mai prudent și mai puțin simțit. Această reținere a autorității, conformă cu îndatoririle sale, e conformă și cu interesele ei; căci dacă libertatea ce convine modernilor e diferită de cea care convine anticilor, despo-

tismul ce era posibil la antici nu mai e posibil la moderni. Întrucât noi suntem mai des îndepărtați de libertatea politică decât puteau fi anticii, și de obicei ne arătăm mai puțin pasionați pentru această libertate decât ei, s-ar putea deduce că noi neglijăm uneori prea mult, dar întotdeauna în chip eronat, garanțiile pe care ea ni le asigură; în același timp însă, ținând mult mai mult decât anticii la libertatea individuală, o apărăm, dacă e atacată, cu mult mai multă dibacie și încăpăținare; iar pentru a o apăra, avem la îndemână mijloace de care anticii nu dispuneau.

Datorită comerțului, influența arbitrașilor în existența noastră devine, atunci cînd se exercită, mai jignitoare ca altădată, căci speculațiile noastre fiind mult mai variate, arbitrașul trebuie să se multiplice pentru a le egala; tot datorită comerțului, influența arbitrașului e însă mai ușor de eludat, întrucât comerțul schimbă natura proprietății, care devine astfel aproape insesizabilă.

Comerțul dă proprietății o nouă calitate, și anume circulația; fără circulație, proprietatea nu e decât uzufruct; autoritatea poate avea întotdeauna influență asupra uzufructului, căci poate suprima profitul care îi e asociat; în schimb, circulația aşază un obstacol invizibil și invincibil în calea acestei acțiuni a puterii sociale.

Comerțul are și alte efecte importante: nu numai că el îi eliberează pe indivizi, dar creînd creditul, face ca autoritatea să devină dependentă. Banul, afirma un autor francez, e cea mai periculoasă armă a despotismului; el e însă și frîna lui cea mai puternică; creditul e supus opiniei: forța e astfel inutilă, banul se ascunde ori dispare; toate acțiunile statului sunt suspendate.

Creditul nu avea aceeași influență în viața anticilor; guvernările lor erau mai puternice decât simplii particulari; azi particularii sunt mai puternici decât puterile politice; bogăția e o putere mult mai disponibilă în orice moment, mult mai ușor aplicabilă oricărui interes și, prin urmare, mult mai reală și mai dorită; puterea amenință, bogăția recompensează; ca să scapi de putere, trebuie să-ți înseli; ca să obții favorurile bogăției, trebuie să-ți slujești: ea e cea care trebuie să biruie. Datorită acelorași cauze, existența individuală e într-o măsură mai mică înglobată în existența politică. Indivizii își transferă comorile la mari depărtări; acestea poartă cu ele toate satisfacțiile vieții private. Comerțul a apropiat națiunile și le-a dăruit moravuri și obișnuințe aproape identice. Căpetenile pot fi inamice; popoarele însă sunt compatriote.

Se cuvine deci ca puterea să se resemneze; ceea ce ne trebuie e libertatea și o vom avea; cum libertatea de care avem nevoie e diferită de cea a anticilor, acestei libertăți îi e necesară o altă organizare decât cea care se potrivea libertății antice. În acele vremuri, cu cît omul își consacra mai mult timp și mai multe forțe exercitării drepturilor sale politice, cu atît se credea mai liber; astăzi, cu cît exercitarea drepturilor noastre ne va lăsa mai mult timp pentru a ne urmări interesele private, cu atît libertatea va deveni mai prețioasă pentru noi. De aici decurge și necesitatea sistemului reprezentativ. Acesta nu e atceva decât o organizare cu ajutorul căreia o națiune lasă pe seama cătorva indivizi ceea ce ea nu poate sau nu vrea să facă singură. Indivizii săraci își fac singuri afacerile; cei bogăți își iau intendenții. Asta e istoria națiunilor antice și a națiunilor moderne.

Sistemul reprezentativ e o procură dată cătorva oameni de către masa poporului, care vrea ca interesele sale să fie apărate, neavând totuși întotdeauna timp să le apere singură. Dar, exceptându-i pe sminți, bogații care au proprii intendenți examinează, atent și sever, dacă respectivii intendenți își fac datoria, adică dacă nu cumva să neglijenți, coruptibili sau incapabili; iar pentru a aprecia gestiunea celor pe care-i mandatelor, mandatarii prudenti se pun la curent cu afacerile pe care le încredințează intendenților. Tot astfel, popoarele care recurg la sistemul reprezentativ pentru a se bucura de libertatea ce li se potrivește, trebuie să își supravegheze în chip activ și constant reprezentanții și să își rezerve, la intervale nu prea lungi, dreptul de a-i îndepărta pe cei care le-au înșelat așteptările, revocînd puterile de care respectivii au abuzat. Căci, dacă libertatea produsă e diferită de cea antică, înseamnă că ea e amenințată de un pericol care, la rîndul său, este diferit.

Libertatea antică era amenințată în felul următor: preocupări doar de împărțirea puterii sociale, anticii riscau să diminueze valoarea drepturilor și a satisfacțiilor individuale. Astăzi, absorbiți de satisfacțiile oferite de independența noastră privată și de urmărirea intereselor noastre particulare, riscăm să renunțăm cu prea multă ușurință la dreptul nostru de a participa la puterea politică.

Depozitarii autoritatii nu scapă nici o ocazie ca să ne recomande o asemenea renunțare. Ei sunt dispuși să ne scutească de orice povară, exceptând-o pe cea de a ne supune și de a plăti. Ei ne vor spune: "Care e în fond scopul tuturor eforturilor voastre, motivul întregii voastre trude, obiectul speranței voastre? Nu fericirea? Ei bine, lăsați-ne să creem

această fericire și o să v-o dăm". Nu, Domnilor, să nu-i lăsăm să o creeze. Oricât de mișcător ar fi un interes atât de generos, să rugăm autoritatea să rămînă în limitele sale! Ea trebuie să se mărginească la a fi dreaptă; noi ne vom împovăra cu fericirea.

Dar am putea fi oare fericiti dacă satisfacțiile ar fi separate de garanții? Unde am putea găsi aceste garanții dacă am renunțat la libertatea politică? Renunțarea la ea ar fi o nebunie asemănătoare nebuniei cuiva care, sub pretextul că nu locuiește decât la primul etaj, ar pretinde să ridice pe nisip o clădire fără temelii.

De altfel, Domnilor, e oare adevărat că fericirea cuiva ar putea fi scopul unic al întregii specii umane? Dacă lucrurile ar sta aşa, cariera ne-ar fi îngădătită, iar menirea noastră ar fi lipsită de distincție. Nu există cineva care să vrea să își înjosească și să își limiteze facultățile morale și dorințele, să își renegă activitatea, gloria, emoțiile generoase și profunde; nimeni nu poate deveni o brută fericită. Nu, Domnilor, eu depun mărturie că există o parte mai bună a naturii noastre, o nobilă neliniște care ne urmărește și ne tulbură, o dorință vie de a ne spori luminile și a ne dezvolta facultățile: destinul ne cheamă nu doar către fericire, ci și către împlinire, iar libertatea politică e cel mai puternic și mai energetic mijloc de perfecționare pe care ni-l-a dat Domnul.

Libertatea politică îi împinge pe toți cetățenii, fără excepție, să ia în seamă și să își examineze interesele cele mai sfinte; în acest fel, ea le lărgeste mintea, le înnoiblăză gîndurile, stabilind între ei un fel de egalitate intelectuală ce dă glorie și forță unui popor.

Observați cum se înalță o națiune imediat ce o instituție face din libertatea politică o obișnuință. Remarcați cum

---

## Tradiția libertății

---

concețenii voștri din toate clasele și profesiile, odată ieșiți din sfera muncilor lor obișnuite și a ocupațiilor lor private, și investiți cu funcții importante - încredințate prin constituție - aleg cu discernămînt, rezistă plini de energie, deconcerțează folosirea vicleniei, bravează amenințările, rezistă cu noblețe oricărei seducții. Patriotismul pur, profund și sincer triumfă în orașele noastre și însuflarește pînă și cătunele; el străbate atelierele și readuce la viață provincia; patriotismul impune sentimentul drepturilor noastre, precum și necesitatea garanțiilor spiritului just și drept al cultivatorului și al neguțătorului care știu povestea relelor pe care le-au îndurat și cunosc remedierele potrivite pentru aceste reale; cuprinzînd dintr-o singură privire întreaga Franță, și fiind recunoscători nației, ei recompensează prin sufragiile lor, după 30 de ani, fidelitatea față de principii, încarnată în cel mai ilustru apărător al libertății, domnul La Fayette.

De departe deci de a renunța la vreunul din cele două feluri de libertate despre care v-am vorbit, cred că trebuie să învățăm să le combinăm. Instituțiile,

așa cum spune celebrul autor al istoriei republicilor Evului mediu, trebuie să împlinească destinele speciei umane; ele vor realiza acest țel în măsura în care vor ridica tot mai mulți cetățeni la suprema demnitate morală.

Opera legislatorului nu e completă dacă el se rezumă la pacificarea poporului. Chiar atunci când poporul e mulțumit, rămîn multe de făcut. E necesar ca instituțiile să desăvîrșească educația morală a cetățenilor. Respectînd drepturile lor individuale, apărîndu-le independența, netulburîndu-le ocupațiile, instituțiile trebuie totuși să-și consacre influența afacerilor publice, să-i cheme pe cetățeni să își dea concursul, prin hotărîrile și sufragiile lor, la exercitarea puterii.

Instituțiile trebuie să garanteze indivizilor un drept de control și de supraveghere prin manifestarea opiniei lor personale, pregătindu-i prin practică pentru aceste îmalte funcții, dîndu-le deopotrivă dorința și puterea de a se achita de ele.

Traducere de Cristian Preda

François Guizot

# Istoria civilizației în Europa \*

## Lecția a XIII-a.

**O**biectul lecției: Caracterul general al revoluției engleze. Cauzele sale principale. Ea e mai degrabă politică decât religioasă. Cele trei mari partide ce se succed: 1) partida reformei legale; 2) partida revoluției politice; 3) partida revoluției sociale. Toate trei esuează. Despre Cromwell. Despre restaurația Stuartilor. Despre guvernarea legală. Despre guvernarea șarlatanilor. Despre guvernarea națională. Despre revoluția din 1688 în Anglia și în Europa.

Domnilor,

Ați văzut că, în cursul secolului al XVI-lea, toate elementele și întreaga stare de fapt a vechii societăți europene se reduceau la două realități esențiale, și anume: cercetarea liberă și centralizarea puterii. Prima prevala în societatea religioasă, cea de-a doua în societatea civilă. În Europa triumfau, în același timp, emanciparea spiritului uman și monarhia pură.

Era dificil ca, la un moment dat, cele două realități să nu intre în conflict, căci între ele exista o contradicție: prima

reprezenta înfrângerea puterii absolute în ordinea spirituală, celalătă, victoria sa în ordinea temporală. Cea dintâi pregătea decaderea vechii monarhii ecclaziastice, în timp ce a doua desăvîrșea ruina vechilor libertăți feudale și comunale. Simultaneitatea lor se datora, aşa cum ati văzut, faptului că revoluțiile din societatea religioasă fuseseră mai rapide decât cele din societatea civilă: prima revoluție conducea deja la momentul dezrobirii gîndirii individuale, în vreme ce a doua nu se afla decât în momentul concentrării tuturor puterilor într-o putere generală. Coïncidența celor două realități, de departe de a proveni dintr-o similitudine a lor, nu împiedica nicidcum contradicția dintre ele. Ambele erau progrese înfăptuite în cursul civilizației, însă niște progrese legate de situații diferite, niște progrese de dată morală diversă, ca să zicem așa, deși ele coincideau în timp. Era inevitabil ca ele să se ciocnească și să se înfrunte, înainte de a reuși să se concilieze.

Prima lor înfruntare a avut loc în Anglia. Lupta purtată de cercetarea liberă, un fruct al Reformei, pentru a redobîndi libertățile politice, distruse de monarhia pură, tentativa de a aboli puterea absolută în ordinea temporală, ca și în ordinea

\* François Guizot, *Histoire de la civilisation en Europe. Depuis la chute de l'Empire romain jusqu'à la Révolution française*, cap. XIII-XIV, Pichon et Didier, 1828. (Textul lui Guizot a fost inițial un curs ținut între 18 aprilie și 18 iulie 1828 la Faculté des lettres de Paris; aici sunt reproduse ultimele două lecții - n. trad.).

intellectuală - iată care e sensul revoluției engleze, iată care e rolul său în mersul civilizației noastre!

De ce această luptă s-a angajat mai degrabă în Anglia decât altundeva? De ce revoluțiile ordinii politice au coincis, mai degrabă aici decât pe continent, cu revoluțiile din ordinea morală?

Regalitatea engleză a suportat aceleași viciștudini ca și regalitatea continentală. Ea a ajuns, sub domnia Tudorilor, la un grad de concentrare și energie necunoscute pînă atunci în Anglia. Asta nu înseamnă că despotismul practic al Tudorilor a fost mai violent și mai costisitor pentru Anglia decît cel al predecesorilor lor. Cred că existau tot atîtea, sau poate chiar mai multe, acte de tiranie, tot atîtea vexături și nedreptăți și sub Plantageneti. Cred, de asemenea, că în această epocă, guvernarea monarhiei pure era mai aspră și mai arbitrară pe continent decît în Anglia. Ceea ce e nou, în timpul Tudorilor, e faptul că puterea absolută devine sistematică: regalitatea pretinde o suveranitate absolută, independentă, ea folosind un limbaj pe care nu-l mai folosise pînă atunci. Pretențiile teoretice ale lui Henric al VIII-lea, ale Elisabetei, ale lui Iacob I, ale lui Carol I sînt cu totul diferite de cele ale lui Eduard I sau ale lui Eduard al II-lea, cu toate că, de fapt, puterea ultimilor doi nu a fost nici mai puțin arbitrară, nici mai puțin extinsă. Ceea ce se schimbă în Anglia, în secolul al XVI-lea, este nu atîț puterea practică a monarhiei, cît sistemul său rațional: regalitatea se pretinde absolută și superioară tuturor legilor, chiar și celor pe care ea declară că vrea să le respecte.

Pe de altă parte, revoluția religioasă nu are loc în același fel în Anglia și pe continent, căci în Anglia ea a fost, cel

puțin în parte, chiar opera regilor. Si aici au existat, desigur, cu mult timp în urmă, încercări de reformă populară care nu ar fi întîrziat de altfel să explodeze. Dar Henric al VIII-lea le-a luat-o înainte: puterea a devenit astfel revoluționară. Datorită originii sale, reforma engleză - înțeleasă ca o redresare a abuzurilor și a tiraniei ecclaziastice, ca o emancipare a spiritului omenesc - a fost mult mai puțin completă decât pe continent. Ea s-a făcut, aşa cum era rațional să se întîmple, în interesul autorilor săi. Regele și episcopatul, care a fost menținut, și-au împărtit atîț bogăția, cît și puterea smulse de la papalitate. Consecințele nu au întîrziat să apară. Se spunea că Reforma a fost făcută, dar multe din motivele care o îscaseră subzistau încă. Ea a reapărut astfel într-o formă populară, care reclama împotriva episcopilor ceea ce reclamase deja împotriva curții de la Roma: reforma îi acuza pe episcopi că sînt doar niște papi disimulați. De fiecare dată cînd soarta generală a revoluției religioase era compromisă, de fiecare dată cînd era vorba de a lupta împotriva vechii Biserici, toate fracțiunile partidei reformate se raliau și făceau față dușmanului comun; însă odată pericolul trecut, lupta internă reîncepea. Reforma populară ataca din nou reforma regală și aristocratică, denunța abuzurile acesteia, se plîngea de tirania ei, o soma să-și țină promisiunile și să nu refacă puterea pe care o detronase.

Către aceeași epocă, în societatea civilă engleză se manifesta o mișcare de eliberare, o nevoie de libertate politică pînă atunci necunoscută sau cel puțin lipsită de forță. În cursul secolului al XVI-lea, prosperitatea comercială a Angliei a sporit cu o rapiditate extremă; în același timp, bogăția teritorială sau proprietatea funciară și-a schimbat, în mare parte,

detinătorii. Nu s-a ținut pînă acum îndeajuns seama de progresul divizării pămînturilor în Anglia secolului al XVI-lea, evoluție datorată ruinării aristocrației feudale, ca și multor altor cauze pe care nu le putem aminti aici. Toate documentele ne demonstrează că numărul proprietarilor funciari a sporit în mod prodigios, iar pămînturile au trecut, în majoritatea lor, în mîinile micii nobilimi numită *gentry* sau a burghezilor. Înalta nobilime, deci camera Lorzilor era, la începutul secolului al XVII-lea, mult mai puțin bogată decât camera Comunelor. Mareea dezvoltare a bogăției industriale se combina deci cu o mare transformare produsă în proprietatea funciară. Acestor două fapte li se adăuga un al treilea: e vorba de mișcarea nouă a spiritelor. Domnia Elisabetei este poate epoca celei mai intense activități literare și filosofice din Anglia, epoca gîndirii fecunde și îndrăznețe; puritanii trag, fără reținere, toate consecințele unei doctrine restrînse, dar solide; alte minți, mai puțin morale și mai libere, strâine de orice principiu și de orice sistem, receptau cu aviditate toate ideile care promiteau să le satisfacă într-un fel curiozitatea sau să le hrănească ardoarea. Acolo unde mișcarea inteligenței e o plăcere vie, libertatea va fi în curînd o nevoie, care va trece foarte rapid din gîndirea publică în afacerile de stat.

Și pe continent exista, în unele din țările în care izbucnise Reforma, o mișcare asemănătoare, deci o anumită nevoie de libertate politică; însă acestei noi nevoi îi lipseau mijloacele de satisfacere; ea nu găsea sprijin nici în instituții, nici în obiceiuri, ea râmînea vagă, nesigură și căuta în van să se realizeze. În Anglia, lucrurile stăteau cu totul altfel: aici, spiritul de libertate politică care a reapărut în secolul al XVI-lea ca urmare

a Reformei avea, în vechile instituții, în întreaga stare socială, aștăzi un punct de sprijin, cît și un mijloc de acțiune.

Nu există nimeni, Domnilor, care să nu fi aflat care e originea instituțiilor libere ale Angliei, nimeni care să nu știe cum, în 1215, coaliția marilor baroni a smuls regelui Ioan marea Chartă. Ceea ce, în genere, nu se știe, este faptul că Marea Chartă a fost reluată și confirmată, în fiecare epocă, de către majoritatea regilor. Între secolul al XIII-lea și al XVI-lea, au existat mai mult de treizeci de confirmări ale ei. Dar Charta era nu numai confirmată, ci și susținută și dezvoltată de noi statute. Ea a viețuit, ca să zicem așa, fără întrerupere și fără să piardă ceva. În același timp, a luat naștere și și-a ocupat locul între instituțiile suverane ale țării, Camera Comunelor. Ea s-a dezvoltat cu adevărat în vremea domniei Plantagenetilor. Asta nu înseamnă că ea ar fi jucat în această epocă un rol deosebit în cadrul statului; guvernarea propriu-zisă nu-i aparținea, bă chiar nici nu o influență; Camera Comunelor nu intervenea în treburile guvernării decât atunci cînd era solicitată de către rege, și o făcea aproape întotdeauna cu regret, ezitînd și parcă temîndu-se să se angajeze și să se compromită, dovedindu-se oarecum geloasă pe sporirea propriei puteri. Însă atunci cînd era vorba de apărarea drepturilor private, a averii sau a casei cetățenilor, pe scurt, atunci cînd era vorba de apărarea drepturilor individuale, Camera Comunelor se achita de misiunea sa cu multă energie și perseverență, afirmînd toate acele principii care au devenit baza constituției Angliei.

După Plantageneti și, mai ales, sub Tudori, camera Comunelor, sau mai curînd întregul Parlament se infățișează cu totul altfel. El nu mai apără libertățile

individuale tot atât de bine cum o făcea sub Plantageneți. Reținerile arbitrale, violările drepturilor private devin mult mai frecvente și sănt mult mai adesea trecute sub tacere. În schimb, Parlamentul ocupă, în cadrul guvernării generale a statului, un loc mult mai important. Pentru a schimba religia țării, pentru a regla ordinea succesiunii, lui Henric al VIII-lea îi era necesar un sprijin, un instrument public: el s-a folosit de Parlament, și mai ales de Camera Comunelor. Aceasta fusese, sub Plantageneți, un instrument de rezistență, o garanție a drepturilor private; ea devine, sub Tudori, un instrument de guvernare, de politică generală, astfel încât la sfîrșitul secolului al XVI-lea, deși ea a servit sau suportat aproape toate tiraniile, importanța sa sporise foarte mult. Puterea sa era de-acum clădită: e vorba de acea putere pe care se bazează, ce-i drept, guvernarea reprezentativă.

Atunci cînd analizăm starea instituțiilor libere în Anglia secolului al XVI-lea, distingem următoarele: 1) mai multe principii de libertate care fuseseră în mod constant afirmate în scris, și pe care țara și legislația nu le pierduseră niciodată din vedere; 2) mai multe precedente, exemple de libertate, ce-i drept foarte diverse, mai multe exemple și precedente contrare, dar suficiente pentru a legitima și sustine reclamațiile, pentru a-i sprijini pe apărătorii libertății în lupta dusă împotriva arbitrariului sau a tiraniei; 3) mai multe instituții speciale și locale ce conțineau germanii ai libertății: tribunale, dreptul de asociere, dreptul de a purta armă, independența administrațiilor și a jurisdicțiilor municipale; 4) în sfîrșit, Parlamentul și puterea sa, de care regalitatea avea nevoie mai mult ca oricînd, căci ea delapidase majoritatea veniturilor sale

independente, a domeniilor, a drepturilor feudale și nu se putea lipsi, pentru a se hrăni, de recursul la votul țării.

Starea politică a Angliei era deci, în secolul al XVI-lea, cu totul alta decît cea de pe continent; în ciuda tiraniei Tudorilor, în ciuda triumfului sistematic al monarhiei pure, exista un sprijin ferm, un mijloc sigur de acțiune pentru noul spirit de libertate.

Două nevoi naționale au coincis în această epocă în Anglia: pe de o parte, o nevoie de revoluție și de libertate religioasă, nevoie născută în sinul reformei deja începute; pe de alta, o nevoie de libertate politică născută în sinul monarhiei pure aflate în progres; iar aceste două nevoi puteau invoca, pentru a merge mai departe, ceea ce fusese deja făcut pe o cale și pe cealaltă. În consecință, ele s-au aliat. Partida care voia să continue reforma religioasă a invocat libertatea politică în ajutorul credinței și a conștiinței sale, împotriva regelui și a episcopilor. Amicii libertății politice au căutat să dobîndească sprijinul reformei populare. Cele două partide s-au unit pentru a lupta împotriva puterii absolute în ordinea temporală și în ordinea spirituală, putere concentrată în întregime în mîinile regelui. Iată care e originea și sensul revoluției engleze.

Ea a fost, deci, în mod esențial destinată apărării sau cuceririi libertății. Pentru partida religioasă, ea a fost un mijloc; pentru cea politică, un scop; dar amândouă aveau în vedere libertatea, și erau obligate să o caute în comun. Între partida episcopală și cea puritană nu a existat, de fapt, o dispută religioasă: lupta lor nu avea drept obiect dogmele, adică obiectul propriu zis al credinței; ceea ce nu înseamnă nicidcum că între ele nu ar fi existat diferențe de opinie reale, chiar

foarte importante și cu consecințe însemnate; nu acesta era însă punctul capital. Căci partida puritană voia să smulgă partidei episcopale libertatea practică; pentru ea se înfruntau cele două tabere. Exista, de asemenea, o partidă religioasă care voia să fondeze un sistem, să impună anumite dogme, o disciplină, o constituție ecclaziastică: aceasta era partida presbiteriană, dar deși ea făcea tot ceea ce putea, nu reușea să-și satisfacă dorințele. Aflată în defensivă, oprimată de către episcopi, nepuțind face nimic fără acordul reformatorilor politici, aliații și șefii săi necesari, interesul ei dominant era libertatea; e vorba de un interes general, de gîndul comun al tuturor părților ce luau parte la mișcare, în ciuda diversității lor. Pe ansamblu, revoluția engleză era deci, în mod esențial, una politică; ea avea loc în mijlocul unui popor și într-un secol religios; ideile și pasiunile religioase îi serveau drept instrumente, dar intenția sa primă și scopul ei definitiv erau politice, tineau la libertate, la abolirea oricărei puteri absolute.

Voi parcurge diferitele faze ale acestei revoluții, o voi descompune în funcție de marile partide ce s-au succedat la putere, o voi ratașa apoi cursului general al civilizației europene, voi marca locul și influența sa și veți vedea, urmărind astăzi detaliile cât și aspectul său general, că ea a fost într-adevăr prima ciocnire a cercetării libere și a monarhiei pure, prima explozie a înfruntării acestor două mari forțe.

Trei partide principale apar în această puternică criză. Se poate spune că pe scenă se aflau și s-au jucat, una după alta, trei revoluții. În fiecare partidă, în fiecare revoluție, s-au aliat și au mers cot la cot cîte două partide, una politică și cealaltă religioasă: prima s-a aflat de

fiecare dată în față, dar ele erau necesare una alteia; astfel încât, caracterul dublu al evenimentului și-a pus amprenta pe toate fazele sale.

Prima partidă care apare e cea sub al cărei standard au mers mai întâi toate celelalte: e vorba de *partida reformei legale*. Atunci cînd revoluția Angliei a început, atunci cînd Parlamentul cel Lung s-a reunit în 1640, toată lumea spunea, iar mulți credeau în mod sincer, că reforma legală ar fi absolut suficientă, că în vechile legi, în vechile practici ale țării, existau remedii pentru toate abuzurile și că ele permiteau restabilirea unui sistem de guvernare cu totul conform dorinței publice. Această partidă blama cu severitate și voia cu sinceritate să prevină impozitele percepute în mod ilegal, reținerile arbitrară, actele reprobabile, prin intermediul legilor cunoscute ale țării. La baza ideilor sale se găsea credința în suveranitatea regelui, adică în puterea absolută. Un instinct secret o avertiza că se afla aici ceva fals și periculos; ea și-ar fi dorit, de aceea, să nu se vorbească niciodată despre asta; și totuși, la limită, forțată să se explice, ea admitea în regalitate o putere superioară oricărei origini umane, oricărui control și o apără la nevoie. Ea credea în același timp că această suveranitate, absolută în principiu, trebuia să se exercite în funcție de anumite reguli, anumite forme, că ea nu putea depăși anumite limite, și că aceste reguli, aceste forme, aceste limite erau suficient stabilite și garantate în Marea Chartă, în statutele de confirmare a acesteia, în vechile legi ale țării. Acesta era simbolul său politic. În materie religioasă, partida legală considera că episcopatul își sporise prea mult influența, că episcopii aveau prea multă putere politică, că jurisdicția lor era prea extinsă, și deci că ea trebuia restrînsă, iar

exercitarea ei, supravegheată. Totuși, ea ținea foarte mult la episcopat, nu numai ca instituție ecclaziastică, ca sistem de guvernare a Bisericii, ci și ca sprijin necesar al prerogativei regale, ca mijloc de apărare și de susținere a supremătiei regelui în materie religioasă. Suveranitatea regelui în ordinea politică se exercita potrivit formelor și în limitele legale recunoscute. Supremătia regelui în ordinea religioasă era aplicată și susținută de către episcopat: acesta era dublul sistem al partidei legale, ai cărei șefi principali erau Clarendon, Colepepper, lord Capell, lord Falkland însuși (chiar dacă el iubea mai mult decât ceilalți libertățile publice), și care număra în rândurile sale pe aproape toți marii seniori care nu erau devotați în chip servil curții.

În spatele lor venea o a doua partidă, pe care aş numi-o *partida revoluției politice*: aceasta considera că vechile garanții, vechile bariere legale fuseseră și erau insuficiente; că era necesară o mare schimbare, o adevarată revoluție, nu în forma, ci în realitatea guvernării; că regele și consiliul său trebuiau să piardă independența puterii, Camera Comunelor urmând să dețină preponderența politică; guvernarea propriu-zisă trebuia să aparțină acestei adunări și șefilor ei. Ideile și intențiile acestei partide nu erau atât de clare, cât de sistematice pe cît le expun eu aici; dar acesta era fondul doctrinelor și tendințelor sale politice. Pentru ea, locul suveranității absolute a regelui, a monarhiei pure, trebuia luat de suveranitatea Camerei Comunelor, aceasta fiind adevarata reprezentantă a țării. Această idee ascundea o alta, cea a suveranității poporului; partida revoluției politice era departe de a realiza importanța acestei idei și de a-i dori toate consecințele, dar ea își infățișa și era acceptată sub forma

suveranității Camerei Comunelor.

O partidă religioasă, cea a presbiterienilor, era strîns legată de partida revoluției politice. Presbiterienii voiau să facă în Biserică o revoluție analogă celei pe care aliații lor o imaginau în stat. Ei voiau ca Biserica să fie guvernată de adunări și, de asemenea, ca puterea religioasă să fie dată unei ierarhii de asemenea adunări cuprinse unele în celealte, tot așa cum aliații lor voiau să dea puterea politică Camerei Comunelor. Singura deosebire era că revoluția presbiteriană era mai îndrăzneață și mai completă, întrucât ea tindea să schimbe atât forma, cât și fondul guvernării Bisericii, în vreme ce partida politică nu aspira decât la deplasarea influențelor, a preponderenței, și nu se gîndeau, în rest, la nici o bulversare a formei instituțiilor.

Şefii partidei politice nu erau, de aceea, toți favorabili organizării presbiteriene a Bisericii. Mulți dintre ei, precum Hampden sau Hollis, ar fi preferat, pare-se, un episcopat moderat, limitat la funcțiile pur ecclaziastice și, în schimb, mai multă libertate de conștiință. Ei s-au resemnat totuși, căci nu se mai puteau lipsi de fanaticii lor aliați.

O a treia partidă cerea și mai mult: ea afirma că atât fondul, cât și forma guvernării trebuiau să schimbe, că întreaga constituție politică era vicioasă și rea. Această partidă se separa de trecutul Angliei, renunță la instituții, la amintirile naționale, pentru a întemeia o guvernare nouă, conformă teoriei pure, cel puțin aşa cum o concepea ea. Ea nu avea în vedere doar o revoluționare a guvernării, ci o revoluție socială. Partida despre care vorbeam adineauri, cea a revoluției politice, voia să introducă mari schimbări în relațiile dintre Parlament și coroană; ea voia să extindă puterea camerelor, în

special pe cea a Camerei Comunelor, să le acorde marile funcții publice și direcțunea supremă a afacerilor generale; însă proiectele sale de reformă nu mergeau mai departe. Ea nu se gîndeau, de pildă, la schimbarea sistemului electoral, a sistemului judiciar, a sistemului administrativ și municipal al țării. *Partida republicană* se gîndeau la toate aceste schimbări, le proclama necesitatea, voia, într-un cuvînt, să reformeze nu doar puterile publice, ci și relațiile sociale și distribuția drepturilor private.

Ca și cea precedentă, partida republicană se compunea dintr-o fracțiune religioasă și dintr-una politică. În cea de-a doua, se aflau republicanii propriu-zisi, teoreticienii: Ludlow, Harrington, Milton, etc. Alături de ei se situau unii republicanii de circumstanță, alăturați acestei partide din interes: principalii șefi ai armatei, Ireton, Cromwell, Lambert, mai mult sau mai puțini sinceri în elanul lor, însă foarte curînd dominați și mînați de vederile personale și de necesitățile propriei situații. În jurul lor se raliau partidul republican religios, toate sectele entuziaste care nu recunoșteau altă putere legitimă în afara celei a lui Isus Cristos și care, așteptînd venirea lui, aspirau la guvernarea aleșilor săi. În fine, la remorca acestei partide, un număr important de libertini și de visători fanatici sperau, unii, tolerarea comportamentelor licențioase, alții, egalitatea bunurilor sau sufragiul universal.

În 1653, după doisprezece ani de lupte, toate aceste partide se aflaseră deja în prim plan și eșuaseră; cel puțin asta credeau ele, iar publicul era convins că aşa stau lucrurile. Partida legală, repede depășită de evenimente, văzuse vechea constituție și vechile legi disprețuite, iar inovațiile răsăritind de peste tot. Partida revoluției politice vedea formele parla-

mentare pierind datorită noii întrebuiințări ce li se hărăzise; ea vedea, după doisprezece ani de dominație, Camera Comunelor redusă, datorită expulzării succesive a regaliștilor și a presbiterienilor, la un foarte mic număr de membri; ea era disprețuită, detestată de către public și incapabilă să guverneze. Partida republicană părea să fi reușit mai bine; ea rămăsese, în aparență, stăpîna terenului și a puterii; Camera Comunelor nu mai număra decît vreo sută de membri, toți republicani. Ei se puteau considera și autodeclara stăpînii țării. Dar țara refuza în chip absolut să se lase guvernată de către ei; voința lor era peste tot neputințioasă: ei nu aveau nici un fel de influență, nici asupra armatei, nici asupra poporului. Nici o legătură socială, nici un fel de siguranță socială nu mai subzista; dreptatea nu mai era împărtită sau dacă era, nu mai era dreptate, căci se administra doar în funcție de pasiuni, avere sau interesele unei tabere. Siguranța lipsea nu doar în relațiile dintre oameni, ci chiar și la drumul mare, unde domneau hoții și pungășii; anarhia materială, la fel ca și cea morală, răsăreau de peste tot; Camera Comunelor și consiliul de stat republican nu erau capabile să le reprime.

Cele trei mari partide ale revoluției fuseseră deci, rînd pe rînd, chemate la comanda ei, chemate deci să o conducă potrivit științei și voinței fiecareia, și nici una dintre ele nu avusese succes. "Atunci s-a ivit - spune Bossuet - un om, care nu lăsa la voia întîmplării nimic din ceea ce putea face cu ajutorul înțelepciunii și al prevederii"; cuvintele lui Bossuet sunt cu totul eronate, cîtă vreme ele nu au nici o legătură cu ceea ce s-a petrecut. Căci nu a existat un alt om care să se lase mai mult în voia întîmplării decît Cromwell; nimeni altul nu s-a hazardat mai mult,

nimeni nu a fost mai temerar, fără să aibă un plan sau un scop precis, dar fiind decis să meargă cît de departe îl va purta soarta. O ambicioare fără margini, o admirabilă abilitate de a trage profit din fiecare zi, din fiecare împrejurare, o artă de a spori averea fără a pretinde reglarea ei - acesta e, de fapt, Cromwell. Cu el s-a petrecut ceea ce nu s-a mai petrecut cu cineva de teapa sa: Cromwell a fost necesar tuturor fazelor, celor mai diverse etape ale revoluției. El a fost omul primelor și ultimelor momente ale revoluției: mai întîi, conducătorul insurecției, vinovatul pentru anarhie, revoluționarul cel mai aprig al Angliei; apoi, omul reacției anti-revolutionare, omul restabilirii ordinii, al reorganizării sociale. Cromwell a jucat singur toate rolurile pe care, în cursul revoluțiilor, le joacă actorii cei mai mari. Nu se poate spune că el a fost un Mirabeau, căci îi lipsea eloanța și, cu toate că a fost foarte activ, el nu a căpătat, în primii ani ai Parlamentului Lung, nici o strălucire. Dar el a fost, rînd pe rînd, un Danton și un Bonaparte. Cromwell a contribuit, mai mult decât oricine altcineva, la răsturnarea puterii; tot el a restabilit-o pentru că nimeni altul nu era capabil să pună mâna pe ea și să o folosească. Era, desigur, necesar ca cineva să guverneze; toată lumea a eşuat; Cromwell a avut succes. În asta constă meritul lui. Odată ajuns stâpîn al guvernării, acest om, a cărui ambicioare se vădise a fi fără margini și de nepotolit, care avansase întotdeauna forțînd norocul și decis să nu se opreasă niciodată, a dovedit un bun simț, o înțelepciune, un echilibru în aprecierea posibilului, care i-au dominat toate pasiunile sale violente. Lui Cromwell îi plăcea la nesfîrșit puterea absolută și era mînat de dorința arzătoare de a pune mâna pe coroana și de a o atribui familiei sale. A renunțat

la acest plan, al cărui pericol l-a resimțit la vreme; deși a exercitat puterea absolută, el a înțeles că timpul său nu o mai voia, că revoluția la care luase parte, și pe care o urmase în fiecare fază a ei, fusese împotriva despotismului, Anglia dorindu-și în mod hotărît să fie guvernată de către un Parlament, în acord cu formele parlamentare. Deși despot din fire, Cromwell a căutat atunci să aibă un parlament și să guverneze în mod parlamentar. S-a adresat, rînd pe rînd, tuturor partidelor; a încercat să facă un Parlament cu entuziasmi religioși, cu republicanii, cu presbiterienii, cu ofițerii armatei. A încercat toate căile pentru a constitui un Parlament care să poată și să vrea să i se alăture. Căutările sale au fost zadarnice: toate partidele, odată intrate la Westminster, voiau să-i smulgă puterea pe care o exercita și să domine în locul lui. Nu vreau să spun că interesul său ori pasiunea lui personală nu ar fi fost decisive. Tot atât de cert e însă faptul că, dacă Cromwell ar fi abandonat puterea, el ar fi fost nevoie să revină la putere chiar de a doua zi. Indiferent dacă e vorba de puritani sau de regaliști, de republicanii sau de ofițeri, nimeni altul în afara lui Cromwell nu ar fi fost în stare să guverneze într-o minimă ordine și cu o oarecare dreptate. Proba acestei afirmații a fost făcută. S-a dovedit a fi imposibil ca parlamentele, adică partidele din Parlament, să capete un imperiu pe care nu îl puteau păstra. Cromwell se găsea deci în următoarea situație: el guverna într-un sistem despre care știa foarte bine că nu e dorit de țară; el exercita o putere recunoscută ca necesară, dar care nu era acceptată de nimeni. Nici una din partide nu a considerat dominația sa ca o guvernare definitivă. Regaliștii, presbiterienii, republicanii, armata însăși, adică partida care părea cea mai devotată lui Cromwell,

toți erau convinși că el era un stăpîn provizoriu. În fond, Cromwell nu a domnit niciodată peste spirite; a fost doar cel mai mic dintre rele, el a fost doar o necesitate de moment. Protectorul, stăpînul absolut al Angliei a fost obligat întreaga să viață să facă numai tururi de forță pentru a păstra puterea; nici o partidă nu putea guverna ca el, dar nici una nu îl dorea; Cromwell a fost atacat în mod constant de către toți, în același timp.

La moartea sa, doar republicanii erau în stare să pună mîna pe putere; asta au și făcut, dar fără să reușească să fie mai buni decât fusese pînă atunci. Motivul eșecului lor nu a fost lipsa încrederii, căci existau mulți republicani fanatici. O broșură a lui Milton, plină de talent și de veră și publicată în această epocă, e intitulată: *Un mijloc facil și rapid de a institui republica*. Vedeți, deci, cît de orbiți erau toți acești oameni. Ei au ajuns din nou la acea imposibilitate de a guverna de care se mai loviseră. Monk s-a aflat atunci la originea evenimentului așteptat de toată lumea. S-a produs astfel Restaurația.

Restaurația Stuartilor a avut un pronunțat caracter național. Ea avea, în mod simultan, meritele unei vechi guvernări (ale uneia care e întemeiată pe tradițiile, pe amintirile țării) și avantajele unei noi guvernări (ale uneia care nu fusese pusă la încercare și ale cărei greșeli și dificultăți nu fusese pînă descoperite de popor). Vechea monarhie era singurul sistem de guvernare care, în ultimii douăzeci de ani, nu fusese deplîns pentru incapacitatea sau insuccesul său. Aceste două cauze au adus popularitate Restaurației. Ea nu a avut drept dușmani decât cozile de topor din partidele violente; publicul s-a ralat, în schimb, în mod sincer, acestei cauze. În opinia țării, monarhia era singura șansă, unicul mijloc

legal de guvernare, adică singurul lucru dorit cu ardoare de țară. Asta promitea de fapt și Restaurația, căci ea a avut grija să se înfățișeze ca o guvernare legală.

De altfel, prima partidă regalistă care, la întoarcerea lui Carol al II-lea, s-a aflat la conducerea treburilor țării a fost chiar partida legală, reprezentată de cel mai abil dintre șefii ei, marele cancelar Clarendon. Știi că, între 1660 și 1667, Clarendon a fost prim-ministrul și a avut influența cea mai mare în Anglia. Clarendon și amicii săi au reapărut împreună cu vechiul lor sistem: suveranitatea regelui, restrînsă în limitele legale, reprimată fie de către camere, în privința impozitului, fie de către tribunale, în privința drepturilor private și a libertăților individuale, dar posedînd, în ceea ce privește guvernarea propriu-zisă, o independență decisivă în materie de excluderi, chiar împotriva voinței majorității camerelor, mai ales a Camerei Comunelor; în rest, suficient respect pentru ordinea legală, suficientă solicitudine față de interesele țării, un sentiment suficient de nobil al propriei demnități, o tentă morală gravă și onorabilă, acesta e caracterul administrației lui Clarendon, lungă de șapte ani.

Dar ideile fundamentale pe care se întemeia această administrație - adică suveranitatea absolută a regelui și plasarea guvernării în afara influenței camerelor - erau vechi și neputincioase. În ciuda reacției din primele momente ale Restaurației, aceste idei fusese distruse de cei douăzeci de ani de dominație parlamentară împotriva regalității. Curiind, în sinul partidei regaliste s-a ivit ceva nou: cîteva spirite libere, cîțiva șarlatani, niște supuși nevolnici care preluau ideile timpului, au înțeles că forța se afla în camera

Comunelor și, fără să le pese de ordinea legală sau de suveranitatea absolută a regelui, urmărind doar succesul propriu, nu căutau decât mijloace de influență și de putere. Ei au format o partidă care s-a aliat cu cea națională, care era nemulțumită: Clarendon a fost răsturnat de la putere.

Atunci s-a născut un nou sistem de guvernare, cel al acestei porțiuni a partidei regaliste pe care tocmai am descris-o: șarlatanii, libertinii au format guvernarea numită Ministerul Cabalei, ca și mai multe din administrațiile care au urmat. Iată care a fost caracterul acestora. Nici o grija față de principii, nici față de legi sau de drepturi; nici o grija pentru dreptate și adevăr; ceea ce se urmărea era doar mijlocul necesar pentru a reuși în orice ocazie; dacă succesul depindea de influența Comunelor, atunci toată lumea se grăbea să se folosească de ea; dacă, dimpotrivă, Camera Comunelor trebuia să fie batjocorită, atunci ea era batjocorită, cu condiția ca a doua zi să i se ceară iertare. O zi era încercată corupția, a doua zi era flatat spiritul național; nici o grija pentru interesele generale ale țării, pentru demnitatea și fericirea ei; într-un cuvînt, era vorba de o guvernare profund egoistă și imorală, străină de orice doctrină, de orice considerație publică dar, în fond și în practica afacerilor, suficient de intelligentă și de liberală. Aceasta e caracterul Cabalei, al ministerului contelui de Danby și al întregii guvernări engleze de la 1667 la 1679. În ciuda imoralității sale, în ciuda disprețului său pentru principiile și interesele veritabile ale țării, această guvernare a fost mai puțin odioasă, mai puțin impopulară decît cea a lui Clarendon. De ce? Pentru că ea era mai aproape de spiritul timpului său și înțelegea mai bine sentimentele poporului,

chiar atunci când le batjocorea. Ea nu era greoaie și străină, precum guvernarea lui Clarendon și, chiar dacă a făcut țării mai mult rău, aceasta s-a acomodat mai ușor cu ea decît cu cea precedentă.

A venit totuși un moment în care corupția, servilismul, disprețul drepturilor și al onoarei publice au fost împinse pînă în punctul în care nimeni nu s-a mai resemnat să le îndure. S-a produs, atunci, o revoltă generală împotriva guvernării șarlatanilor. În sînul Camerei Comunelor se formase o partidă care se numea partida țării. Regele s-a decis să-i cheme pe șefii acestei partide la formarea Consiliului. Atunci au apărut la conducerea treburilor publice lordul Essex, fiul lordului Capell, unul din martirii regaliști cei mai meritoși din timpul războiului civil, lordul William Russell și un om care, fără a avea nici una din virtuțile celor amintiți, le era superior în privința artei politice, lordul Shaftesbury. Ajunsă la conducerea treburilor țării, partida națională s-a dovedit a fi incapabilă de a duce la bun sfîrșit sarcina ce-i fusese încredințată. Ea nu a putut pune stăpînire pe forța morală a țării, nici nu a reușit să menajeze interesele, obișnuințele, prejudecățile regelui, ale curții și ale tuturor celor cu care avea de-a face. Ea nu a convins nici regele, nici poporul de abilitatea și energia sa. La scurt timp de la venirea sa la putere ea a eșuat. Virtuțile unora dintre căpeteniile sale, curajul lor, frumusețea morții lor i-au înălțat în istorie, așezîndu-i pe drept la înălțime; dar capacitatea politică a celor mai buni dintre ei nu era pe potriva virtuții lor, astfel încît ei nu au fost în stare să exercite o putere care nu-i putuse corupe, dar care nici nu aduseșe triumful cauzei pentru care ei au murit.

Vă dați seama unde se află Restaurația engleză după eșecul acestei

tentative. Ea puseșe la încercare, la fel ca și revoluția, toate partidele, toate guvernările: și pe cea legală și pe cea coruptă și pe cea națională; nici una nu avusese succes. Țara și curtea se aflau într-o situație asemănătoare celei în care se aflase Anglia în 1653, la sfîrșitul cutremurului revoluționar. S-a recurs la aceleași expediente: ceea ce Cromwell făcuse în profitul revoluției, Carol al II-lea a făcut în profitul coroanei sale; el a intrat astfel în tradiția puterii absolute.

Iacob al II-lea a urmat fratrei său. Acum apare, alături de chestiunea puterii absolute, o a doua problemă, cea a religiei; căci Iacob al II-lea voia să aducă simultan triumful papismului și al despotismului. La fel ca la începutul revoluției, o luptă religioasă și una politică sînt pornite împotriva guvernării. Mulți s-au întrebat ce anume s-ar fi întîmplat dacă nu ar fi existat Wilhelm al III-lea și dacă el nu ar fi venit, împreună cu olandezii săi, pentru a pune capăt disputei iscăte între Iacob al II-lea și poporul englez. Cred că totul ar fi fost la fel. Cu excepția unei foarte mici partide, întreaga Anglie se coalizase în această epocă împotriva lui Iacob al II-lea și, în mod cert, într-o formă sau alta, ea ar fi făcut revoluția de la 1688. Această criză s-a declanșat pînă la urmă din cauze care nu țineau doar de situația internă a Angliei. Criza a fost în egală măsură europeană și engleză. Iată în ce fel se ratașează Anglia, prin fapte și independent de influență pe care a putut-o avea exemplul său, la cursul general al civilizației europene.

În timp ce în Anglia izbucnea lupta pe care tocmai am descris-o, adică înfruntarea ce opunea puterea absolută libertății religioase și celei civile, o luptă de același fel se angaja pe continent, cu total diferită dacă e vorba de actori, de

forme, de scena istorică dar, în fond, aceeași și permisă din aceleași motive. Monarhia pură a lui Ludovic al XIV-lea încerca să devină monarhia universală sau, cel puțin, oferea motive de teamă în această privință. În orice caz, Europa se temea de o asemenea posibilitate. O ligă a fost atunci creată în Europa, cuprinzînd mai multe staturi, pentru a face față acestei tentative, iar șeful acestei ligi a fost căpetenia partidei libertății religioase și a libertății civile de pe continent: Wilhelm, Principe de Orania. Republica protestantă a Olandei, avîndu-l drept șef pe Wilhelm, a căutat să reziste monarhiei absolute reprezentate și conduse de Ludovic al XIV-lea. În aparență, nu era vorba de libertatea civilă și religioasă în interiorul statelor, ci de independența lor externă. Ludovic al XIV-lea și adversarii săi nu credeau că se înfruntă pentru chestiunea care dădea naștere înfruntărilor în Anglia. Lupta se ducea nu între partide, ci între state. Ea se derula cu ajutorul războiului și al diplomației, nu prin mișcări politice și revoluții. Dar, în fond, ceea ce se afla în joc era aceeași chestiune.

Atunci cînd Iacob al II-lea a reînceput, în Anglia, disputa dintre puterea absolută și libertate, aceasta a căzut în mijlocul disputei generale ce avea loc în Europa între Ludovic al XIV-lea și Wilhelm de Orania, care reprezentau cele două mari sisteme ce se înfruntau astăzi pe Escaut, cît și pe Tamisa. Liga europeană împotriva lui Ludovic al XIV-lea era astăzi de puternică, încît ei însăși au alăturat, în mod public sau pe ascuns, mai mulți suverani care erau cu siguranță cu totul străini intereselor libertății civile și religioase. Împăratul Germaniei și Papa Inocențiu al XI-lea îl susțineau pe Wilhelm al III-lea împotriva lui Ludovic al XIV-lea. Wilhelm a trecut în Anglia, nu astăzi pentru a servi

interesele interne engleze, cît pentru a atrage întreaga Anglie în lupta împotriva lui Ludovic al XIV-lea. El a acaparat acest regat ca pe o forță nouă de care avea nevoie, și pe care adversarul său o avusese la dispoziție împotriva sa. Atîta vreme cît domniseră Carol al II-lea și Iacob al II-lea, Anglia fi apărînuse lui Ludovic al XIV-lea; el dispusese de ea și o opusese în mod evasiconstant Olandei. Anglia a fost smulsă din mîinile partidei monarhiei pure și universale, pentru a deveni instrumentul și sprijinul partidei libertății religioase. Aceasta e latura europeană a revoluției de la 1688; așa și-a găsit ea locul în ansamblul evenimentelor din Europa, independent de rolul pe care l-a jucat prin exemplul său și independent de influența pe care a exercitat-o asupra spiritelor în veacul următor.

Așadar, sensul veritabil, caracterul esențial al acestei revoluții este - după cum vă spuneam și la început - tentativa de a aboli puterea absolută în ordinea temporală și în ordinea spirituală. Acest fapt se regăsește în toate fazele revoluției, în prima sa perioadă, ce durează pînă la Restaurație, ca și în a doua sa fază, care se termină cu criza din 1688, și indiferent dacă e vorba de dezvoltarea sa internă sau de raporturile sale cu Europa.

Ne rămîne să studiem același mare eveniment, lupta dintre monarhia pură și cercetarea liberă, pe continent. Acesta va fi obiectul viitoarei și ultimei noastre expuneri.

## Lecția a XIV-a

**O**biectul lecției: Deosebirea și asemănarea dintre mersul civilizației Angliei și al celei continentale. Preponderența Franței în Europa, în secolul al XVII-lea și al XVIII-lea: în

secolul al XVII-lea, prin guvernarea franceză, în secolul al XVIII-lea, prin Franța însăși. Despre guvernarea lui Ludovic al XIV-lea. Despre războaiele purtate de el. Despre diplomația sa. Despre administrația sa. Despre legislația sa. Cauzele decăderii sale rapide. Despre Franța secolului al XVIII-lea. Caracteristicile esențiale ale revoluției filosofice. Concluzia cursului.

Domnilor,

La ultima noastră înșînire, am încercat să determin caracterul veritabil, adică sensul politic al revoluției engleze. Am văzut că ea a reprezentat prima ciocnire a două mari realități, cele la care se reducea, în cursul secolului al XVI-lea, întreaga civilizație a Europei: prima realitate era cea a monarhiei pure și ei i se opunea cercetarea liberă. Aceste două forțe au ajuns să se înfrunte, pentru însînia dată, în Anglia. Uneori s-a vorbit de o diferență radicală între starea socială a Angliei și cea de pe continent, pretinzîndu-se că nu se poate face o comparație între două regiuni cu un destin atît de diferit, și afirmîndu-se că poporul englez a trăit într-un soi de izolare morală analogă izolării sale materiale.

A existat, ce-i drept, între civilizația engleză și civilizația statelor continentale o diferență serioasă, și de care e bine să fim conștienți. Ați avut ocazia să întrevedeți această deosebire în timpul cursurilor anterioare. Dezvoltarea diferitelor principii, a diferitelor elemente ale societății, s-a făcut în Anglia oarecum simultan și frontal sau, în orice caz, într-un mod mult mai pronunțat decît pe continent. Atunci cînd am încercat să determin fizionomia proprie a civilizației europene, în comparație cu civilizațiile

vechi și asiatici, am arătat că prima era variată, bogată, complexă, că ea nu fusese dominată niciodată de un principiu unic, că diversele elemente ale stării sociale se combinaseră înăuntrul ei, se combătușeră, se modificaseră, fiind nevoie în permanență să cadă la învoială unele cu celealte și să trăiască împreună. Acest fapt, acest caracter general al civilizației europene a aparținut, înainte de toate, civilizației engleze: el s-a dezvoltat în modul cel mai riguros și cu evidență maximă în Anglia. Aici, ordinea civilă și ordinea religioasă, aristocrația, democrația, regalitatea, instituțiile locale și centrale, dezvoltarea morală și politică au mers și au crescut împreună - talmeșbalmeș, ca să zicem așa - dacă nu cu o viteză egală, cel puțin la distanță mică unele de celealte. Sub domnia Tudorilor, de pildă, în mijlocul eclatantelor progrese ale monarhiei pure, se observă apariția și fortificarea aproape simultană a principiului democratic, a puterii populare. Izbuțnește apoi Revoluția din secolul al XVII-lea, care e religioasă și în același timp politică. Aristocrația feudală se vădește a fi foarte slăbită, având toate simptomele decadenței: cu toate acestea, ea este încă în stare să ia parte la revoluție, să joace un rol important în cadrul ei și să influențeze rezultatele acesteia. La fel se întâmplă în întreaga istorie a Angliei: niciodată un element vechi nu pierde cu totul, niciodată un element nou nu triumfă pe de-a-ntregul, niciodată nu se ajunge la dominația unui singur principiu. Există întotdeauna o dezvoltare simultană a diferitelor forțe, o tranzacție între pretențiile și interesele lor.

Pe continent, mersul civilizației a fost mai puțin complex și mai puțin complet. Diversele elemente ale societății, ordinea religioasă, ordinea civilă,

monarhia, aristocrația, democrația s-au dezvoltat nu în ansamblu și în mod frontal, ci succesiv. Fiecare principiu, fiecare sistem i-a venit rândul să joace un rol important, la un anume moment. Un secol aparține - nu voi zice în mod exclusiv, căci aş exagera, dar în mod principal - aristocrației feudale, altul aparține principiului monarhic, altul, principiului democratic. Dacă veți compara Evul Mediu francez cu Evul Mediu englez, secolele al XI-lea, al XII-lea și al XIII-lea de la noi cu secolele corespondente dincolo de Canalul Mânecii, veți constata că în Franța acestei epoci, feudalitatea era suverană în mod cvasiabsolut, în vreme ce regalitatea și principiul democratic erau aproape inexistente. Prin comparație, în Anglia, aristocrația feudală domină, însă regalitatea și democrația rămân puternice și au o anumită însemnatate. Regalitatea triumfă în Anglia în timpul Elisabetei, după modelul Franței lui Ludovic al XIV-lea. Dar cu cîte precauții! Cu cîte restricții, fie ele aristocratice sau democratice! În Anglia, fiecare sistem, fiecare principiu a avut vremea sa de dominație și de succes; niciodată însă, atât de complet, atât de exclusiv ca pe continent; învingătorul a fost întotdeauna nevoit să tolereze prezența rivalilor săi și să-i dea fiecaruia partea ce i se cuvenea.

Această deosebire dintre mersul civilizațiilor are astăzi avantaje cît și inconveniente, ce se manifestă ca atare în istoria celor două țări. De pildă, e neîndoelnic că dezvoltarea simultană a diverselor elemente sociale a făcut ca Anglia să ajungă, mai repede ca orice altă țară, la scopul oricărei societăți, adică la instituirea unei guvernări care să urmeze anumite reguli și care să fie, în același timp, liberă. Stă, de fapt, în firea oricărei guvernări să menajeze toate interesele, toate forțele, să

le concilieze, să le facă să trăiască și să prospere în comun; or, asta era de la bun început, datorită mai multor cauze, disponerea diverselor elemente ale societății engleze. Aici, o guvernare generală și cît de cît regulată s-a format cu ușurință. Tot astfel, esența libertății constă în manifestarea și acțiunea simultană a tuturor intereselor, a tuturor drepturilor, a tuturor forțelor, a tuturor elementelor sociale. Anglia era mai aproape de ea decât majoritatea celorlalte state. Din aceleași motive, bunul simț național, înțelegerea afacerilor publice au fost silite să se formeze mai repede decât în alte părți. Căci bunul simț politic constă în a ști să ții seama de toate faptele, a ști să le apreciezi și să dai fiecăruia ceea ce i se cuvine: iată de ce el a fost în Anglia o necesitate a stării sociale, un rezultat natural al cursului civilizației!

În schimb, în statele de pe continent, întrucât fiecare sistem, fiecare principiu și-a avut perioada sa de glorie, dominând într-un mod complet, exclusiv, dezvoltarea s-a făcut pe o scară mai mare, cu mai multă strălucire și grandoare. Regalitatea și aristocrația feudală, de pildă, s-au ilustrat pe scena continentală cu mai multă îndrăzneală, pe un domeniu mai larg și cu mai multă libertate decât în Anglia. Pe continent, toate experiențele politice au fost, ca să zicem așa, mai ample și mai complete. În consecință, ideile politice (am în vedere aici ideile generale, nu bunul simț aplicat conduitei practice), ideile și doctrinele politice s-au înălțat mai sus și au fost dezvoltate cu mai multă vigoare rațională. Cum fiecare sistem s-a înfățișat oarecum singur, rămânind un timp îndelungat pe scenă, el a putut fi considerat în ansamblul său, s-a putut ajunge la primele sale principii și, respectiv, la consecințele sale ultime,

lămurindu-se astfel pe deplin teoria. Oricine va lua în seamă cu atenție geniul englez, va fi frapat, dimpotrivă, de un dublu fapt: pe de o parte, e vorba de siguranța bunului simț, de abilitatea sa practică; pe de alta, e vorba de absența ideilor generale și a profunzimii spiritului în chestiunile teoretice. Dacă veți deschide o lucrare englezescă oarecare - de istorie, de jurisprudență sau de orice alt fel - rar veți da peste marea rațiune a lucrurilor, peste rațiunea lor fundamentală. În orice domeniu, dar mai ales în științele politice, doctrina pură, filosofia, știința propriu-zisă au prosperat mult mai mult pe continent decât în Anglia sau, cel puțin, elanul lor a fost mai puternic și mai curajos. E dincolo de orice îndoială faptul că la acest rezultat a contribuit din plin caracterul diferit al dezvoltării civilizației în cele două țări.

În orice caz, indiferent de ceea ce s-ar putea crede despre inconvenientele sau avantajele produse de această diferență, ea este un fapt real, incontestabil, constituind, totodată, deosebirea principală dintre Anglia și continent. Din faptul că diversele principii, diversele elemente sociale s-au dezvoltat într-o parte mai curând în mod simultan, iar în cealaltă mai curând în mod succesiv, nu rezultă însă că drumul urmat și scopul nu erau aceleiasi. Luate în ansamblu, continental și Anglia au parcurs aceleasi mari faze de civilizație; evenimentele au urmat, și într-o parte și în cealaltă, același curs, căci aceleiasi cauze au produs aceleiasi efecte. V-ați putut convinge că așa stau lucrurile atunci când v-am înfățișat tabloul civilizației anterioare secolului al XVI-lea, și vă puteți da seama că situația e aceeași studiind secolele al XVII-lea și al XVIII-lea. Dezvoltarea cercetării libere și cea a monarhiei pure, aproape simultane

în Anglia, s-au realizat pe continent la un lung interval; dar ele s-au realizat, iar cele două forțe, după ce au dominat în mod succesiv scena continentală, au ajuns să se înfrunte. Mersul general al celor două societăți a fost până la urmă același și, cu toate că diferențele dintre ele sunt reale, asemănarea lor e mai profundă. O rapidă trecere în revistă a timpurilor moderne nu ne va lăsa nici o urmă de îndoială în această privință.

De îndată ce se aruncă o privire asupra istoriei Europei în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea, e imposibil să nu se recunoască faptul că Franța se află în fruntea civilizației europene. La începutul cursului meu am insistat asupra acestui fapt, încercând să-i indic cauza. Îl regăsim aici, într-un mod și mai clar decât atunci.

Principiul monarhiei pure, al regalității absolute dominase deja Spania lui Carol Quintul și Filip al II-lea, înainte de a se dezvolta în Franța, sub Ludovic al XIV-lea, tot așa cum principiul cercetării libere domnise în Anglia secolului al XVII-lea înainte de a se dezvolta în Franța, în veacul al XVIII-lea. Și totuși, înainte de a invada Europa, monarhia pură nu pornise din Spania, nici cercetarea liberă din Anglia. Ambele principii, ambele sisteme rămâneau oarecum izolate în țările în care ieșiseră la suprafață. A fost necesar ca ele să treacă prin Franța pentru a-și extinde cuceririle. A fost nevoie ca monarhia pură și libertatea cercetării să devină franceze pentru a deveni europene. Acest caracter expansiv al civilizației franceze, acest geniu social al Franței, propriu oricărei epoci, a strălucit cel mai tare în epoca de care ne ocupăm în acest moment. Nu voi insista asupra acestui fapt, căci l-am explicitat pe larg în lecțiile despre influența literaturii

și a filosofiei franceze din secolul al XVIII-lea. Ați putut vedea atunci în ce fel Franța filosofică a avut, în materie de libertate, mai multă autoritate asupra Europei decât a avut Anglia cea liberă. Ați văzut în ce fel civilizația franceză s-a vădit a fi mai activă, mai contagioasă decât cea a oricărei alte țări. Nu e deci nevoie să mă opresc la fapte în detaliu. Nu mă prevalez de ele decât pentru a putea include, în Franța, tabloul civilizației europene moderne. Au existat, fără îndoială, între civilizația franceză a acestei epoci și cea a celorlalte state europene, diferențe de care ar trebui să țin seama, dacă aș avea realmente de gînd să expun istoria; dar mă grăbesc atât de tare, încât mă văd obligat să omit, ca să zic așa, popoare și secole întregi. Prefer să mă concentrez asupra cursului civilizației franceze, oferindu-vă deci o imagine imperfectă, care e totuși o imagine a cursului general al lucrurilor europene.

Influența Franței în Europa are, în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea, aspecte foarte diferite. În primul dintre aceste secole, elementul important e guvernarea franceză: ea e cea care acționează asupra Europei, cea care merge în fruntea civilizației generale. În secolul al XVIII-lea, preponderența aparține nu guvernării, ci societății franceze, Franței însăși. Spiritele sunt guvernate, iar privirile sunt atrase mai întîi de Ludovic al XIV-lea și de curtea sa, apoi de Franța și de opinia sa. În secolul al XVII-lea au existat anumite popoare care au părut a fi mai avansate decât cel francez, care au participat mai mult decât el la evenimente. Așa de pildă, în timpul războiului de treizeci de ani, nația germană sau, în timpul revoluției din Anglia, poporul englez au jucat roluri mult mai importante pentru destinul lor decât au jucat francezii pentru

---

## Traditia libertatii

---

destinul care le aparținea. De asemenea, în secolul al XVIII-lea au existat guvernări mai puternice, mai chibzuite și mai temute decât cea franceză. E în afară de orice îndoială faptul că Frederic al II-lea, Caterina a II-a, Maria Tereza au fost mai activi și au avut mai multă influență în Europa decât Ludovic al XIV-lea. Și totuși, în cele două epoci, Franța e cea care s-a aflat în fruntea civilizației europene, mai întâi prin guvernarea sa, adică prin acțiunea politică a stăpînilor ei, iar apoi prin ea însăși, prin propria sa dezvoltare intelectuală.

Pentru a înțelege care e influența dominantă în cursul civilizației franceze și, în consecință, europene, trebuie deci studiată, în secolul al XVII-lea, guvernarea franceză, iar în secolul al XVIII-lea, societatea franceză. E necesar ca terenul și spectacolul să fie schimbat, pe măsură ce timpul schimbă scena și actorii.

Atunci cînd e luată în seamă guvernarea lui Ludovic al XIV-lea, atunci cînd se încearcă să se aprecieze cauzele puterii și influenței sale în Europa, nu se pomenește decât de strălucirea sa, de cuceririle și magnificența lui, de gloria literară a timpului său. Pentru a atribui preponderența europeană guvernării franceze, sînt luate deci în seamă cauzele externe. Această prepondernță a avut, în opinia noastră, fundamente mult mai adînci, motive mult mai serioase. Nu trebuie să se credă că Ludovic al XIV-lea și guvernarea sa și-au jucat rolul, pe care nimeni nu-l contestă, doar datorită victoriilor militare și sărbătorilor; nici măcar datorită capodoperelor geniului francez.

Mulți dintre dumneavoastră își pot reaminti, și de altfel toți ați auzit vorbindu-se despre efectul pe care l-a avut în Franța, acum douăzeci și nouă de ani, guvernarea consulară și despre starea în

care aceasta a găsit țara. În afară, invazia străină era iminentă, iar dezastrele din armata noastră erau nesfîrșite; în interior se produsese o disoluție aproape completă a puterii și a poporului; nu mai existau venituri, nu mai exista ordine publică; într-un cuvînt, o societate înfrîntă, umilită, dezorganizată - iată ce era Franța la venirea guvernării consulare. Cine nu își amintește oare de prodigioasa și fericita activitate a acestei guvernări, care, în scurt timp, a asigurat independența teritoriului, refacerea onoarei naționale, reorganizarea administrației, remanierea legislației și "renașterea" societății prin intermediul puterii?

Ei, bine, Domnilor, guvernarea lui Ludovic al XIV-lea a făcut pentru Franța, la începutul său, ceva analog. Deși există diferențe de timp, de proceduri și de forme între guvernarea consulară și cea a lui Ludovic al XIV-lea, cea din urmă a urmărit și a ajuns la aproape aceleași rezultate ca și cea dințîi.

Reamintiți-vă în ce stare se afla Franța după guvernarea lui Richelieu și în vremea minoratului lui Ludovic al XIV-lea: armatele spaniole erau mereu la granițe, ba uneori chiar în interiorul țării, existînd în mod continuu pericolul unei invazii, iar disensiunile interne erau împinse la maximum. Amintiți-vă, de asemenea, de războiul civil, de slăbiciunea și de contestarea guvernării, atât în interior, cât și în afară. Societatea se afla într-o stare mai puțin violentă decât era a noastră înainte de 18 Brumă, dar foarte apropiată de aceasta. Iată din ce stare a scos Ludovic al XIV-lea Franța. Primele sale izbînzi au fost consecința victoriei de la Marengo: ele au asigurat teritoriul și au refăcut onoarea națională. Voi lua în considerare principalele aspecte ale acestei guvernări, urmărind ce

războaie a purtat, ce relații externe a întreținut, cum a fost administrată, care îi era legislația. Veți putea astfel vedea, cred eu, că acea comparație invocată mai sus - căreia nu aş vrea să-i dau o importanță puerilă, căci nu fac prea mult caz de comparațiile istorice - are un fond real, care mă îndreptăște să o folosesc.

Vom vorbi mai întâi despre războaiele lui Ludovic al XIV-lea. Așa cum am mai spus, războaiele europene au fost, la origine, mari mișcări de popoare: împinse de nevoie, de fantezie sau de oricare altă cauză, populații întregi - uneori numeroase, alteori simple bande - se deplasau dintr-un teritoriu în altul. Aceasta e caracterul tuturor războaielor europene pînă după cruciade, adică pînă la sfîrșitul secolului al XIII-lea.

Atunci apare un nou tip de război, aproape la fel de diferit de războaiele moderne pe cît erau și cele anterioare: e vorba de războaie la distanță, purtate nu de popoare, ci de guvernări; acestea se aşază în fruntea armatelor lor pentru a căuta, în ținuturi îndepărtate, aventura cuceririi unor noi state. Guvernările își părăsesc propriul teritoriu, afundîndu-se, unele în Italia, altele în Germania, altele, în Africa, fără alt motiv în afara fanteziei lor personale. Aproape toate războaiele din secolul al XV-lea și, parțial, cele din secolul al XVI-lea au aceste trăsături. Ce interes - și nu vorbesc de un interes legitim, ci pur și simplu de un motiv oarecare - avea Franța atunci cînd Carol al VIII-lea a vrut să posede regatul napolitan? Era vorba, în mod evident, de un război care nu era dictat de nici o considerație politică: regele credea că are niște drepturi personale asupra respectivului regat și, într-un scop pur personal, pentru a-și satisface o dorință, el s-a dus să cucerească o țară străină, care nu avea

legături teritoriale cu Franța și care nu făcea decît să compromită, în exterior forța sa, iar în interior tihna de care ea avea nevoie. La fel stau lucrurile cu expediția lui Carol Quintul în Africa, iar ultimul război de acest tip este cel al lui Carol al XII-lea împotriva Rusiei. Războaiele lui Ludovic al XIV-lea nu au avut acest caracter: ele sunt purtate de o guvernare regulată, centralizată, care încerca să cucerească țările dimprejurul său pentru a-și extinde sau consolida teritoriul. E vorba, într-un cuvînt, de războaie politice. Ele pot fi drepte sau nedrepte; e posibil ca ele să fi costat scump Franța; o mie de motive pot fi invocate împotriva moralității sau a exceselor lor; dar e clar că ele au un caracter incomparabil mai rațional decît războaiele anterioare. Nu mai e vorba acum nici de fantezii, nici de aventuri. Aceste războaie sunt dictate de motive serioase: atingerea unei anumite limite naturale, anexarea unei populații care vorbește aceeași limbă, dobândirea unui punct de rezistență în fața agresiunii unei puteri vecine. E neîndoelnic faptul că ambicia personală e și ea amestecată. Examinați însă, unul după altul, războaiele purtate de către Ludovic al XIV-lea, mai ales cele din prima parte a domniei sale, și veți vedea că ele au motive cu adevărat politice, veți vedea că ele sunt inițiate pornind de la un interes francez, în interesul puterii sau al siguranței țării.

Rezultatele sunt concludente. Franța de azi e încă, în multe privințe, aşa cum au făcut-o războaiele lui Ludovic al XIV-lea. Provinciile cucerite de el - Franche-Comté, Flandre, Alsace - au rămas incorporate în Franța. Există, în genere, cuceriri raționale și altele iraționale: cele ale lui Ludovic al XIV-lea fac parte din prima categorie, căci acțiunile

sale nu au nicidcum acel caracter nemotivat, ele nu sunt nicidcum dominate de capriciul personale, astăzi de des întâlnite pînă atunci. Dimpotrivă, ele se disting de celelalte în măsura în care sunt dominate de o politică, dacă nu întotdeauna dreaptă și înțeleaptă, cel puținabilă.

Dacă trec de la războaiele lui Ludovic al XIV-lea la relațiile sale cu statele străine, la diplomația sa propriu-zisă, dau peste un rezultat analog. Am insistat deja, Domnilor, asupra nașterii diplomației în Europa la sfîrșitul secolului al XV-lea. Am încercat să arăt că relațiile, pînă atunci accidentale, rare și scurte, dintre guverne și state, deveniseră în această epocă mai regulate și mai largi, căpăând de asemenea un mare interes public. Într-un cuvînt, am arătat că la sfîrșitul secolului al XV-lea și în prima jumătate a secolului următor, diplomația ajunse să joace un rol imens în derularea evenimentelor. Si totuși, pînă în secolul al XVII-lea, ea nu a fost cu adevărat sistematică; ea nu a dat naștere, pînă în acel moment, la alianțe de durată, la mari combinații, mai ales la combinații durabile, conduse de principii ferme, avînd un scop constant sau acel spirit consecvent care reprezentă adevăratul caracter al guvernărilor stabile. În cursul revoluției religioase, relațiile externe dintre state se aflaseră aproape integral sub imperiul interesului religios: liga protestantă și liga catolică își împărtiseră Europa. Abia în secolul al XVII-lea, după pacea din Westphalia și sub influența guvernării lui Ludovic al XIV-lea, diplomația își schimbă caracterul. Pe de o parte, ea scapă de influența exclusivă a principiului religios: alianțele, combinațiile politice se fac de-acum pornind de la alte considerente. Pe de altă parte, diplomația devine mult mai sistematică, mai regulată, fiind

îndreptată întotdeauna către un anumit scop, urmînd, de asemenea, niște principii ferme. Nașterea sistemului de echilibru european se produce în această epocă. Guvernarea lui Ludovic al XIV-lea e cea în timpul căreia acest sistem, și toate considerațiile atașate lui, pun cu adevărat stăpînire pe politica europeană. Atunci cînd căutăm să vedem care a fost ideea generală, principiul dominant al lui Ludovic al XIV-lea în această privință, iată ceea ce cred că vom descoperi.

V-am vorbit deja de marea luptă angajată în Europa între monarhia pură a lui Ludovic al XIV-lea și libertatea civilă, religioasă, independența statelor, aflate sub comanda lui Wilhelm de Orania. Ați văzut că faptul central al Europei acestei epoci este împărțirea tuturor puterilor sub aceste două standarde. Acest fapt nu era însă perceptu atunci aşa cum îl exprim eu astăzi. El rămînea ascuns, fiind ignorat chiar de către cei care îl săvîrșeau. Reprimarea sistemului monarhiei pure și consacrarea libertății civile și religioase - acesta trebuia să fie, în fond, rezultatul rezistenței Olandei și a aliaților săi în fața lui Ludovic al XIV-lea; dar chestiunea opoziției dintre puterea absolută și libertate nu era aștăzi de deschis formulată. S-a afirmat adeseori că propagarea puterii absolute a fost principiul dominant al diplomației lui Ludovic al XIV-lea: nu cred că aşa stau lucrurile. Acest conștierent nu a jucat un rol în politica sa decît foarte tîrziu, atunci cînd regele îmbătrînise. Puterea Franței, preponderență sa în Europa, slăbirea puterilor rivale, într-un cuvînt interesul politic al statului, forța statului reprezentau scopul către care a tins în mod constant Ludovic al XIV-lea, indiferent dacă lupta împotriva Spaniei, a împăratului Germaniei sau a Angliei. El a acționat nu aștăzi în vederea propagării

totuși, atunci cînd încerci să fii conștient de acest fapt, realizezi, în opinia mea, că din punctul de vedere cel mai general, administrația constă într-un ansamblu de mijloace destinate să transmită, cît mai prompt, cît mai sigur cu putință, voința puterii centrale în toate părțile societății, și să facă să parvină puterii centrale, în aceleași condiții, resursele societății, adică oameni sau bani. Acesta e, dacă nu cumva mă înșel, adevăratul scop, caracterul dominant al administrației. Dacă așa stau lucrurile, rezultă că, mai ales în vremurile în care e necesară stabilirea unității și a ordinii societății, administrația este marele mijloc necesar apropierii, cimentării și unirii elementelor incoerente și dispersate. Acesta e, de fapt, și rezultatul operei administrative a lui Ludovic al XIV-lea. Pînă la el nimic nu fusese mai dificil, în Franța ca și în restul Europei, decît penetrarea acțiunii puterii centrale în toate părțile societății și recepționarea, în sînul puterii centrale, a mijloacelor de forță ale societății. Ludovic al XIV-lea a trudit și, pînă la un anumit punct, și reușit să ajungă la asemenea rezultate mult mai bine decît o făcuseră toate guvernările precedente. Nu pot intra în detalii. Însă dacă veți cerceta serviciile publice de tot felul - impozitele, drumurile, industria, administrația militară, tot ceea ce ținea de o ramură a administrației - veți descoperi că nu există nici unul a cărui origine, dezvoltare sau ameliorare să nu fi fost datorată domniei lui Ludovic al XIV-lea. Marii oameni ai timpului său, un Colbert sau un Louvois, și-au pus la lucru geniul și au trudit tocmai ca administratori. De altfel, tot așa și-a căpătat guvernarea sa și generalitatea, aplombul ori consistența ce lipseau tuturor guvernarilor europene din vecinătatea sa.

Din punct de vedere legislativ,

această domnie vă va oferi aceeași concluzie. Revin la comparația amintită la începutul expunerii mele, pentru a mă referi la activitatea legislativă a guvernării consulare, la prodigiosul său travaliu de revizuire, de refacere a legilor. Un travaliu de același fel a avut loc și sub Ludovic al XIV-lea. Marile ordonanțe pe care le-a promulgat el, cea criminală, cele de procedură, cele referitoare la comerț, la marină, la ape și păduri, sînt adevărate coduri, alcătuite la fel ca și codurile noastre de azi, discutate de Consiliul de stat, dintre care unele sub președinția lui Lamoignon. Există oameni a căror glorie constă în participarea la acest travaliu și la această dezbatere, așa cum e cazul domnului Pussort. Dacă am cerceta-o în ea însăși, am avea foarte multe de spus despre legislația lui Ludovic al XIV-lea; ea e, desigur, plină de vicii, care ies la iveală abia astăzi și pe care nimeni nu le poate contesta. Această legislație nu a fost concepută în interesul adevăratei dreptăți și al libertății, ci în interesul ordinii publice, pentru a da legilor mai multă regularitate și permanență. Chiar și acest fapt era un mare progres; iată de ce e în afară de orice îndoială că ordonanțele lui Ludovic al XIV-lea, cu mult superioare epocii anterioare lui, au contribuit la avansul societății franceze pe drumul civilizației!

Indiferent de punctul de vedere din care analizăm această guvernare, descoperim imediat izvoarele forței și ale influenței sale. Avem de-a face, la drept vorbind, cu prima guvernare care s-a înfătișat privirilor Europei ca o putere sigură de realitatea sa, care nu a trebuit să își dispute propria existență cu niște inamici din interior, o guvernare sigură în privința teritoriului și a populației sale, preocupată deci doar de guvernare. Toate guvernările europene fuseseră aruncate, pînă în

puterii absolute, cît dintr-o dorință de putere și de mărire a Franței și a guvernării sale. Dintre multe probe, iată una care-i aparține chiar lui Ludovic al XIV-lea. În *Memoriile* sale, la anul 1666, dacă îmi amintesc bine, găsim o notă redactată aproximativ în acești termeni: "Am avut în această dimineață o conversație cu dl. Sidney, un gentleman englez cu care am discutat despre posibilitatea refacerii partidei republicane din Anglia. Domnul Sidney a cerut pentru această afacere 400.000 de lire. I-am spus că nu-i pot da decît 200.000. El mi-a promis că va cheme din Elveția un alt gentleman englez, pe nume Ludlow, pentru a discuta împreună această chestiune."

Într-adesea, în *Memoriile* lui Ludlow se află, către aceeași dată, un paragraf cu următorul conținut: "Am primit de la guvernul francez invitația de a merge la Paris, pentru a discuta despre treburile țării mele; mă tem însă de acest guvern." Iar Ludlow a rămas, pînă la urmă, în Elveția.

Vedeți deci că, în această epocă, scopul lui Ludovic al XIV-lea era slăbirea puterii regale în Anglia. El așța disensiunile interne de acolo, încercînd să refacă partida republicană, pentru a-l împiedica pe Carol al II-lea să devină prea puternic în propria țară. În timpul cît Barillon a fost ambasador la Londra, Ludovic a încercat de nenumărate ori același lucru. Ori de câte ori autoritatea lui Carol al II-lea părea a fi puternică, ori de câte ori partida națională părea a fi distrusă, ambasadorul francez încerca să influențeze evenimentele în acest sens, dînd bani șefilor opoziției, altfel spus, luptînd împotriva puterii absolute, din moment ce această luptă reprezenta un mijloc de a slabî o putere rivală Franței. Veți fi frapați de acest fapt, de fiecare dată cînd veți privi

cu atenție relațiile externe ale lui Ludovic al XIV-lea.

Veți fi, de asemenea, frapați de capacitatea, de abilitatea diplomației franceze din această epocă. Numele domnilor Torcy, d'Avaux, Bonrepos sunt cunoscute de toți oamenii instruiți. Atunci cînd compari depeșele, memoriile, arta, conduită acestor consilieri ai lui Ludovic al XIV-lea cu cele ale negociatorilor spanioli, portughezi, germani, constați cu uimire superioritatea ministrilor francezi; seriozitatea lor, aplicația și libertatea minții lor te frapează. Acești curțizani ai unui rege absolut judecau mult mai corect decît majoritatea englezilor din aceeași epocă evenimentele externe, partidele, nevoile libertății și revoluțiile populare. În secolul al XVII-lea nu există diplomație europeană, în afara celei olandeze, care să o egaleze pe cea franceză. Miniștrii lui Johann de Witt și Wilhelm de Oranía, ai acestor ilustre căpetenii ale partidei libertății civile și religioase, sunt singurii care par în stare să îi înfrunte pe servitorii marelui rege al Franței.

Iată, Domnilor că indiferent dacă luăm în considerație războaiele lui Ludovic al XIV-lea sau relațiile sale diplomatice, ajungem la aceleași concluzii. Se înțelege atunci de ce o guvernare care purta în acest fel războaiele și negocierile trebuia să capete o consistență deosebită în Europa, apărînd nu doar ca o putere redutabilă, ci și ca unaabilă și impunătoare.

Să vedem acum ce se petreceau în interiorul Franței, cum era ea administrată de către Ludovic al XIV-lea și care fi era legislația. Vom descoperi aici noi argumente ale forței și strălucirii sale.

E dificil să se determine cu precizie ce anume trebuie înțeles prin administrarea guvernării unui stat. Si

această epocă, în războaie ce le distrugneau orice securitate și orice răgaz, sau care erau atât de asediate de fracțiuni și de dușmani din interior încît ele nu făceau altceva decât să lupte fără încetare pentru propria supraviețuire. Guvernarea lui Ludovic al XIV-lea a părut să fie prima preocupată doar de afacerile sale, o putere definitivă și, în același timp, progresivă, una care nu se temea să inoveze câtă vreme conta pe viitor. Într-adevăr, puține au fost guvernările atât de inovatoare precum cea a lui Ludovic al XIV-lea. Comparați-o pe aceasta cu una de același tip, de pildă cu monarhia pură spaniolă a lui Filip al II-lea: cea de-a doua era într-o mai mare măsură absolută, și totuși ea a fost mai puțin regulată și a avut parte de mult mai puțină liniște decât cea a lui Ludovic. Cum a ajuns, de altfel, Filip al II-lea la stabilirea unei puteri absolute în Spania? Pur și simplu zădănicind orice activitate din țară, refuzând orice ameliorare, făcînd Spania complet imobilă. Dimpotrivă, guvernarea lui Ludovic al XIV-lea s-a dovedit și fi activă în toate genurile de inovații, arătîndu-se favorabilă progresului literelor, artelor, bogăției, într-un cuvînt, civilizației. Iată care sunt adevăratale cauze ale preponderenței sale în Europa! Franța era deci, în secolul al XVII-lea, cea dintîi în Europa, atât între suverani cât și între popoare, datorită guvernării.

Ne vom întreba acum, căci e imposibil să evităm această chestiune, cum anume o putere atât de eclatantă, atât de stabilă, dacă e să dăm crezare celor spuse mai devreme, cum anume o asemenea putere a putut decădea atât de repede, cum anume, după ce a jucat un asemenea rol în Europa, a devenit ea, în secolul următor, atât de lipsită de consistență, atât de slabă, atât de puțin chibzuită. Faptul acesta e incontestabil.

În secolul al XVII-lea, guvernarea franceză se află în fruntea civilizației europene. În secolul al XVIII-lea, ea dispare. De-acum, societatea franceză, care e separată de guvernarea sa și care e, deseori, pornită împotriva acesteia, e cea care precede și ghidează lumea europeană în progresele sale.

Regăsim aici, de fapt, viciul incorigibil și efectul infailabil al puterii absolute. Nu voi intra în nici un detaliu referitor la greșelile guvernării lui Ludovic al XIV-lea; nu voi vorbi nici despre războiul pentru succesiunea spaniolă, nici despre revocarea edictului din Nantes, nici despre cheltuielile excesive, nici despre multe alte măsuri fatale care i-au compromis șansa. Voi accepta meritele acestei guvernări, pe care le-am expus mai devreme. Voi conveni că nu a existat poate niciodată o putere absolută mai devotată secolului și poporului său, una care să fi adus mai mult profit civilizației țării sale și Europei în genere. Ei, bine, Domnilor, tocmai pentru că această guvernare nu avea alt principiu în afara puterii absolute, tocmai pentru că ea nu avea decât acest temei și decăzut atât de rapid și într-un mod atât de justificat. Ceea ce lipsea, în mod esențial, Franței lui Ludovic al XIV-lea erau tocmai instituțiile și fortele politice care să subziste prin ele însese, capabile deci de o acțiune spontană și de rezistență. Vechile instituții franceze, atât cât merită ele acest nume, nu mai existau: Ludovic al XIV-lea a încheiat de fapt distrugerea lor. El nu a avut înțelepciunea de a căuta să așeze în locul lor unele noi, căci acestea l-ar fi împiedicat, iar el nu voia să fie împiedicat de nimic în acțiunile sale. Voința și acțiunea puterii centrale sunt singurele lucruri ce strălucesc în epoca sa. Guvernarea lui Ludovic al XIV-lea este un lucru mare, strălucitor și

puternic, dar lipsit de rădăcini. Instituțiile libere sănt o dovedă nu doar a înțelepciunii guvernărilor, ci și a durabilității lor. Nu există sistem care să poată rezista în timp altfel decât prin intermediul unor instituții. Acolo unde puterea absolută a rezistat timpului, înseamnă că ea s-a sprijinit pe instituții veritabile, adică fie pe divizarea societății în caste riguros separate, fie pe un sistem de instituții religioase. Sub Ludovic al XIV-lea, instituțiile au lipsit atât puterii, cât și libertății. În această epocă, nici Franța nu avea vreo garanție în fața acțiunii ilegitime a guvernării, nici guvernarea nu avea vreuna în fața acțiunii inevitabile a timpului. În consecință, guvernarea a asistat la propria sa decadere. Nu doar Ludovic al XIV-lea a îmbătrînit, dovedindu-se slab la sfîrșitul domniei; la drept vorbind, întreaga putere absolută a îmbătrînit. Monarhia pură era, în 1712, tot atât de nimică ca și monarhul; iar răul era cu atât mai mare cu cât Ludovic al XIV-lea abolise nu doar instituțiile, ci și moravurile politice. Nu există moravuri politice în lipsa independenței. Doar cel ce se simte puternic prin el însuși este întotdeauna capabil să slujească puterea sau s-o combată. Firile energice dispar odată cu pierderea independenței, în vreme ce mândria sufletului se naște atunci când drepturile sănt garantate.

La drept vorbind, aceasta e starea în care Ludovic al XIV-lea a lăsat Franța și puterea franceză: o societate în care sporeau bogăția, forța și activitatea intelectuală de orice fel; alături de această societate aflată în progres, Franța avea o guvernare imobilă, lipsită de orice mijloc de înnoire, de adaptare la evoluția poporului său, o guvernare destinată, după o jumătate de secol de strălucire, imobilitate și slăbiciunii, căzută deja, chiar în timpul întemeietorului său, într-o

decadență ce semăna foarte mult cu o destrămare. Situația în care se afla Franța la sfîrșitul secolului al XVII-lea a dat epocii următoare o direcție și un caracter cu totul diferite de cele anterioare.

Nu cred că mai e nevoie să spun că elanul spiritului omenesc, cercetarea liberă reprezentă trăsătura dominantă, faptul esențial al secolului al XVIII-lea. Ați auzit deja vorbindu-se despre toate acestea de la tribuna la care mă aflu acum eu; un filosof orator și un filosof plin de eloanță v-au caracterizat deja această epocă. În ceea ce mă privește, nu pot avea pretenția ca, în puținul timp de care mai dispun, să urmăresc toate etapele marii revoluții morale desfășurate la începutul secolului al XVIII-lea. Nu vreau totuși să vă părăsesc înainte de a vă atrage atenția asupra unora din trăsăturile ei mai puțin luate în seamă.

Prima trăsătură care mă frapează și pe care, de altfel, am indicat-o deja, este dispariția aproape completă a guvernării în secolul al XVIII-lea și apariția spiritului uman ca actor principal și oarecum unic. Exceptând relațiile externe din timpul ministeriatului ducelui de Choiseul, sau cîteva concesii importante făcute în fața tendinței generale a spiritelor, de pildă, în timpul războiului american, exceptând deci cîteva asemenea evenimente, guvernarea franceză din această perioadă a fost mai inactivă, mai apatică, mai inertă decît toate cele care au existat. În locul guvernării active și ambițioase a lui Ludovic al XIV-lea, guvernare aflată pre-  
tutindeni și amestecată în toate afacerile, în secolul al XVIII-lea avem de-a face cu o putere care nu lucrează decît pentru a dispărea, pentru a rămîne la distanță, într-afît se simte ea de slabă și de compromisă. Activitatea, ambiția au trecut pe umerii poporului francez. Tara e cea care,

prin intermediul opiniei sale, a evoluției sale intelectuale, se amestecă în toate, intervine oriunde și posedă autoritatea morală, adică adevărata autoritate.

O a doua trăsătură care mă frapează în starea de spirit a secolului al XVIII-lea este universalitatea cercetării libere. Până acum, și mai ales în secolul al XVI-lea, cercetarea liberă se exercitase într-un cîmp limitat, special; ea evusese drept obiect cînd chestiunile religioase, cînd chestiunile religioase și politice împreună; însă pretențiile sale nu erau universale. În secolul al XVIII-lea, dimpotrivă, caracterul specific al cercetării libere este universalitatea; religia, politica, filosofia pură, omul și societatea, natura morală și materială, totul devine subiect de cercetare, prilej de îndoială, ori obiect al unei dezvoltări sistematice. Vechile științe sîn' bulversate, cele noi se înalță. E vorba de o mișcare în toate direcțiile, chiar dacă ea emană dintr-un singur și unic impuls.

Această mișcare are și un alt caracter, care o face probabil unică în istoria lumii: și anume, ea este pur speculativă. Până acum, în toate marile revoluții umane, acțiunea s-a amestecat întotdeauna cu speculația. Așa, de pildă, în secolul al XVI-lea, revoluția religioasă începuse cu idei și discursuri pur intelectuale, devenind apoi imediat un eveniment, o acțiune. Căpetenile partidelor intelectuale deveniseră foarte rapid șefii partidelor politice; realitățile vieții se amestecaseră cu travaliul inteligenței. Așa s-a întîmplat și în secolul al XVII-lea, în revoluția engleză. În Franța, în secolul al XVIII-lea, spiritul uman e pus la încercare în toate lucrurile, în toate ideile ce se ratașau intereselor reale ale vieții și care urmau să aibă o influență imediată și puternică asupra

faptelor. Cu toate acestea, actorii acestor mari dispute rămîn străini de orice fel de activitate practică, ei mulțumindu-se să speculeze, să observe, să judece și să vorbească, fără a interveni vreodată în cursul evenimentelor. În nici o altă epocă guvernarea faptelor, a realităților exterioare nu a fost atât de complet separată de guvernarea spiritelor. Separarea ordinii spirituale și a celei temporale nu a existat decît în Europa secolului al XVIII-lea. Pentru prima dată, ordinea spirituală s-a dezvoltat separat de cea temporală: avem de-a face cu un fapt extrem de important, cu o enormă influență asupra evenimentelor. Ideile timpului au căpătat un caracter special, căci ele și-au asumat astă ambiția, cît și lipsa de experiență. Niciodată filosofia nu a aspirat mai mult decît acum să domine lumea și niciodată nu a fost ea mai străină de această lume. Într-o zi trebuia însă să se ajungă la fapte; era deci absolut necesar ca mișcarea intelectuală să treacă în evenimentele exterioare; și cum ele fuseseră complet separate, întîlnirea lor a fost mai dificilă ca altădată, iar ciocnirea lor mai violentă.

Cum să te mai miri atunci, constănd o altă trăsătură a spiritului uman din această epocă, și anume prodigioasa să îndrăzneală? Până acum, activitatea sa cea mai importantă era limitată de anumite bariere, căci omul trăise în mijlocul faptelor, iar unele din acestea îi inspiraseră considerația și îi reprimaseră pînă la un punct ambiția. În secolul al XVIII-lea, cu greu s-ar putea spune care erau acele fapte exterioare care să-i impună omului respect, care să-și exercite dominația asupra sa: căci omul ura întreaga stare socială sau o disprețuia. De aici, el a tras concluzia că era chemat să reformeze toate lucrurile. În acest fel, omul a ajuns să se considere un fel de

creator: instituțiile, opiniile, moravurile, societatea, omul însuși, totul părea că trebuie refăcut, iar rațiunea umană și-a luat această misiune. Oare a mai existat vreodată o asemenea îndrăzneală?

Iată care este, Domnilor, puterea aflată, în secolul al XVIII-lea, în fața rămășițelor guvernării lui Ludovic al XIV-lea. Era deci imposibil ca aceste două forțe inegale să nu se ciocnească. Trăsătura dominantă a revoluției engleze, și anume înfruntarea dintre libera cercetare și monarchia pură, trebuia deci să izbucnească și în Franța. Existau, fără îndoială, mari diferențe între Anglia și Franța, iar acestea trebuiau să se reproducă și în rezultate; însă, în fond, situația generală era asemănătoare, iar evenimentul decisiv are același sens.

Nu am pretenția de a expune aici infinitele consecințe ale acestei identități. Am ajuns la finalul expunerilor mele, așa că trebuie să mă opresc. Vreau doar ca, înainte de a vă părăsi, să vă atrag atenția asupra celui mai grav și mai instructiv aspect al acestui mare spectacol. Am în vedere pericolul, răutatea, viciul insurmontabil al puterii absolute, oricare ar fi ea, orice nume ar purta și oricare ar fi scopul în care este exercitată. Guvernarea lui Ludovic al XIV-lea a pierit, așa cum ați putut vedea, doar din această pricină. Ei, bine, Domnilor, puterea care i-a urmat, adică spiritul uman, adevăratul suveran al secolului al XVIII-lea, a avut parte de aceeași soartă. La rîndul său, el a avut o putere aproape absolută și o încredere nelimitată în sine. Elanul său a fost plin de frumusețe, foarte bun, foarte util; iar dacă ar trebui să îmi rezum gîndurile, să exprim o opinie definitivă, aş îndrăzni să spun că secolul al XVIII-lea mi se pare a fi unul din cele mai mari ale istoriei, cel care a făcut probabil cele mai mari servicii

umanității, cel care a făcut-o să progreseze cel mai mult și care i-a adus progresele cele mai generale. Dacă ar trebui să pronunț sentința în procesul său, atunci i-aș da cîștig de cauză. Nu e mai puțin adevărat că în această epocă, spiritul uman, aflat în posesia puterii absolute, a fost corrupt de ea și s-a rătăcit; disprețuind și urînd, fără motiv, tot ceea ce ținea de tradiție - de pildă, vechile idei - spiritul uman a ajuns la eroare și la tiranie. Eroarea și tirania prezente în triumful rațiunii umane de la sfîrșitul secolului al XVIII-lea nu trebuie disimulate; dimpotrivă, e necesar ca ele să fie scoase la iveală, căci eroarea și tirania au fost rezultatul rătăcirii spiritului uman, al unei rătăciri datorate întinderii puterii acestui spirit. Datoria și, din cîte cred eu, meritul epocii noastre va consta tocmai în recunoașterea faptului că orice putere, fie ea intelectuală ori temporală, indiferent dacă ea aparține guvernelor ori popoarelor, filosofilor sau ministrilor, indiferent de motivul pentru care ea se exercită, orice putere poartă într-însa un viciu natural, un principiu de disoluție și de abuz care impune limitarea sa. Doar libertatea generală a tuturor drepturilor, a tuturor intereselor, a tuturor opinioilor, doar libera manifestare a tuturor acestor forțe, doar coexistența lor legală poate restrînge fiecare forță, fiecare putere în limitele sale legitime, doar așa poate ea să o împiedice pe fiecare dintre acestea să impieze asupra celoralte, doar așa e posibil ca libera cercetare să subziste realmente și în profitul tuturor. Iată, Domnilor, care e pentru noi marele rezultat, marea lecție a luptei angajate, la sfîrșitul secolului al XVIII-lea, între puterea absolută temporală și puterea absolută spirituală.

Am ajuns la sfîrșitul expunerii pe

care îmi propusesem să o fac. Vă amintiți că obiectul cursului meu a fost prezentarea tabloului general al dezvoltării civilizației europene, de la căderea Imperiului roman pînă în zilele noastre. Am parcurs foarte repede acest traseu, fără a putea să vă spun tot ceea ce era important și fără a putea să aduc probe pentru tot ceea ce am afirmat. Am fost obligat la multe omisiuni și v-am cerut adeseori să mă credeți pe cuvînt. Sper, cu toate acestea, că mi-am atins scopul, și anume acela de a marca marile crize ale dezvoltării societății moderne. Îngăduiți-mi, vă rog, încă un cuvînt. Am încercat, atunci cînd mi-am început cursul, să definesc civilizația, să descriu realitatea ce poartă acest nume. Civilizația mi s-a părut a consta în două fapte principale: dezvoltarea societății umane și, respectiv, dezvoltarea omului însuși; de o parte se află deci dezvoltarea politică și socială, de celalătă dezvoltarea interioară,

morală. Anul acesta m-am mulțumit cu istoria societății. Nu am înfățișat civilizația decît din punctul de vedere social; nu am spus nimic despre dezvoltarea omului. Nu am încercat să expun nici istoria opiniilor, nici dezvoltarea intelectuală a umanității. Am în vedere ca, la anul, atunci cînd ne vom aduna din nou aici, să mă refer în mod special la Franța, să studiez civilizația franceză în detaliu, urmărind diversele ei faze. Voi încerca să vă fac cunoscută nu doar istoria societății franceze, ci și pe cea a omului, asistînd împreună cu dumneavoastră la progresul instituțiilor, al opiniilor, al travaliului intelectual, pentru a ajunge astfel să înțelegem - în ansamblu și în mod complet - dezvoltarea glorioasei noastre patrii. Ea are, în trecut ca și în viitor, dreptul la întreaga noastră afecțiune.

Traducere de Cristian Preda

Alexis de Tocqueville

## *Impresii despre Anglia \**

Mă aflu de o lună în această țară, încercînd să mă amestec, pe cît posibil, în mijlocul tuturor claselor și să dă ascultare oamenilor din toate taberele. Iată care sunt impresiile mele cele mai clare și mai precise.

Am venit în Anglia cu convințarea că această țară e pe punctul să fie aruncată în nenorocirile unei mari revoluții. Opinia mea e, acum, alta. Dacă numim revoluție orice schimbare capitală a legilor, orice transformare socială, orice substituire a unui principiu regulator altuia, Anglia este, cu siguranță, în stare de revoluție, întrucăt principiul aristocratic,

care era principiul vital al constituției sale, își pierde pe zi ce trece forță, și e foarte probabil ca, în câțiva timp, el să fie înlocuit cu principiul democratic. Dacă se înțelege însă prin revoluție o schimbare violentă și bruscă, Anglia nu mi se pare a fi coaptă pentru un asemenea eveniment; am chiar motive să cred că ea nu se va coace niciodată. Sunt nevoie, desigur, să mă explic.

În Anglia, un nume ilustru e un mare avantaj: el dă celui ce-l poartă un orgoliu aparte. În general însă, se poate spune că aristocrația e întemeiată aici pe bogăție, adică pe un lucru ce poate fi

\* Alexis de Tocqueville, *Voyage en Angleterre de 1833*, quatrième partie, "Dernières impressions sur l'Angleterre", text reproduc după ediția *Oeuvres*, vol. VIII, Michel-Lévy Frères, 1866, ediție datorată lui Gustave de Beaumont. Textul tradus aici este finalul "notelor, ideilor și observațiilor culese în Anglia în timpul sejurului de cinci săptămâni", petrecut de Tocqueville în august-septembrie 1833, deci după publicarea lucrării scrise împreună cu Beaumont despre *Sistemul penitenciar în Statele Unite și înainte de redactarea celebrei De la démocratie en Amérique*. Primele trei părți ale acestor note de călătorie cuprind cîteva reacții provocate de ședințele Camerei Lorzilor, de două adunări electorale, de un voiaj la Oxford și de o ședință a unui tribunal de pace etc. Tocqueville consemnează apoi cîteva conversații avute în Portsmouth, Bulwer, Longford-Castle; a treia parte a manuscrisului e un "carnet alfabetic", ce cuprinde opt termeni (aristocrație, centralizare, copiii legitimi, anchete parlamentare, poliție, procedură criminală, religie și uniformitate), autorul lucrînd adesea în acest mod atunci cînd își pregătea texte. Concluziile sale despre Anglia din partea a patra (concluzii date 7 septembrie 1833) sunt interesante din cel puțin două puncte de vedere: în privința posibilității unei Revoluții engleze, Tocqueville ajunge la o concluzie cu totul diferită de cea a cuplului Marx-Engels, care vizitează Anglia cam în aceeași epocă, pentru a descoperi aici focalul viitoarei răsturnări proletare a lumii; pe de altă parte, ideea de a evalua aceste şanse înainte de a scrie despre "revoluția reușită" din America e semnificativă pentru interesul pe care Tocqueville îl acordă relațiilor dintre marile culturi democratice ale epocii (nota trad.).

cucerit, și nu pe naștere, care nu e un obiect de cucerire. De aici rezultă că în Anglia se vede cu ușurință unde începe aristocrația, dar e imposibil să spui unde se termină ea. Ea ar putea fi comparată cu Rinul, al cărui izvor îl descoperi în vîrful unui munte, dar care se împarte în mii de pîrouri și dispără, ca să zicem aşa, înainte de a ajunge la Ocean. Diferența dintre Anglia și Franța, în această privință, reiese din analiza unui singur cuvînt. "Gentleman" și "gentilhomme" au, evident, aceeași rădăcină: însă "gentleman" desemnează, în Anglia, orice om bine crescut, indiferent de naștere, în vreme ce în Franța un "gentilhomme" este cel nobil din naștere. Semnificația acestor două cuvinte, ce au o origine comună, a devenit atât de diferită ca urmare a idealului social diferit al celor două țări, încât azi ele sînt absolut intraducibile fără a folosi o perifrază. Această observație gramaticală spune mai multe decât orice rationament.

Aristocrația engleză nu poate trezi niciodată acea ură violentă care însufletea, în Franța, clasele mijlocii și poporul împotriva nobilimii, o castă exclusivă care acapara toate privilegiile și, în același timp, rănea toate susceptibilitățile, nelăsînd nimănui speranța de a intra în rîndurile sale. Aristocrația engleză se amestecă în toate, ea e accesibilă oricui, iar cel care ar vrea să o proscrie sau să o atace ca pe un corp încis ar reuși cu greu s-o definească. În Anglia, puterea aristocrației, care nu reprezintă decât dominația claselor bogate, își pierde, cu fiecare zi, întinderea. Mai multe cauze concură la producerea acestui efect.

Prima rezultă din mișcarea generală imprimată azi spiritului omenesc în întreaga lume. Secolul nostru e

eminamente democratic. Democrația seamănă cu o mare în timpul fluxului: ea nu dă înapoi decât pentru a reveni cu și mai multă forță, iar după un anumit timp îți dai seama că, în urma acestor fluctuații, ea nu a înțeles să câștige teren. Viitorul apropiat al societății europene e, neîndoelnic, în întregime democratic. În Anglia, poporul începe deci să își dea seama că ar putea să fie amestecat și el în guvernare. Clasa situată imediat deasupra sa, și care nu e atât de bogată încât să ia o parte notabilă la afaceri, resimte dorințe vagi de creștere și putere, devenind pe zi ce trece tot mai numerosă și mai neliniștită. De altfel, dificultățile și mizeria din Anglia de azi dau naștere unor idei și excită niște pasiuni care ar fi continuat poate să rămână adormite, dacă statul ar fi fost unul prosper. Mersul irezistibil al lucrurilor conduce deci la dezvoltarea graduală a principiului democratic. Astfel, fiecare zi aduce un nou atac la adresa unui privilegiu al aristocrației: un război lent și de detaliu o macină, iar el îi va aduce, în mod infailibil, distrugerea. Cauza care sporește, de altfel, pe zi ce trece, forța democrației în Anglia e tot cea căreia trebuie să-i atrăiem și lunga dominație a aristocrației, din timpurile de dinainte: căci nu există nici adevăr, nici bunătate absolută în cele omenești.

Atunci cînd un corp nu e alcătuit decât dintr-un anumit număr de membri, riguros desemnați și avînd dreptul exclusiv la anumite privilegii, aşa cum e corpul nobilimii franceze, el își atrage dușmanii teribile; dar atunci cînd e atacat, el se apără ca un singur om, toți membrii săi avînd un interes cert și bine definit în protecția întregului. Iată de ce, în vremea Revoluției franceze, nobili au apucat cu toții același drum. Dacă efortul lor ar fi

fost tot atât de bine condus pe cît era de energetic, atunci rezistența nobiliară ar fi avut sorti de izbîndă.

În schimb, în Anglia, din cauza ignorării limitelor aristocrației, mulți din membrii săi împărtășesc, pînă într-un punct, ideile democratice sau consideră că interesul lor rezidă în extinderea puterilor populare. Așa se explică faptul că, în multe chestiuni, Camera Lorzilor are o opinie diferită de cea a restului aristocrației, care se raliază poporului. De o parte, atac continuu; de cealaltă, rezistență divizată și adeseori slabă. Aristocrația engleză va cădea deci mai încet și mai greu decît cea franceză, dar căderea ei e, în opinia mea, inevitabilă.

Acestea sunt cauzele generale care mă fac să cred că Anglia nu e amenințată, aşa cum se consideră în Franța, de o schimbare violentă și rapidă a stării sale politice și sociale. Simptomele pe care le-am remarcat eu și care, indiferent de cauza pe care le-o atribuim, mi se par a anunța că revoluția așteptată e încă departe de noi, sunt următoarele.

Atunci cînd un popor care e exclus, secole de-a rîndul, de la orice mișcare politică și care a ignorat tot ceea ce are legătură cu guvernarea societății, capătă dintr-o dată toate acestea, e imposibil să prevezi care va fi mersul ideilor sale. O idee oarecare, de-abia schițată într-o minte înfierbîntată, poate deveni, pentru un asemenea popor, în cursul unui singur an, unul din crezurile sale politice. Nimic nu ar putea fi deci mai periculos decît o judecată a stării de mîine a spiritelor, pornind de la ceea ce sunt ele astăzi. Această observație nu se aplică însă Angliei. Aici, libertatea presei există de mai bine de un secol, astfel încît toate chestiunile legate de guvernarea societății au fost, dacă nu tratate în detaliu, cel puțin

formulate. Nu există, de fapt, nici o teorie distructivă a ordinii actuale care să nu fi avut un ecou printre aceste minți îndrăznețe care, la fel ca și pionierii Americii, avansează în spații deserte, precedînd adesea cu mult masa poporului care îi urmează. În consecință, dacă o idee oarecare nu a pătruns încă între convingerile poporului englez, se poate considera că îi va mai trebui ceva timp pînă s-o facă. Or, din cîte îmi dau seama, mai ales că observațiile mele s-au concentrat asupra acestui punct, opinia publică este în Anglia departe de a punctul în care ar fi trebuit să fie pentru a putea amenință, cu o răsturnare subită și totală, ordinea actuală.

Unul din simptomele alarmante ce pot fi remarcate în actuala Anglie este răspîndirea unui spirit inovator, prezent în toate clasele, și care anunță, mai mult decît oricare altul, slăbirea principiului aristocratic. Ceea ce distingea altădată poporul englez de toate celelalte era mulțumirea sa perfectă de sine: în acele timpuri, totul i se părea a fi bun, atât în legile, cât și în moravrurile sale. El se amețea singur cu gloria pe care și-o atribuia, și ajunse să divinizeze pînă și prejudecătile și lipsurile sale. Această predispozitie orgolioasă a fost sporită de scriitorii francezi din secolul al XVIII-lea, care i-au crezut pe englezi pe cuvînt și au împins lauda lor chiar mai departe decît ei.

Azi, totul e altfel. În Anglia zilelor noastre, din toate părțile se simte nemulțumirea față de prezent și ura față de trecut. Mintea omenească a căzut într-un exces contrar. Ea nu mai caută decît ceea ce e rău și se gîndește mai curînd la corectarea relelor decît la conservarea celor bune. Englezii au apucat deci o cale periculoasă, dar ei se ocupă de detaliu,

neconcepind încă nici una din marile idei generale care anunță apropierea unei răsturnări totale a ordinii existente.

Privilegiile aristocrației sunt atacate la fiecare pas, ea pierde - după cum poate observa oricine - din forță pe care o avea, dar împotrivarea față de ea e doar indirectă. Opinia publică e departe de a contesta utilitatea unei aristocrații, în general. Dimpotrivă, cred că în starea în care se află ea acum, majoritatea e chiar în favoarea unor principii aristocratice, împinse mai mult sau mai puțin de departe, în funcție de dispozițiile spirituale ale fiecărui.

Am explicitat deja ce a dat forță aristocrației engleze. Această forță, deși zdruncinată, e încă foarte mare. Am fost frapat, în timpul sejurului meu englez, de măsura în care a pătruns în obiceiuri principiul aristocratic. În această privință, am făcut cîteva observații ce mi se pare a fi decisive.

Dacă vorbiți cu un om din popor, veți descoperi că el e dominat de un sentiment nelimitat de nemulțumire. El vi se va plinge de cutare sau cutare lord, ori de evoluția Camerei lorzilor, însă nu va părea să-și imagineze că s-ar putea lipsi de lorzi. Furia sa va fi îndreptată împotriva unui individ anume, dar nu veți vedea la el decît arareori acea ură violentă și plină de invidie care însuflețește, în Franță, clasele inferioare împotriva a tot ceea ce se află deasupra lor. Aceste sentimente se nasc, e drept, și în sufletul unui englez, dar ele nu sunt încă dezvoltate. Si poate că ele nu se vor dezvolta nici de aici încolo, dacă aristocrația va evita să intre în coliziune cu poporul.

Vorbiți-i acestui om despre guvernare: el își dă seama că trebuie să ia parte la guvernare, dar ideea de a atribui guvernarea poporului nu-i va trece prin

minte. La fel se întâmplă dacă aveți de-a face cu un englez din clasele mijlocii: veți descoperi că el îi urăște pe aristocrați, dar nu urăște aristocrația. Dimpotrivă, englezul e dominat de prejudecățile acestei clase. El disprețuiește în mod profund poporul; îi plac fastul, marile domenii și caleștile, trăind cu speranța că le avea și el într-o zi, folosindu-se chiar de strajele democratice pe care le îmbracă; în aşteptarea acestui moment, el îi ordonă unicului servitor din casă să se îmbrace în livrea, îi zice lacheu (*footman*) și vorbește tot timpul de relațiile sale cu cutare duce, ori de legăturile foarte îndepărtate de familie ce-l apropie de un alt nobil.

În mod evident, întreaga societate engleză e încă una aristocratică: ea are niște obișnuințe pe care doar o revoluție violentă sau acțiunea lentă și continuă a unor noi legi le pot distruge. Luxul și orgoliul au devenit aici adevărate nevoi ale vieții. Mulți englezi preferă încă șansa de a și le procura în întregime pentru ei însiși aceleia de a instaura o egalitate universală în privința lor, pentru că astfel vor fi scutite de orice degradare.

Iată care sunt observațiile care m-au convins de toate acestea. Se știe că Anglia e administrată de mai mulți judecători de pace numiți, în fiecare comitat, de către rege. Acești magistrați provin cu toții din clasa proprietarilor, sapt care ne șochează obișnuințele democratice din două motive: mai înfi, datorită atribuirii exclusive a afacerilor provinciale marilor proprietari; iar în al doilea rînd, pentru că acești magistrați sunt numiți de către rege. De fapt, această ordine a lucurilor ne șochează pentru că ea e contrară nu doar obișnuințelor noastre, ci și unei anumite teorii democratice, admise la noi de majoritate.

Altfel stau lucrurile în Anglia. Ordinea ce domnește acolo e uneori contestată. Judecătorii de pace sănt atacați în mod indirect și în chestiuni de detaliu, în mai multe scrieri politice; nu există, în schimb, mari curente de opinie care să se opună magistraților cu pricina. Nevoia de schimbare e departe de a fi resimțită de toți englezii, iar poporul acceptă, fără să se revolte, noi taxe, lăsându-se guvernat de oameni pe care nu-i numește el și care nu provin din rîndurile sale. Dacă ideile și pasiunile democratice s-ar fi dezvoltat în Anglia aşa cum presupun unii, atunci toate acestea nu s-ar petrece.

Iată un alt fapt, și mai relevant pentru cele afirmate mai sus. Englezii se plâng, destul de des, de extinderea privilegiilor aristocratice și vorbesc cu amărăciune despre toți cei care trag profit din ele; dar dacă le veți propune singurul mijloc capabil să distrugă aristocrația, și anume schimbarea legii succesiunilor, atunci îi veți vedea retrăgând imediat cele spuse mai înainte. Nu am întîlnit încă nici un englez care să nu se îngrozească auzind o asemenea idee. Ura împotriva aristocraților e reală, dar opinia publică e departe de a se gîndi cu sînge rece la distrugerea aristocrației. Mai mult decît astăzi, această lege a succesiunilor, care e oarecum piatra unghiulară a aristocrației, a pătruns în moravurile tuturor claselor. În Franța, Codul îți îngăduie să-i lași primului născut o parte din avere, dar rareori un tată face aşa ceva; în Anglia, legea nu obligă pe nimeni la substituiri, dar puțini sănt cei care nu le fac: iată cît de mult a pătruns sistemul inegalitații averilor și al perpetuării famililor în obiceiuri! Si în această privință, la fel ca și în altele, ordinea lucrurilor e zdruncinată: ea e atacată însă tot indirect și nu pe față, plecînd de la fapte oarecare

și nu de la principii generale și absolute. Cu fiecare zi dispar unele din sinecurele lucrative ce erau împărtite cadetilor, pe care, în acest fel, mînat de instințe aristocratice, tatăl lor îi dezmoștenea. Atunci cînd cadetii nu vor mai putea găsi cu ușurință mijloacele care să le îngăduie să trăiască, atunci primii născuți vor fi siliți să împartă cu ei averea moștenită. Revoluția e pornită deci și în această privință, dar mersul ei e încet.

Starea săracilor e rana cea mai grea a Angliei. Numărul lor sporește aici în mod teribil, iar acest fapt trebuie atribuit, în parte, viciilor legii. Cauza primă și permanentă a răului rezidă însă, în opinia mea, în extrema indiviziune a proprietății funciare. În Anglia, numărul persoanelor posesoare de pămînturi tinde mai curînd să se diminueze decît să crească, iar numărul proletarilor sporește pe măsura creșterii numărului populației. O asemenea ordine de lucruri, combinată cu sporirea taxelor - care face ca bogății să nu-i poată folosi pe săraci aşa cum ar fi făcut-o, dacă o mare parte din bani nu intră în visteria statului - toate acestea nu fac decît să sporească mizeria. Ei bine, spre marea mea uimire, adevărul acesta nu numai că nu e resimțit de toată lumea, dar el e priceput de un număr foarte mic de persoane. Ideea împărtirii, fie și graduale și successive, a pămîntului, ca remediu al relelor, nu e deloc prezentă în mintea publicului. Cîțiva speculatori își dau seama despre ce anume e vorba, cîțiva agitatori caută să o exploateze, dar masa populației, spre surpriza mea, nu e încă deloc cucerită de ea. Englezii sănt încă influențați de doctrina, cel puțin contestabilă, potrivit căreia marile proprietăți sănt necesare perfecționării agriculturii, și par în continuare convinși că inegalitatea extremă a averilor

constituie ordinea naturală a lucrurilor. Trebuie să observați că aici e vorba nu despre cei bogăți, ci despre clasa medie și, în mare parte, despre săraci. Atâtă vreme cît imaginația englezilor nu va renunța la această prejudecată pentru a accepta alte idei șansele unei revoluții violente sănt minime căci, orice s-ar spune, lumea e pusă în mișcare de idei și nu de nevoiele oarbe. Atunci cînd a izbucnit la noi Revoluția, măntea francezilor trecuse cu mult de aceste limite.

Pe scurt, Anglia mi se pare a fi într-o situație critică în măsură în care anumite evenimente, ce pot fi de altfel prevăzute, pot, dintr-o clipă în alta, să o așeze în fața unei revoluții violente. Dar dacă evenimentele își urmează cursul lor firesc, nu cred că această revoluție se va produce, englezii având, după părerea mea, multe șanse să ajungă la o schimbare dezagreabilă a stării lor politice și sociale, dar fără convulsi și fără războaie civile.

Am afirmat că o revoluție violentă, deși improbabilă, e totuși un lucru posibil. Într-adevăr, atunci cînd mintea unui popor se pune în mișcare, e aproape imposibil să spui dinainte unde anume se va opri ea. Anglia e amenințată nu doar de ceea ce se poate ivi din Reformă, ci și de alte pericole: o mare criză financiară creată de bancrută, o sporire a mizeriei datorate menținerii actualelor legi referitoare la săraci, în condițiile unei agitații iscate de Reformă, ar putea da, de bună seamă, pasiunilor populare un impuls greu de anticipat.

Cel mai mare pericol poate însă veni de la purtarea aristocrației. Actualmente, Camera Lorzilor e izolată și se opune cu greu Reformei. Va veni însă un moment în care partida populară va cîștiga teren, astfel încât mișcarea va deveni mai rapidă, iar rezultatul revoluției va fi evident pentru toată lumea. Lorzii vor găsi atunci sprijin în rîndul aristocrației de rangul doi și al tuturor celor care au un interes pozitiv în menținerea vechii ordini, toți aceștia înțelegînd că trebuie să se raliez înaltei nobilimi. Aristocrația nu ar trebui să se opună prin forță curentului irezistibil al ideilor noi. Dacă lupta ar fi angajată, va fi imposibil să spui unde se va opri tabăra învingătoare, căci englezii, deși chibzuți, sănt un popor foarte violent. Atunci, forța oarbă a clasei de jos va putea găsi o călăuză în luminile claselor medii care, în momentul de față, se îndepărtează de ea.

Există, în Irlanda, un pod numit Carrick Horn, făcut din corzi și aşezat la mai mult de o sută de picioare deasupra Oceanului. Doar cîte un pescar din împrejurimi îndrăznește să se aventureze pe acest pod nesigur: străinii care îl văd suspendat deasupra apei sănt convinși că pescarul va pieri cu siguranță. E totuși foarte probabil ca el să se întoarcă înapoi sănătos; dacă, în curajoasa lui expediție, pescarul ar fi însă surprins de un uragan sau dacă i-ar lipsi abilitatea și sîngele rece, atunci ar fi în mod sigur aruncat în hău. Poporul englez din zilele noastre seamănă cu pescarul de pe Carrick Horn.

Traducere de Cristian Preda

Alexis de Tocqueville

## *Dreptul la muncă, socialismul și revoluția \**

**N**u cred că aşteptați de la mine un răspuns la ultima parte a discursului pe care l-aţi ascultat adineauri, parte care conţine un sistem complet şi complicat, căruia nu am de ce să-i opun un alt sistem. Îmi propun, în acest moment, să discut doar amendamentul<sup>1</sup> în favoarea căruia, sau, mai degrabă, despre care a vorbit oratorul precedent.

Despre ce amendament e vorba? Care e importanţa sa? Spre ce anume tinde el, după mine, în mod fatal? Iată ce vreau să examinez.

Mai întîi, cîteva cuvinte despre travaliul Comisiei.

Comisia, aşa cum a afirmat şi oratorul care mi-a precedat la tribună, a alcătuit două rapoarte; în fond însă, ea a fost şi continuă să fie dominată de un singur gînd. Ea ne-a propus iniţial o formulă, dar cum discursurile pronunţate de la această tribună şi, mai mult decât discursurile, faptele i-au demonstrat că respectiva formulă era o expresie incompletă şi periculoasă a gîndului său, Comisia a dat înapoi. Ea nu a renunţat însă la acest gînd, ci la formula care îl exprima.

Această formulă e acum reluată. Nu avem altceva în faţă.

Să aşezăm cele două redactări faţă în faţă şi să le comparăm, în lumina nouă a faptelor.

Prin ultima sa redactare, Comisia se mărgineşte să impună societăţii datoria de a veni în ajutor săraciei, fie prin muncă, fie printr-un ajutor propriu-zis şi pe măsura resurselor sale. Spunând aşa ceva, Comisia a vrut, fără îndoială, să-i impună statului o datorie mai cuprinzătoare, mai sacră decât ceea ce acesta îşi impusese pînă acum. Ea a vrut să sporească, să consacre, să regularizeze mila publică<sup>2</sup>. Ea nu a avut în vedere decât mila publică. Dimpotrivă, amendamentul are în vedere altceva, de fapt, mult mai mult decât mila publică. Amendamentul, în sensul care i-a fost dat de discursurile pronunţate aici şi, mai cu seamă, de faptele recente, acordă fiecărui om în particular dreptul general, absolut, irezistibil la muncă. El conduce astfel, în mod necesar, la una din următoarele două consecinţe. Fie că statul va căuta să dea, tuturor lucrătorilor care i-o vor cere, slujba care le lipseşte, şi

\* Alexis de Tocqueville, "Discours prononcé à l'Assemblée Constituante dans la discussion du projet de Constitution (12 septembre 1848), sur la question du droit au travail". Textul mi-a fost semnalat de domnul François Furet, care l-a analizat, de altfel, în cadrul unei conferinţe ținute în 29 martie 1995, la EHESS, Paris. Îi mulţumesc şi pe această cale. Discursul a fost publicat iniţial în jurnalul *Le Moniteur* din 13 septembrie 1848; titlul dat acum îmi aparține (n. mea Cristian Preda).

atunci el va deveni, încetul cu încetul, industrial. Cum el e antreprenorul industrial pe care îl înșinim pretutindeni, singurul care nu poate refuza munca și cel care, de obicei, impune obligațiile cele mai usoare pentru lucrători, statul va ajunge în mod inevitabil principalul și, în curând, oarecum singurul antreprenor industrial. Odată ajuns aici, impozitul nu va mai fi mijlocul necesar funcționării mașinăriei guvernamentale, ci marele mijloc care va alimenta industria. Acumulând astfel în mânile sale toate capitalurile particularilor, statul devine în sfîrșit, proprietarul unic al tuturor lucurilor. Or, acesta e comunismul. (*Senzație în public.*<sup>3</sup>)

Dacă, dimpotrivă, statul vrea să scape de necesitatea fatală despre care am vorbit, dacă vrea să dea de lucru tuturor lucrătorilor care o cer, nu prin el însuși și nu folosind propriile sale resurse, ci doar vechind ca toți solicanții să găsească de lucru la particulari, atunci el e obligat, în mod fatal, să încearcă acea reglementare a industriei pe care o adoptă în sistemul său, dacă nu mă înșel cumva, onorabilul preopinient. Statul e obligat să facă în aşa fel încât să nu mai existe șomaj. Ceea ce îl conduce, în mod obligatoriu, la distribuirea lucrătorilor în aşa fel încât ei să nu se mai concureze unii pe alții, dar și la moderarea producției sau, alteori, la accelerarea ei. Într-un cuvînt, statul trebuie să devină marele și singurul organizator al muncii. (*Mișcare în public.*)

În concluzie, deși redactarea Comisiei și cea propusă în amendament par, la prima vedere, să fie identice, ele duc la rezultate contrare. Ele seamănă cu două drumuri care, deși pleacă dintr-un punct comun, sfîrșesc prin a fi separate de un spațiu imens. Unul ajunge la extinderea milei publice. Ce se vede la

capătul celuilalt? Nimic altceva decît socialismul. (*Aprobări.*)

Să nu ascundem acest fapt, căci nu cîștișăm nimic amînînd niște dezbateri al căror principiu există chiar în străfundul societății și care, mai devreme sau mai tîrziu, ies la suprafață într-un fel sau altul, cînd prin vorbe, cînd prin fapte. Lucrul despre care e vorba astăzi, cel care se află, poate fără ca autorul său să-și dea seama, în amendamentul onorabilului domn Mathieu, lucrul pe care eu îl zăresc, în schimb, tot atât de clar ca și lumina zilei, în acest amendament, e socialismul... (*Senzație. Murmure la stînga.*)

Da, domnilor, e necesar ca, mai devreme sau mai tîrziu, această chestiune a socialismului - de care toată lumea se teme și pe care nimeni, pînă acum, nu a îndrăznit să o trateze - să ajungă la tribună. Se cuvine ca această Adunare să o rezolve, e necesar să scăpăm țara de greaua povară pe care gîndul socialismului o așeză, ca să zicem așa, pe umerii săi. E necesar ca, pornind de la acest amendament - și vă mărturisesc că acesta e motivul principal pentru care am venit la tribună - să fie tranșată chestiunea socialismului. Trebuie să se știe, Adunarea națională trebuie să știe, întreaga Franță trebuie să știe dacă revoluția din 1848 a fost sau nu o revoluție socialistă. (*Aprobări.*)

Se spune și se repetă adesea, iar în spatele baricadelor din iunie mi-a fost dat să aud, de nenumărate ori, acest strigăt: *Trăiască republica democratică și socialistă!* Ce se înțelege prin aceste cuvinte? Trebuie să răspundem. Și trebuie, mai ales, să răspund la această întrebare Adunarea națională. (*Agitație la stînga.*)

Adunarea trebuie să știe că intenția mea nu e aceea de a examina aici diferențele sisteme care pot fi cuprinse sub numele unic de "socialism". Vreau doar

să încerc să identific, în cîteva cuvinte, trăsăturile caracteristice care se regăsesc în toate aceste sisteme, și să văd dacă revoluția din februarie a urmărit lucrul care are o asemenea fizionomie și asemenea trăsături.

Dacă nu cumva mă însel, prima trăsătură caracteristică tuturor sistemelor ce poartă numele de "socialism" este apelul lor energetic, continuu și lipsit de moderatie la pasiunile materiale ale omului. (*Semne de aprobare.*)

Așa se face că unii au spus că "trebuie reabilitat trupul"<sup>4</sup>, alții că "e necesar ca munca, inclusiv cea mai grea, să nu fie doar utilă, ci și agreabilă"<sup>5</sup>, alții că se cuvine "ca oamenii să fie retribuiți nu doar proporțional cu meritul lor, ci și proporțional cu nevoile lor"<sup>6</sup> și, în sfîrșit, așa se face că ultimul dintre socialistii pe care vreau să-i amintesc a venit aici, la tribună, ca să vă spună că scopul sistemului socialist și, în opinia sa, scopul revoluției din februarie a fost acela de a procura tuturor "un consum nelimitat"<sup>7</sup>.

Am deci tot dreptul să afirm, domnilor, că trăsătura caracteristică și generală a tuturor școlilor socialiste este un apel energetic și continuu la pasiunile materiale ale omului.

Cea de-a doua lor trăsătură e atacarea, directă sau indirectă dar continuă, a principiilor proprietății. De la primul socialist care spunea, acum cincizeci de ani, că "proprietatea era originea tuturor relelor acestei lumi"<sup>8</sup>, pînă la acel socialist pe care l-am auzit la această tribună și care, mai puțin caritabil decît primul, și trecînd de la proprietate la proprietar, ne spunea că "proprietatea e furt"<sup>9</sup>, toți socialistii, da, îndrăznesc să spun *toți*, au atacat în mod direct sau indirect proprietatea individuală. ("Adevărat"! "Adevărat"!). Nu vreau să spun că toți o atacă în maniera

clară și, îngăduiți-mi să o spun, oarecum brutală în care a făcut-o unul din colegii noștri. Eu afirma doar că toți socialistii, pe căi mai mult sau mai puțin ocolite, atunci cînd nu o distrug, o transformă, o diminuează, o împiedică, o limitează și fac din ea altceva decît proprietatea individuală pe care o stim cu toții și care e cunoscută de la începuturile lumii (*Semne puternice de asentiment cu vorbitorul.*)

Iată cea de-a treia și ultima trăsătură care îi caracterizează, cel mai bine, în opinia mea, pe socialistii de toate culorile, din toate școlile. E vorba de o neîncredere profundă în libertate și în rațiunea omenească, de un dispreț profund față de individul considerat în sine, în calitatea sa de om. Ceea ce îi unește pe toți socialistii este tentativa continuă, variată, neîncetată de a mutila, de a ciunti și de a limita, în variate moduri, libertatea umană. Ideea lor comună e aceea potrivit căreia statul nu trebuie să fie doar dirijorul societății, ci și stăpînul fiecărui om; ce zic eu? Stăpînul, preceptorul și pedagogul fiecărui! (*Aprobări.*) De teamă ca nu cumva individul să gresească, statul trebuie deci să se aşeze în preajma lui, deasupra sa, în jurul său pentru a-l îndruma, pentru a-i fi garant, pentru a-l struni și a-i limita mișcările. E vorba, deci, așa cum spuneam adineauri, de confiscarea, într-o măsură sau alta, a libertății umane (*Noi semne de aprobare în public.*). Iată de ce, de-ar fi să găsesc o formulă generală pentru a exprima ceea ce mi se pare a fi socialismul, voi zice că el e o nouă formă de servitute. (*Vii aprobări.*)

După cum observați, nu am intrat în detaliile sistemelor, ci am înfățișat doar trăsăturile principale ale socialismului, suficiente pentru ca el să fie ușor recunoscut. De veți da peste aceste trăsături, fiți siguri că aveți de-a face cu socialismul.

Iar de veți întâlni socialismul, fiți siguri că trăsăturile acestea nu-i lipsesc.

Ei, bine, domnilor, ce înseamnă toate acestea? Să fie oare socialismul, aşa cum s-a pretins de atâtea ori, continuarea, complementul legitim, perfecționarea Revoluției franceze? E el, aşa cum s-a zis de atâtea ori, complementul, dezvoltarea naturală a democrației? Nu, domnilor, nu e nici una, nici alta. Amintiți-vă, domnilor, revoluția franceză! Întoarceți-vă la această origine teribilă și glorioasă a istoriei noastre moderne! Oare Revoluția franceză a săvîrșit marile lucruri care au făcut-o cunoscută lumii adresându-se, aşa cum pretindea ieri un orator, sentimentelor materiale, nevoilor materiale ale omului? Credeti cunva că ea vorbea de salariu, de bunăstare, de consum nelimitat, de satisfacerea nemărginită a nevoilor fizice...

*Cetățeanul Mathieu (din Drôme):* Nu am afirmat aşa ceva.

*Cetățeanul de Tocqueville*<sup>10</sup>: Credeti oare că ea a trezit o întreagă generație, a animat-o și a ridicat-o, a aruncat-o la frontiere sau în mijlocul hazardului, a asezat-o în fața morții vorbindu-i în acest fel? Nu, domnilor, nu! Pentru a face lucrurile mari pe care le-a făcut, ea a vorbit de lucruri mult mai înalte și mai frumoase: de iubirea de patrie, de onoarea acesteia, de virtute, de generozitate, de lipsa de interes personal. La urma urmei fiți siguri, domnilor, că nu există decât un secret pentru a-i împinge pe oameni către lucrurile mari: trebuie să faci apel la marile sentimente. ("Foarte bine! foarte bine!")

Iar proprietatea, domnilor, proprietatea! E neîndoiancă că revoluția franceză a dus un război energetic și crud împotriva unui anumit număr de proprietari. Însă, în ceea ce privește principiul

proprietății individuale, ea l-a respectat și l-a onorat întotdeauna, așezîndu-l la rang de frunte în constituțiile sale. Niciodată un popor nu a tratat acest principiu mai bine decât cel francez, iar revoluția l-a gravat chiar pe frontispiciul legilor sale.

Ea a făcut și mai mult. Nu numai că a consacrat proprietatea individuală, dar a și răspîndit-o, procedind în aşa fel încât să aibă parte de ea un număr tot mai mare de cetăteni. (*Exclamații diverse: "Asta cerem și noi!"*)

Acesta e, de altfel, și motivul pentru care nu trebuie să ne temem, domnilor, de consecințele funeste ale doctrinelor pe care socialistii le-au răspîndit în Franță și care au ajuns chiar pînă în această incintă. Tocmai pentru că Revoluția franceză a populat această țară cu zece milioane de proprietari, nu avem de ce să ne temem atunci cînd lăsăm doctrinile socialiste să urce la tribună. Ele pot, de bună seamă, înnrista societatea, dar grație Revoluției franceze aceste doctrine nu vor avea cîștig de cauză în fața proprietății și nu o vor distrugе. ("Foarte bine!")

În sfîrșit, domnilor, în legătură cu libertatea există ceva care mă frapează. Iată despre ce e vorba: vechiul regim, care era în multe privințe - trebuie să o recunoaștem - de o altă părere decât socialistii, avea totuși, în materie de politică, idei mai puțin diferite de ideile socialiste decât am putea crede. Vechiul regim era mult mai aproape de ei decât suntem noi. Întradevăr, el considera că doar statul e înțelept, și că supușii săi sunt niște ființe infirme și nevolnice ce trebuie ținute în mînă, ca nu cumva să cadă sau să se rănească. Vechiul regim considera deci că libertățile individuale trebuie împiedicate, contrariate și comprimate fără răgaz, că e necesar ca industria să fie reglementată, produsele sale cenzurate, iar concurența liberă

limitată. Vechiul regim avea, în această privință, aceeași părere pe care o au și socialiștii de astăzi. Puteți să îmi spuneți cine avea o altă părere? Vă spun eu: Revoluția franceză.

Cine a zdrobit toate acele obstacole care împiedicau, pretutindeni, mișcarea liberă a persoanelor, a bunurilor și a ideilor? Cine i-a restituit omului măreția individuală, adică adevărata sa măreție? Nimici altcineva decât Revoluția franceză. (*Aprobare și rumori*.) Tot Revoluția franceză e cea care a abolit acele obstacole și care a distrus acele lanțuri pe care dumneavoastră vreți să le restabiliți acum, sub un nume diferit. Dar nu numai membrii acelei nemuritoare Adunări, care a fost Adunarea Constituantă, fondatoarea libertății în Franță și în întreaga lume, nu doar membrii acestei ilustre adunări au respins doctrinele vechiului regim, ci și toți membrii eminenți din adunările care au urmat celei dintâi. Le-a respins pînă și reprezentantul sîngeroasei dictaturi a Convenției. Am recitit acum cîteva zile ce spunea Robespierre. Iată care erau cuvintele sale: "Feriți-vă, feriți-vă de vechea manie...". Vedeți, deci, că nu e vorba de ceva nou. (*Rîsete*.) "Feriți-vă de vechea manie de a guverna prea mult; lăsați indivizilor, lăsați familiilor dreptul de a face în mod liber tot ceea ce nu aduce un prejudiciu celorlalți; lăsați comunelor dreptul de a-și regla ele însesele propriile afaceri; într-un cuvînt, redați libertății indivizilor tot ceea ce i-a fost smuls în mod nelegitim, tot ceea ce nu aparține, în mod necesar, autorității publice" (*Senzație*).

Cum adică, domnilor? Să nu fi ajuns măreața mișcare a Revoluției franceze decât la societatea pe care ne-o zugrăvesc, cu atîta plăcere, socialistii, la acea societate reglementată, ordonată, trasată

cu compasul, în care statul trebuie să facă totul, în care individul nu e nimic, în care societatea aglomerează și rezumă în sine întreaga forță și întreaga viață, în care scopul omului e doar bunăstarea? La acea societate în care nu mai poți respira și în care lumina aproape că nu mai pătrunde? Cum, Revoluția franceză nu a fost făcută decât pentru a ajunge la această societate de albine sau de castori, la această societate compusă mai curînd din animale savante decât din oameni liberi și civilizați? Pentru asta să fi murit atîția oameni iluștri pe cîmpul de bătaie sau pe eșafod? Pentru ea să fi fost vîrsat atîța sînge glorios? Pentru ea să se fi născut atîțea pasiumi, atîțea genii și atîțea virtuți?

Nu, nicidcum. Jur pe toți acei oameni care au căzut pentru această măreață cauză! Nu pentru asta au murit ei, ci pentru ceva mai mare, mai sacru, mai demn de ei și de omenire. ("Foarte bine")! Dacă doar asta ar fi trebuit făcut, atunci revoluția era inutilă, iar vechiul regim, odată perfecționat, ar fi fost de ajuns. (*Agitație îndelungată*.)

Spuneam adineauri că socialismul pretinde că este dezvoltarea legitimă a democrației. În ceea ce mă privește, nu voi încerca, aşa cum au procedat unii dintre colegii noștri, să văd care e adevărată etimologie a cuvîntului "democrație". Nu voi parcurge, aşa cum făcea ieri cineva, grădina rădăcinilor grecești, pentru a afla de unde vine acest cuvînt. (*Rîsete*) Voi căuta democrația acolo unde am văzut-o vie, activă, triumfătoare, în singura țară unde ea există, unde ea a putut înțemeia, pentru prima dată în lumea modernă, ceva durabil și măreț. O voi căuta, deci, în America. (*Sușoteli*.)

Acolo puteți vedea un popor ale căruia condiții sunt mai egale chiar decât la noi, a căruia stare socială, ale căruia mora-

vuri și legi sănt, toate, democratice. Acolo totul emană de la popor și totul se întoarce la el. Cu toate acestea, fiecare individ se bucură de o libertate mai mare decât oricând altcândva și decât oriunde altundeva. E vorba de o țară în mod esențial democratică, ba chiar, repet, de singura democrație care există astăzi în lume, de singurele republici cu adevărat democratice din întreaga istorie. Iar în aceste republici veți căuta în zadar socialismul. Nu numai că teoriile socialiste nu au pus stăpînire pe spiritul public, dar ele au jucat un rol atât de neînsemnat în disputele și în treburile acestei mari națiuni, încât nu au avut nici măcar dreptul de a spune că erau temute.

America este astăzi țara în care democrația e exercitată în modul cel mai suveran, și țara în care doctrinele socialiste, pe care le considerați a fi în acord cu democrația, au cea mai mică răspîndire. America e țara în care oamenii care susțin asemenea doctrine ar avea cele mai puține șanse de succes. În ceea ce mă privește, nu văd ce am pierde dacă ei ar pleca în America, dar îi sfătuiesc ca, în interesul lor, să nu o facă (*Rîsete zgomotoase*).).

**Un membru al adunării:** Să le vindem bunurile!

**Cetățeanul de Tocqueville:**

Nu, domnilor, democrația și socialismul nu sănt solidare. Ele sănt nu doar două lucruri diferite, ci chiar contrare. Dacă democrația ar consta tocmai în crearea unei guvernări mai dominatoare, mai detaliate și mai restrictive decât toate celealte, cu singura diferență că ea ar fi aleasă de către popor și ar acționa în numele lui, s-ar face oare altceva decât să se dea tiraniei, pur și simplu, un aer legitim, pe care ea nu îl avea, asigurându-i-se astfel o forță și o atotputernicie care

îi lipseau? Democrația lărgește sfera independenței individuale, în vreme ce socialismul o restrînge. Democrația dă fiecărui om înreaga lui valoare, în vreme ce socialismul face din fiecare om un agent, un instrument, o cifră oarecare. Democrația și socialismul se apropie doar datorită unui cuvînt, cel de egalitate. Trebuie însă observat că democrația vrea egalitatea în libertate, în timp ce socialismul vrea egalitatea în lipsuri și în servitute. ("Foarte bine"! "Foarte bine"!).

Nu trebuie deci ca revoluția din februarie să fie una socială. Iar dacă nu trebuie, atunci se cuvine să avem curajul să o spunem. Trebuie să-o afirmăm în mod energetic, așa cum am făcut eu, de la această tribună. Căci atunci cînd refuzi un scop, trebuie să refuzi și mijloacele necesare atingerii lui. Cine nu vrea să atingă ținta socialismului, e obligat să nu apuce drumul care duce la ea. Azi vi se propune, de fapt, să intrați pe acest drum.

Nu trebuie să urmăm politica pe care a propus-o, mai demult, Babeuf, acest bunic al tuturor socialistilor moderni. (*Rîsete de aprobare*) Nu trebuie să cădem în capcana pe care o indică Babeuf (pe care o indică, de fapt, în numele său, biograful, prietenul și elevul lui, Buonarotti). Ascultați ce spunea Buonarotti. Ascultați, căci merită, chiar dacă au trecut de atunci cincizeci de ani.

**Un membru al adunării:** Nu e nici un adept de-al lui Babeuf aici.

**Cetățeanul de Tocqueville:**

"Abolirea proprietății individuale și instituirea marii comunități naționale era ultimul scop al eforturilor sale (e vorba de Babeuf). Dar el s-ar fi ferit să ordone această abolire a doua zi după obținerea victoriei, căci credea că e nevoie să se procedeze în aşa fel încît poporul însuși să proscrie proprietatea individuală, din

nevoie și din interes". Iată cum voia să procedeze Babeuf (tot biograful său e cel ce vorbește): "Trebui să stabilești, prin lege, o ordine publică în care proprietarii să-și păstreze în mod provizoriu bunurile, dar să nu mai poată dobândi nici abundență, nici prosperitate, nici plăceri, nici respect. O ordine în care, obligați să cheltuiască mai mare parte din veniturile lor pe cultură și pe impozite, zdrobiți sub povara impozitului progresiv, îndepărtați de afaceri, privați de orice influență, nemaiîndinind, în cadrul statului, decât o clasă suspectă de străini, proprietarii vor fi obligați să emigreze, să își abandoneze bunurile sau să adere la insti-tuirea comunității universale". (Rîsele.)

*Un reprezentant:* Am aderat deja.

*Cetățeanul de Tocqueville:* Iată, domnilor, care era programul lui Babeuf. Doresc din toată inimă ca acesta să fie și programul republiei din februarie. Republica din februarie trebuie să fie democratică, dar nu și socialistă.

*O voce (la stânga):* Ba da! ("Ba nu! Nu!" -Întrerupere.)

*Cetățeanul de Tocqueville:* Iar dacă nu e socialistă, cum va fi ea?

*O voce (la stânga):* Regalistă!

*Cetățeanul de Tocqueville* (adresîndu-se stîngii Adunării): Dacă v-ați afla la putere, ea ar deveni probabil regalistă (*Vie aprobare*). Dar nu va deveni.

Dacă revoluția din februarie nu e socialistă, ce anume e ea? Să fie vorba, așa cum spun mulți, doar de un accident? Trebuie să fie ea doar o simplă schimbare de persoane sau de legi? Nu cred.

Atunci cînd, în februarie trecut, spuneam în camera deputaților<sup>11</sup>, în prezența majorității de atunci, care murmură aici, din alte motive, dar la fel cum se

murmura adineauri... ("Foarte bine"! "Foarte bine"!). Oratorul se uită la stînga sălii.)

Spuneam, deci, atunci: luati seama, vîntul revoluțiilor s-a iscat! Nu îl simțiți? Oare nu vedeti că revoluțiile se apropiu? Stăm pe un vulcan. Puteți vedea în *Le Moniteur* că asta spuneam atunci. De ce? (Întreruperi din stînga.)

Eram oare astă de slab la minte încît să cred că revoluția se apropiu pentru că X sau Y era la putere, sau pentru că un incident oarecare din viața politică agita la un moment dat țara? Nu, domnilor. Ceea ce mă făcea să cred că revoluțiile se apropiau, ceea ce a dat, de altfel, naștere revoluției era altceva. Îmi dădeam seama că, datorită unei serioase derogări de la principiile cele mai sacre pe care Revoluția franceză le răspîndise în lume, puterea, influența, onorurile și viața fuseseră, ca să zic așa, sechestrate în limitele strîmte ale unei singure clase, astfel încît nu mai exista o altă asemenea țară. Pînă și în aristocratica Anglie - în acea Anglie pe care am făcut greșeala să o luăm, de atîtea ori, drept model și exemplu - poporul lua parte, dacă nu în mod direct cel puțin în mod indirect, dar considerabil, la treburile țării. Chiar atunci cînd nu vota - dar vota adesea - poporul își făcea auzită vocea. Voința lui era cunoscută guvernărilor: ei asculta poporul, iar acesta îi asculta, la rîndul său, pe guvernații.

În Franță lucrurile stăteau cu totul altfel. Repet: toate drepturile, întreaga putere și influența, toate onorurile, întreaga viață politică erau izolate în sinul unei singure clase, extrem de restrînse. Iar dincolo de ea, nimic!

Iată ce mă făcea să cred că revoluția era la ușile noastre. Îmi dădeam seama că în sinul acestei mici clase privi-

legiate se petreceea ceea ce se petreceea întotdeauna, după o vreme, în sînul micilor aristocrații exclusive: viața publică se stingea, corupția sporea cu fiecare zi, intriga lăua loc între virtuțile publice, totul își pierdea din măreteție și se deteriora.

Asta se întâmpla la vîrf.

Dar jos, ce se petreceea? Mai înjosit decât aşa numita "țară legală", poporul propriu-zis, poporul care era mai puțin maltratat decât se spune îndeobște - ar trebui, de fapt, să simt corecți, mai ales pentru că e vorba de niște puteri decăzute, și să spunem că poporul nu era atât de maltrat precum spun astăzi unii - era rareori luat în seamă, trăind, ca să zic aşa, departe de mișcarea oficială: acest popor își trăia propria viață. Îndepărțindu-se tot mai mult, cu mintea și cu inima, de cei care aveau misiunea să-l conducă, poporul își încredința mintea și inima celor aflați, în mod natural, în legătură cu el, iar mulți dintre aceștia erau acei utopiști de care pomeneam mai devreme sau, dacă nu aceștia, niște demagogi periculoși.

Văzînd deci cum se separă, încetul cu încetul, aceste două clase, una restrînsă iar alta numeroasă, una plină de gelozie, de neîncredere și de furie, iar cealaltă plină de frivolitate, de egoism și insensibilită; văzînd deci că aceste două clase merg izolate și în sensuri contrare, aveam tot dreptul să spun ceea ce spuneam: și anume, că vîntul revoluțiilor e sfîrnit și că, în curînd, furtuna se va abate asupra noastră. ("Foarte bine"!)

Oare revoluția din februarie a fost făcută pentru a ajunge la același lucru? Nu, domnilor, nu cred aşa ceva. La fel ca și dumneavoastră, eu vreau să se întâmpile exact contrariul celor de dinainte de revoluție, nu doar în interesul libertății, ci și în interesul securității publice.

Nu am participat, recunosc, la

revoluția din februarie. Dar, de vreme ce această revoluție a fost făcută, vreau ca ea să fie una serioasă. Pentru că vreau, de fapt, ca ea să fie ultima. Știu sigur că doar revoluțiile serioase lasă ceva în urmă. O revoluție care nu produce nimic, care e sterilă încă de la început, care nu scoate la iveală nimic, o asemenea revoluție e bună la un singur lucru. Și anume, să aprindă, în continuarea ei, mai multe alte revoluții. (Aprobare.)

Vreau deci că revoluția din februarie să aibă un sens, unul clar, precis, și perceptibil, care să poată fi văzut de toată lumea.

Care e acest sens? Îl voi indica în două cuvinte. Revoluția din februarie trebuie să fie continuarea veritabilă, împlinirea reală și sinceră a voinței Revoluției franceze. Ea trebuie să facă tot ceea ce a fost doar gîndit de părinții noștri. (Asentimente vii.)

**Cetățeanul Ledru-Rollin:** Cer cuvîntul.

**Cetățeanul de Tocqueville:**

Iată ce trebuie să fie revoluția din februarie. Nici mai mult, nici mai puțin. Revoluția franceză voia să nu mai existe clase. Ea nu se gîndeau însă la clasele sociale, căci nu i-a trecut niciodată prin gînd să-i divizeze pe cetăteni, aşa cum faceți dumneavoastră, în proprietari și proletari. Nu veți găsi asemenea cuvinte pline de ură și învrăjire în nici unul din actele Revoluției franceze. Revoluția franceză dorea să nu mai existe clase politice. Restaurația, monarhia din iulie, au vrut exact contrariul. Noi suntem siliți să vrem ceea ce au vrut părinții noștri.

Revoluția a vrut ca sarcinile publice să fie egale, cu adevărat egale, pentru fiecare cetățean. Ea a eşuat, căci sarcinile publice au rămas, în anumite privințe, inegale. Trebuie să facem astfel

încât ele să devină egale. Deci, și din acest punct de vedere, trebuie să vrem ceea ce au vrut părintii noștri și ceea ce ei nu au putut să facă. ("Foarte bine")!

Revoluția franceză, așa am spus deja, nu a avut pretenția ridicolă de a crea o putere socială care să dea de la sine, fiecărui cetățean, bogătie, bunăstare și trai îndestulat. Ea nu a vrut să dea naștere unei puteri sociale care să substituie înțelepciunea mult prea contestabilă a guvernării, înțelepciunii practice și interesate a guvernanților. Ea a crezut că, pentru a-și îndeplini menirea, e suficient să dea fiecărui cetățean lumi și libertate. ("Foarte bine")!

Revoluția franceză a avut ferma, nobila, orgolioasa credință - pe care dumneavoastră nu păreți a o avea - că omului curajos și onest și e suficient să aibă parte de lumini și libertate pentru a nu mai cere nimic altceva de la cei care îl guvernează.

Asta a vrut Revoluția, dar ea nu a avut nici timpul, nici mijloacele necesare pentru a o face. Noi trebuie să vrem și să facem toate astea.

În sfîrșit, Revoluția franceză a dorit - iar această dorință i-a adus, în ochii popoarelor, nu doar sacralitatea ci și sfîntenia - ea a dorit, deci, să introducă mila în politică. Revoluția a definit datorii statului față de cei săraci, față de cetățenii care suferă. Era o idee mai avansată, mai generală, mai înaltă decât tot ceea ce se concepuse pînă la ea. Această idee trebuie s-o reluăm noi dar, repet, nu așezînd prevederea și înțelepciunea statului în locul prevederii și înțelepciunii individuale, ci venind în

mod real, în mod eficace, cu mijloacele de care statul dispune, în ajutorul tuturor celor care suferă, în ajutorul tuturor celor care, după ce și-au epuizat toate resursele, ar ajunge în mizerie dacă statul nu le-ar întinde o mînă.

Iată ce a vrut să facă Revoluția franceză, iată ce trebuie să facem noi însine.

E oare aici vreo urmă de socialism?

*La stînga:* Nu e decît socialism.

*Cetățeanul de Tocqueville:*

Nu, nicidcum!

Nu e vorba de socialism, ci de mila creștină aplicată în politică. E vorba de... (*Întrerupere*)

*Cetățeanul Președinte:* Nu se înțelege nimic... E clar că nu aveți aceeași opinie... Veți veni la tribună, dar nu intrerupeți.

*Cetățeanul de Tocqueville:* Nu există aici nimic care să dea lucrătorilor un drept în fața statului. Nu există nimic care să oblige statul să ia locul prevederii individuale, locul cumpătării și al onestității individuale. Nu există nimic care să autorizeze statul să se interpună în industrie, să le impună regulamente, să îl tiranizeze pe individ pentru a-l guverna mai bine sau, așa cum se pretinde fără rușine, pentru a-l salva pe individ de el însuși. Nu e vorba decît de aplicarea creștinismului în politică.

Da, revoluția din februarie trebuie să fie creștină și democratică, dar nu și socialistă. Mă opresc aici. (*Aprobări în sală*)

Traducere de Cristian Preda

## NOTE

1. Dezbaterea avea ca obiect un amendament introdus de către deputatul Mathieu, în preambulul Constituției, amendament care stipula "dreptul la muncă". În favoarea amendmentului s-au pronunțat Peltier, Ledru-Rollin, Crémieux, Considérant, Billaut iar împotriva lui, în afară de Tocqueville, Duverger de Hauranne, Thiers, Dufaure. Până la urmă, amendmentul a fost respins. După revoluția din februarie 1848, Tocqueville fusese ales, prin sufragiu universal, în aprilie, deputat în departamentul Manche. Aceste alegeri i-au inspirat pagini rămase memorabile: vezi *Souvenirs, deuxième partie, IV-ème chapitre*, Paris, Robert Laffont, 1986, pp. 776-782. Pentru o situație a acestui episod în cariera politică a lui Tocqueville, vezi André Jardin, *Alexis de Tocqueville (1805-1859)*, Hachette, "Pluriel", 1986, cap. IV ("Tocqueville sous la seconde République"), pp. 387-437 (nota trad.).
2. Expresia folosită de Tocqueville este "charité publique" (nota trad.).
3. Am păstrat notațiile din *Le Moniteur* (buletinul oficial al Adunării), notații referitoare la atmosfera în care a fost întîmpinat discursul lui Tocqueville (nota trad.).
4. Tocqueville se referă, foarte probabil, la Fourier (1772-1837), cel care a alcătuit *Teoria unității universale și Lumea Nouă* (nota trad.).
5. Etienne Cabet (1788-1856), autorul *Călătorici în Icaria*. (nota trad.)
6. Louis Blanc (1811-1882), autor al *Sistemului organizării muncii* (nota trad.).
7. Victor Considérant (1808-1893), el însuși deputat în Adunarea în care Tocqueville a pronunțat discursul de față, va publica chiar în 1848 lucrarea *Socialismul în fața vechii lumi* (nota trad.).
8. E vorba desigur de Babeuf (1760-1797), inițiatorul, în 1796, al Conjurăției care îi va purta numele și din pricina căreia va muri ghilotinat (nota trad.).
9. Cel evocat aici e Proudhon (1809-1865), autor, între altele, al lucrării *Ce este proprietatea?* Fragmente interesante din textele tuturor socialiștilor menționați de Tocqueville au fost traduse și în românește, sub titlul *Mari gânditori și filosofi francezi ai veacului al XIX-lea*, antologie, prefată, tabel cronologic și note de Alin Teodorescu, traducere de Adriana și Călin Anastasiu, 2 volume, Editura Minerva, BPT, București, 1989 (nota trad.).
10. Formula de adresare adoptată de a doua republică cerea menționarea calității de cetățean inclusiv în cazul celor proveniți din fostele familii nobile, îngaduind totuși menținerea particulei distinctive "de". Iată în ce fel se ajunge la această bizară combinație, "citoyen de Tocqueville", în care ascendența nobiliară și cea revoluționară își dau mîna (nota trad.).
11. Tocqueville fusese deputat și înainte de 1848, el intrînd într-o dată în Cameră în 1839, ca deputat de Valognes. Pentru detalii, vezi André Jardin, *op.cit.*, pp. 287-384 (nota trad.).

Frédéric Bastiat

## *Legea* \*

**L**egea e pervertită! Odată cu ea, săint pervertite toate forțele colective ale națiunii. Legea nu e doar deturată de la scopul său, dar și îndreptată către un scop perfect contrar! Ea a devenit instrumentul tuturor cupidităților, în loc să fie frâna acestora! Legea împlinește tocmai inechitatea pe care trebuia să o pedepsească! Dacă așa stau lucrurile, e vorba de ceva grav. Iată de ce îmi îngădui să atrag atenția concetățenilor mei asupra ei.

Am dobîndit cu toții, de la Dumnezeu, un dar care le cuprinde pe toate celelalte. E vorba de viață, de viață fizică, intelectuală și morală. Dar viața nu se susține singură. Cel care ne-a dat-o ne-a lăsat și grija de a o întreține, de a o dezvoltă și perfecționa.

În acest scop, el ne-a înzestrat cu un ansamblu de minunate Facultăți și ne-a aruncat într-un mediu compus din elemente diverse. Prin aplicarea facultăților noastre la aceste elemente, se realizează fenomenul Asimilării, al Apropriierii, prin intermediul căruia viața parcurge cercul care i-a fost hărăzit.

Existență, Facultăți, Asimilare, sau Personalitate, Libertate, Proprietate - iată omul!

Despre aceste trei lucruri se poate spune, dincolo de orice subtilitate demagogică, că ele sănt anterioare și superioare oricărei legislații umane.

Personalitatea, Libertatea și Proprietatea există nu pentru că oamenii au edictat Legile. Dimpotrivă, tocmai pentru că Personalitatea, Libertatea și Proprietatea preexistă, fac oamenii Legi.

Ce e deci Legea? Așa cum am mai spus și altădată, ea e organizarea colectivă a Dreptului individual de legitimă apărare.

Fiecare dintre noi deține de la natură, de la Dumnezeu, dreptul de a-și apăra Persoana, Libertatea și Proprietatea, întrucât acestea sănt cele trei elemente constitutive sau conservatoare ale Vieții, elemente ce se completează unul pe altul și nu pot fi înțelese unul fără celălalt. Căci, la drept vorbind, ce anume sănt Facultățile noastre, dacă nu o prelungire a propriei Personalități? Și ce altceva e Proprietatea, dacă nu o prelungire a Facultăților noastre?

Dacă fiecare om are dreptul de a-și apăra, chiar prin forță, Persoana, Libertatea, Proprietatea, atunci mai mulți oameni au Dreptul de a se concerta, de a se înțelege, de a organiza o Forță comună

\* Frédéric Bastiat, "La Loi", pamphlet scris în 1850 și publicat inițial în *Pamphlets*, Guillaumin et Cie, Paris, 1854.

care să slujească în mod regulat acestei apărări.

Dreptul colectiv își are deci principiul, rațiunea de a fi, legitimitatea în dreptul individual. Iar Forța comună nu poate avea, în mod rațional, alt scop, altă misiune în afara forțelor izolate cărora ea li se substitue.

În consecință, așa cum Forța unui individ nu poate atenta în mod legitim la Persoana, Libertatea, Proprietatea altui individ, tot așa Forța comună nu poate să se aplice în mod legitim distrugerii Persoanei, Libertății, Proprietății indivizilor sau claselor.

Căci o asemenea pervertire a Forței ar reprezenta, și într-un caz și în celălalt, o contracicere a premiselor de mai sus. Cine va îndrăzni să afirme că Forța ne-a fost dată nu pentru a ne apăra Drepturile, ci pentru a aneantiza Drepturile egale ale fraților noștri? Iar dacă acest lucru nu e adevărat pentru fiecare forță individuală, care acionează izolat, cum oare ar putea fi el adevărat pentru forța colectivă, care nu e decât uniunea organizată a forțelor izolate?

Dacă există deci un lucru evident, atunci acesta spune că Legea e organizarea Dreptului natural de legitimă apărare. Ea e substituirea forței colective forțelor individuale, pentru a acționa în cercul în care acestea au dreptul de a acționa, pentru a face ceea ce acestea au Dreptul de a face, pentru a garanta deci Persoanele, Libertățile, Proprietățile, pentru a-l menține pe fiecare în Dreptul său, pentru a face să domnească între toți Dreptatea.

Iar dacă ar exista un popor constituit pe aceste baze, cred că ordinea ar domni atât în fapte, cât și în idei. Un asemenea popor ar avea guvernarea cea mai simplă, cea mai economică, cea mai

puțin greoaie, cea mai discretă, cu cele mai puține responsabilități, cea mai justă și, prin urmare, cea mai solidă din cîte pot fi imaginate, indiferent care i-ar fi forma politică.

Căci sub un asemenea regim, fiecare ar înțelege că deține plenitudinea, ca și întreaga responsabilitate a Existenței sale. Cîtă vreme persoana e respectată, munca e liberă, iar roadele travaliului sînt garantate împotriva oricărei nedreptăți, nimeni nu ar avea ceva de împărțit cu Statul. Fericiti de-am fi, nu am avea, ce-i drept, motive să îi mulțumim pentru succesele noastre. Nefericiți de-am fi, nu am avea mai multe motive să îi reproșăm ceva decît au țăranii noștri să îi atribuie grindina sau înghețul. El nu s-ar face simțit decît prin inestimabila binefacere a *siguranței*.

Se poate, de asemenea, afirma că, grație noninterventiei Statului în afacerile private, Nevoile și Satisfacțiiile s-ar dezvolta în mod firesc. Nu am mai vedea astfel familiile sărace căutînd instrucția literară înainte de a avea pîine. Nu am mai vedea orașul populîndu-se în defavoarea provinciei, sau provinciile în defavoarea orașelor. Nu am mai vedea aceste mari deplasări de capitaluri, de muncă, de populație provocate de măsuri legislative, deplasări care fac atât de nesigure și de precare sursele existenței, agravînd în acest fel, într-o măsură foarte însemnată, responsabilitatea guvernărilor.

Din nefericire, Legea nu s-a mulțumit cu rolul său. Dar ea nici măcar nu s-a îndepărtat de la acest rol în mod neutru. Legea a făcut un rău și mai mare: ea a acționat împotriva propriului scop, și-a distrus propriul țel, căutînd să aneanteze acea Dreptate a cărei domnie trebuia să o aducă, ștergînd acea limită dintre Drepturi pe care ea trebuia să o

vegheze. Legea a pus forța colectivă în serviciul celor care vor să exploateze, fără risc și fără scrupule, Persoana, Libertatea sau Proprietatea altuia. Ea a convertit Spolierea în Drept pentru a o proteja, iar apărarea legitimă în crimă pentru a o pedepsi.

Cum anume s-a petrecut această pervertire a Legii? Care au fost consecințele acestei pervertiri?

Legea a fost pervertită sub influența a două cauze diferite: egoismul lipsit de inteligență și falsa filantropie.

Vom vorbi acum despre cea dintâi.

Autoconservarea, autodezvoltarea e aspirația comună a tuturor oamenilor, astfel încât, dacă fiecare s-ar bucura de liberul exercițiu al propriilor facultăți și de libera dispoziție a produselor lor, progresul social ar fi neîncetat, neîntrerupt, infailibil.

Mai există o altă dispoziție care le e comună tuturor oamenilor. Si anume, aceea de a trăi și de a se dezvolta, atunci cînd pot, în defavoarea altora. Nu e vorba aici de o imputare hazardată, făcută de un spirit cuprins de tristețe și de pesimism. Istoria ne e cel mai bun martor, căci analele sale sunt pline de războiuri neîncetate, de migrații ale popoarelor, de opresiuni sacerdotiale, de universalitatea sclaviei, de fraude industriale și de monopoluri. Această dispoziție funestă e înscrișă chiar în constituția omului, în acel sentiment primitiv, universal, invincibil, care îl împinge pe fiecare către bunăstare și către evitarea durerii.

Omul nu poate trăi și dobîndi ceva decît printr-o asimilare, printr-o apropiere perpetuă, adică printr-o continuă aplicare a facultăților sale asupra lucrurilor, sau altfel zis, prin muncă. De aici, Proprietatea.

Dar, de fapt, el poate trăi și dobîndi asimilind și apropiindu-și produsul facultăților celorlalți. De aici, Spolierea.

Or, munca fiind în ea însăși un chin, iar omul fiind predispus în mod natural către evitarea chinului, rezultă că peste tot unde spolierea e mai puțin împovărtătoare decît munca, ea prevalează. Iar ea prevalează fără ca religia sau morala să o poată împiedica în vreun fel. Cînd se oprește deci spolierea? Atunci cînd ea devine mai împovărtătoare, mai periculoasă decît munca.

E evident că Legea ar trebui să aibă drept scop să opună acestei funeste tendințe puternicul obstacol al forței colective. E evident că ea ar trebui să apere proprietatea în fața spolierii. Dar Legea e făcută, cel mai adesea, de un om sau de o clasă de oameni. Si cum Legea nu există fără sanctiune, fără sprijinul unei forțe preponderente, nu se poate ca pînă la urmă ea să nu pună această forță în mîinile celor care legiferează.

Acest fenomen inevitabil, combinat cu funesta predispoziție pe care am constatat-o în inima omului, explică pervertirea aproape universală a Legii. Iată de ce, în loc să fie o frîñă a nedreptății, ea devine un instrument, și anume cel mai puternic instrument al nedreptății. Iată de ce, în funcție de puterea legislatorului, Legea distrugă, în profitul său și în diverse grade, Personalitatea celorlalți oameni prin sclavie, Libertatea lor prin opresiune, Proprietatea lor prin spoliere.

E în natura oamenilor ca ei să reacționeze împotriva inechităților ale căror victime sunt. Atunci cînd spolierea e pusă la cale prin intermediul Legii, în profitul claselor care fac Legea, toate clasele spoliate tind, pe căi pacifice sau pe căi revoluționare, să participe într-un fel sau altul la confectionarea Legilor.

Aceste clase pot, în funcție de cît săn de luminate, să își propună două scopuri foarte diferite atunci cînd urmăresc cucerirea drepturilor lor politice: ele vor fie ca spolierea să înceteze, fie aspiră să ia parte la ea.

Blestemate fie acele nații în care masele săn dominate de această ultimă intenție, atunci cînd ele pun mâna pe puterea legislativă!

Pînă acum, spolierea legală era exercitată de cei puțini asupra celor mulți, așa cum se vede la acele popoare unde dreptul de a legifera e concentrat în cîteva mîini. Iată însă că dreptul de legiferare a devenit universal, astfel încît echilibrul e căutat acum în spolierea universală. În loc să se eliminate nedreptatea existentă în societate, ea e generalizată. Imediat ce clasele dezmoștenite și-au recuperat drepturile politice, primul lor gînd nu a fost să scape de spoliere (așa ceva presupunea lumini pe care ele nu le pot avea), ci să organizeze, împotriva tuturor celorlalte clase și, de fapt, inclusiv în propriul lor detriment, un sistem de represalii. Totul s-a petrecut ca și cum, înaînte de instaurarea domniei dreptății, trebuia ca o crudă represiune să lovească toate clasele, pe unele din pricina nelegiuirii lor, iar pe celelalte din pricina ignoranței de care dădeau dovadă.

Schimbarea aceasta e tot ceea ce putea fi mai rău pentru Societate. Căci Legea e convertită în instrument de spoliere.

Care săn consecințele unei asemenea perturbări? Ne-ar trebui multe volume ca să le menționăm pe toate. Ne vom mulțumi să le evocăm pe cele mai frapante.

Prima constă în dispariția din conștiința o națunii de drept și de nedrept. Nici o societate nu poate exista dacă în ea

nu domnește, fie și în mică măsură, respectul Legilor. Dar pentru ca legile să fie respectate, cel mai important e ca ele să fie respectabile. Atunci cînd Legea și Morala săn în contradicție, cetățeanul se află în fața unei dileme foarte dificile: el poate fie să piardă noțiunea de Morală, fie să piardă respectul Legii, două nenorociri la fel de mari și între care e dificil să alegi.

Prin chiar natura sa, Legea trebuie să aducă domnia Dreptății. Iată de ce, pentru masse, Legea și Dreptatea săn unul și același lucru. Avem cu toții tendința de a considera ceea ce e legal ca legitim, pînă într-atît încît mulți dintre noi ajung să deducă, în mod incorrect, întreaga dreptate din Lege. E suficient deci ca Legea să ordone și să consacre Spolierea pentru ca aceasta să pară multora dreaptă și sacră. Sclavia, restricția comercială, monopolul își găsesc astfel apărători nu numai printre cei care profită de ele, ci și printre cei care suferă din pricina lor. Încercați să puneti la îndoială moralitatea acestor instituții. Vi se va spune pe dată că sănți “un inovator periculos, un utopist, un teoretician, un denigrator al legilor care zdruncină fundamental pe care e aşezată societatea”. Țineți cumva un curs de morală sau de economie politică? Atunci se va găsi cu siguranță o adunare oficială care să ceară guvernului ca “știința să nu mai fie de aici încolo predată din punctul de vedere al Liberului-Schimb (adică al Libertății, al Proprietății, al Dreptății), așa cum s-a întîmplat pînă acum, ci și din punctul de vedere al faptelor și al legislației (contrare Libertății, Proprietății, Dreptății) care domnesc în industria franceză. Se va cere de asemenea ca, în catedrele publice salariate de către Trezoreria statului, profesorul să se abțină în mod absolut să

aducă fie și cea mai mică atingere respectului datorat *legilor în vigoare*, etc. etc.”<sup>1</sup>.

Dacă există deci o lege care consacră sclavia sau monopolul, oprișinea sau spolierea sub o formă oarecare, ea nu va trebui nici măcar pomenită. Căci cum să vorbești despre ea fără a zdrujina respectul pe care îl inspiră? Mai mult decât atât, morala sau economia politică vor trebui predate din punctul de vedere al acestei legi, adică presupunând că ea e dreaptă doar pentru că e Lege.

O altă consecință a acestei deplorabile pervertiri a Legii e importanța exagerată dată pasiunilor și luptelor politice și, în general, politicii propriu-zise. Aș putea dovedi această afirmație în mijii de feluri. Mă voi mulțumi, cu titlu de exemplu, să o apropie de subiectul care a preocupat de curînd toate spiritele, și anume de sufragiul universal.

Indiferent de ceea ce cred adeptii școlii lui Rousseau, școală care se declară a fi *foarte avansată*, dar despre care eu cred că se află *în urmă* cu douăzeci de secole, sufragiul *universal* (în accepția cea mai riguroasă a termenului) nu este una din acele dogme sacre, imposibil de a fi examinată sau pusă la îndoială fără a nu comite o crimă. Sufragiului universal i se pot opune cîteva obiecții grave.

Mai întîi, cuvîntul *universal* ascunde un sofism grosolan. Există în Franța 36 de milioane de locuitori. Pentru ca dreptul la sufragiu să fie universal, ar trebui ca el să fie recunoscut celor 36 de milioane de cetăteni. Dar pînă și sistemul electoral cel mai larg nu îl recunoaște decât la 9 milioane de cetăteni. Trei din patru persoane sunt deci excluse și, mai mult decât astăzi, ele sunt excluse tocmai de cea de-a patra. Pe ce principiu se întemeiază această excludere? Pe principiul

Incapacității. Sufragiu universal înseamnă sufragiu universal al tuturor celor capabili de a-l exprima. Rămîne însă de văzut cine sunt aceștia. Vîrsta, sexul, condamnările judiciare sunt oare singurele criterii care ne îngăduie să recunoaștem incapacitatea?

Dacă privim mai atent lucrurile, ne dăm seama imediat care e motivul pentru care dreptul de sufragiu e întemeiat pe prezentia capacitatii, sistemul cel mai larg nefiind diferit, în această privință, de cel mai restrîns decât prin aprecierea criteriilor cu ajutorul căroro poate fi recunoscută această capacitate, diferența nefiind deci una de principiu, ci una de grad. Motivul e că electorul nu stipulează doar pentru el, ci pentru toată lumea.

Dacă, aşa cum pretind republicanii inspirați de modelul Greciei și al Romei, dreptul de sufragiu ne-ar fi acordat odată cu viața, atunci faptul că adulții împiedică femeile și copiii să voteze e o inechitate. De ce sunt ei împiedicați să voteze? Pentru că sunt presuși a fi incapabili. Si de ce incapacitatea e un motiv de excludere? Pentru că responsabilitatea votului nu revine doar electorului, pentru că fiecare vot angajează și afectează întreaga comunitate, pentru că aceasta are dreptul să ceară anumite garanții în privința actelor de care depind bunăstarea și existența sa.

Știu ce se poate obiecta la toate acestea. Știu, de asemenea, ce aș putea replica acestor obiecții. Nu e aici locul potrivit pentru a epuiza o asemenea controversă. Vreau doar să observ că această controversă care, la fel ca majoritatea chestiunilor politice, pasionează și bulversează popoarele, și-ar pierde aproape întreaga importanță dacă Legea ar fi fost întotdeauna ceea ce ar trebui să fie.

Într-adevăr, dacă Legea se mulțumea să facă respectate toate Persoanele,

toate Libertățile, toate Proprietățile, dacă ea era doar organizarea Dreptului individual de legitimă apărare, obstacolul, frâna, pedeapsa opusă tuturor opresiunilor, tuturor spoliierilor, crede oare cineva că noi, cetățenii, am mai fi avut motiv de ceartă pe tema sufragiului mai mult sau mai puțin universal? Crede oare cineva că acesta ar mai fi pus în pericol bunul cel mai de preț, adică pacea publică? Se crede oare că toate acele clase excluse de la sufragiu nu ar fi așteptat lipiștite să le vină rîndul la exercitarea lui? Se crede oare că toate clasele care ar fi beneficiat de sufragiu ar mai fi fost geloase pe propriul privilegiu? Și nu e oare clar că dacă interesul ar fi fost identic și comun, unii ar fi acționat, fără retinere, în favoarea celorlalți?

În schimb, de îndată ce acest funest principiu e introdus, de îndată ce, sub pretextul organizării, al reglementării, al protecției, al încurajării, Legea poate *lua de la unii pentru a da celorlalți*, de îndată ce ea poate extrage din bogăția acumulată de toate clasele pentru a îmbogății-o pe una din ele - pe cea a agricultorilor, a mesteșugarilor, a neguțătorilor, a armatorilor, a artiștilor sau a actorilor - vai!, din acest moment nu va exista clasă care să nu pretindă, pe bună dreptate, să pună la rîndul său mâna pe Lege. Nu va mai exista clasă care să nu revendice cu patimă dreptul său de a alege și de a fi aleasă, și care să nu fie gata de a bulversa întreaga societate pentru a obține ceea ce își dorește. Cerșetorii și vagabonzi vă vor dovedi că au și ei același drept. Ei vă vor spune: "Noi nu cumpărăm niciodată vin, tutun ori sare fără a plăti impozit, iar o parte din acest impozit e acordată, prin lege, sub forma unor prime sau a unor subvenții unor oameni mai bogăți decât noi. Alții ridică în mod artificial,

folosindu-se de Lege, prețul pînii, al cărnii, al fierului sau al pînzeturilor. Întrucît fiecare exploatează Legea în propriul profit, vrem să-o exploatem și noi în profitul nostru. Vrem să se legifereze *Dreptul la asistență*, care e partea din spolierea săracului. În acest scop e necesar ca noi să fim electori și legislatori, pentru a organiza, la nivel general, Mila destinată clasei noastre, aşa cum voi ați organizat, la nivel general, Protecția destinată clasei voastre. Să nu ne spuneti însă că ne veți ține voi partea, aruncîndu-ne, aşa cum propunea domnul Mimerel, 600 de mii de franci pentru a tăcea din gură și a avea un os de ros. Avem alte pretenții și, în orice caz, vrem să legiferăm și noi în ceea ce ne privește, aşa cum alte clase au legiferat în ceea ce le privea!".

Ce se poate răspunde unui asemenea argument? Cîtă vreme se va admite "în principiu" că Legea poate fi deturnată de la propria sa misiune, că ea poate viola proprietățile în loc să le garanteze, fiecare clasă va dori să facă Legea, fie pentru a se apăra împotriva spoliierii, fie pentru a o organiza în propriul folos. Chestiunea politică va fi întotdeauna în prim plan, ea le va domina și le va absorbi pe toate celelalte. Într-un cuvînt, bătălia se va da la porțile Palatului legislativ. Lupta nu va fi mai puțin aprigă în interiorul acestuia. Pentru a vedea că aşa stau lucrurile, e suficient să priviți ce se întîmplă în Camerele legislative ale Franței sau ale Angliei; e suficient să veți cum e formulată chestiunea.

E oare necesar să se probeze că această odioasă pervertire a Legii e o cauză perpetuă de ură și de discordie, ce se poate întinde pînă la dezorganizarea socială? Uitați-vă la Statele Unite! Aceasta e țara în care Legea își joacă cel mai bine rolul, garantîndu-i fiecărui

libertatea și proprietatea. Tot Statele Unite sănt țara în care ordinea socială pare a avea cele mai solide fundamente. Și totuși, chiar și în Statele Unite există două chestiuni, și numai două, care au pus de mai multe ori în pericol ordinea politică. Care sănt aceste două chestiuni? Cea a Sclaviei și cea a Tarifelor protecționiste, adică tocmai cele două chestiuni în care, contrar spiritului general al acestei Republii, Legea a căpătat un caracter spoliator. Sclavia e o violare, sanctionată de către Lege, a drepturilor Persoanei. Protecția e o violare, comisă prin intermediul Legii, a dreptului de Proprietate. Se poate, desigur, remarcă faptul că între atîtea alte dispute, acest dublu *flagel legal*, tristă moștenire a vechii lumi, e singurul care poate aduce și care va aduce probabil ruptura Uniunii. Într-adevăr, nimic nu poate fi mai grav, în simbol unei societăți, decît *transformarea Legii într-un instrument al nedreptății*. Iar dacă acest fapt dă naștere unor consecințe atât de importante în Statele Unite, unde el nu e decît o excepție, la ce se poate ajunge în Europa, unde el e deja un Princiu, un Sistem?

Domnul de Montalembert, preluînd ideea unei faimoase proclamații a domnului Carlier, spunea că trebuie să luptăm împotriva Socialismului. Iar prin Socialism el desemna, potrivit definiției domnului Charles Dupin, Spolierea. Dar despre ce Spoliere vorbea el? Căci există două feluri de Spoliere. *Spolierea extralegală și spolierea legală*.

În ceea ce privește spolierea extralegală, cea numită furt sau escrocherie, și definită, prevăzută și pedepsită de către Codul penal, nu cred că ea ar putea fi decorată cu numele de Socialism. Nu ea e cea care amenință în mod sistematic bazele societății. De altfel,

războiul împotriva acestui fel de spoliere nu a așteptat semnalul domnilor de Montalembert sau Carlier. Ea se desfășoară de la începuturile lumii. Franța i-a rezervat, cu mult înainte de revoluția din februarie, cu mult înainte de apariția socialismului, un întreg aparat: magistratură, poliție, jandarmerie, închisori, ocne și eșafoduri. Legea însăși conduce acest război, iar ceea ce ar fi de dorit, după mine, ar fi tocmai ca Legea să păstreze mereu această atitudine față de Spoliere.

Nu se înfimă însă așa. Legea se asează cîteodată în tabăra Spolierii. Uneori o practică chiar ea, pentru a-l scuti pe beneficiar de rușinea, pericolul și de scrupul Spolierii. Alteori ea pune întreg aparatul magistraturii, poliției, jandarmeriei și închisorilor în serviciul spoliatorului, tratîndu-l în schimb drept criminal pe spoliatul care încearcă să se apere. Aceasta e, într-un cuvînt, *spolierea legală*, de care vorbea domnul de Montalembert.

Această spoliere poate să fie doar o pată căzută înfimător pe legislația unui popor. Cel mai bun lucru de făcut, în acest caz, e ca ea să fie stearsă cît mai repede cu putință, fără prea multe declamații și ieremiade, și ignorînd plîngerile celor interesați. Cum poate fi recunoscută ea? Foarte simplu. Trebuie văzut dacă Legea ia ceea ce aparține unora pentru a da altora ceea ce nu le aparține. Trebuie văzut dacă Legea săvîrșește, în profitul unui cetățean și în detrimentul celorlalți, un act pe care respectivul cetățean nu l-ar putea săvîrși altfel, fără a comite o crimă. Grăbiți-vă să abrogați o asemenea Lege: ea nu e doar o inechitate, ci și o sursă fecundă de inechități. Căci ea necesită represalii, iar dacă nu o luați în serios, pata întîmplătoare se va extinde, se va multiplica și va deveni sistematică. Fără îndoială că acela care beneficiază de ea își va striga

nemulțumirea, invocînd *drepturile dobîndite*. El va spune că Statul datorează Protecție și Încurajare industriei sale, va adăuga că e bine ca Statul să-l îmbogățească pentru că, devenind mai bogat, va cheltui mai mult, stîrnind astfel o ploaie de salarii asupra muncitorilor săraci. Nu dați ascultare acestui sofist, căci tocmai prin sistematizarea acestor argumente se va sistematiza și *spolierea legală*.

Așa s-a și întîmplat. Himeră zilelor noastre e îmbogățirea tuturor claselor, a fiecareia în defavoarea celoralte. Altfel zis, generalizarea Spolierii sub pretextul *organizării ei*. Spolierea legală se poate derula însă într-o infinitate de moduri, de unde și infinitatea de planuri de organizare: tarife, protecție, prime, subvenții, încurajări, impozit progresiv, instrucție gratuită, Drept la muncă, Drept la profit, Drept la salariu, Drept la asistență, Drept la instrumentele muncii, gratuitatea creditului etc. Ansamblul tuturor acestor planuri, care au în comun spolierea legală, capătă numele de Socialism.

Dar cum Socialismul, definit în acest fel, formează un corp doctrinar, ce război poate fi purtat împotriva lui, dacă nu unul doctrinar? Credeti că această doctrină e falsă, absurdă, abominabilă? Atunci, respingeți-o! Vă va fi cu atât mai ușor cu cât ea e mai falsă, mai absurdă, mai abominabilă. Iar dacă vreți să fiți puternici, începeți prin a extirpa din legislația voastră tot ceea ce s-a putut infiltra din Socialism. Nu vă va fi prea ușor.

I s-a reproșat domnului de Montalembert că vrea să îndrepte împotriva Socialismului forța brutală. Reproșul acesta nu e întemeiat, căci el a spus în mod explicit că împotriva Socialismului trebuie dus acel război care

e compatibil cu legea, onoarea și dreptatea.

Oare domnul de Montalembert nu își dă seama că se află totuși într-un cerc vicios? Vreți să opuneți Socialismului Legea? Socialismul invocă însă tocmai Legea. Căci el nu aspiră la spolierea extralegală, ci la cea legală. La fel ca toți adeptii monopolului, Socialismul pretinde că își face un instrument chiar din Lege. Dacă Socialismul va avea de partea să Legea, cum anume vreți să îndreptați Legea împotriva Socialismului? Cum vreți să-l aduceți în fața tribunalului, al jandarmilor și al închisorilor voastre?

Și atunci, ce faceți? Vreți să-l împiedicați să participe la alcătuirea Legilor. Vreți să-l țineți dincolo de porțile Palatului legislativ. Îndrăznesc să vă prezic că nu veți reuși, cătă vreme înăuntru acestuia se va legifera urmînd principiul Spolierii legale. Ceea ce vreți e prea nedrept, prea absurd. E absolut necesar ca această chestiune a Spolierii legale să dispară. De fapt, nu există decît trei posibilități: 1) fie că cei puțini îi spoliază pe cei mulți; 2) fie că toată lumea spoliază pe toată lumea; 3) fie că nimeni nu spoliază pe nimeni. Trebuie deci ales între Spolierea parțială, Spolierea universală și absența Spolierii. Legea nu poate urmări decît unul dintre aceste trei rezultate:

Spolierea *parțială* este sistemul care a prevalat atîta vreme că electoratul a fost parțial, și la el se revine acum pentru a evita invazia Socialismului.

Spolierea *universală* e sistemul cu care am fost amenințați atunci când electoratul a devenit *universal*, massa conținând ideea de a legifera, urmînd principiul legislatorilor care au precedat-o.

*Absența* Spolierii e principiul

dreptății, păcii, ordinii, stabilității, concilierii și bunului simț pe care îl voi proclama cu toată forța, vai!, insuficientă, a plămânilor mei, pînă la ultima mea suflare.

De fapt, putem oare cere altceva Legii? Avînd drept sancțiune necesară Forța, Legea poate oare să fie utilizată în alt scop decât în menținerea fiecărui în Dreptul său? Desfășură pe oricine ar încerca să o scoată din acest cerc fără a o deturna de la scopul ei și, în consecință, fără a îndrepta Forța împotriva Legii. Astă e însă cea mai funestă, cea mai ilogică perturbare socială ce poate fi imaginată. Iată de ce trebuie recunoscut că soluția veritabilă, îndelung căutată, a problemei sociale se află în aceste banale cuvinte: *legea e dreptatea organizată*.

Trebuie să remarcăm însă că organizarea Dreptății prin intermediul Legii, adică al Forței, exclude ideea organizării, cu ajutorul Forței, a vreunei din laturile activității umane: Muncă, Asistență publică, Agricultură, Comerț, Industrie, Educație, Arte Frumoase, Religie. Căci oricare din aceste organizări secundare aneantizează organizarea esențială. Cum s-ar putea, de pildă, imagina o Forță care să intervină în Libertatea cetățenilor fără a aduce atingere Dreptății, fără a acționa împotriva propriului scop?

În acest punct, mă lovesc de una din cele mai populare prejudecăți ale epocii noastre. Căci Legea e vrută nu doar dreaptă, ci și filantropică. Oamenii de azi nu se mulțumesc ca ea să garanteze fiecărui cetățean exercitarea liberă și inofensivă a proprietății, aplicate proprietiei dezvoltări fizice, intelectuale și morale, ci îi cer să răspîndească în mod direct asupra națiunii bunăstarea, educația și moralitatea. Aceasta e latura

seducătoare a Socialismului.

Repet însă că aceste două misiuni ale Legii se contrazic. Trebuie optat. Cetățeanul nu poate să fie liber și, în același timp, să nu fie liber. Domnul de Lamartine îmi scria într-o zi: "Doctrina dumneavoastră nu reprezintă decît o jumătate din programul meu. Dumneavoastră ati rămas la Libertate, în vreme ce eu am ajuns la Fraternitate". I-am răspuns așa: "A doua jumătate a programului dumneavoastră o va distrugă pe prima". Într-adevar, îmi e imposibil să separ cuvîntul *fraternitate* de cuvîntul *voluntar*. Îmi e absolut imposibil să concep Fraternitatea impusă *în mod legal*, fără ca Libertatea să fie distrusă *în mod legal*, iar Dreptatea călcată *în mod legal* în picioare.

Spolierea legală are două rădăcini: una, așa cum am văzut, se află în Egoismul omenesc; celalătă se află în falsa Filantropie.

Înainte de a merge mai departe, cred că trebuie să dau cîteva explicații în legătură cu cuvîntul Spoliere.

În ceea ce mă privește nu îl iau, așa cum se întîmplă adesea, într-o acceptiune vagă, indeterminată, aproxiimată sau metaforică, ci în sensul său științific: el exprimă ideea opusă celei de Proprietate. Există Spoliere atunci cînd se aduce atingere Proprietății, deci atunci cînd o porțiune din bogății trece de la cel care le-a dobîndit, fără consimțămîntul lui și fără compensație, la cineva care nu a creat această bogăție, indiferent dacă acest transfer se întîmplă prin forță sau prin șiretenie. Tocmai asta ar trebui să reprime Legea, pretutindeni și întotdeauna. Dacă Legea să vîrșește ea însăși actul pe care ar trebui să-l reprime, e vorba tot de o Spoliere, care are, din punct de vedere social, circumstanțe agravante. Singura diferență e că, în acest caz, nu cel care

profită de spoliere e responsabil pentru ea, ci Legea, legislatorul, societatea. Iată cum devine Spolierea periculoasă din punct de vedere politic.

E păcat că acest cuvînt are deja o conotație jignitoare. Am căutat fără succes un alt cuvînt, căci nu am avut niciodată de gînd să arunc, între altele discordii care ne macină, o vorbă care să irite pe cineva. Așadar, chiar de mă veți crede sau nu, declar că nu am de gînd să acuz intențiile sau moralitatea cuiva. Atac doar o idee pe care o cred falsă, un sistem care mi se pare a fi nedrept, chiar dacă nu asta e intenția sa, un sistem de care profită, fără să vrea, și din pricina căruia suferă, fără să știe, fiecare dintre noi. Doar dacă ești marcat de spiritul unui partid sau de teamă poți pune la îndoială sinceritatea Protecționismului, a Socialismului și chiar a Comunismului, care sunt, de fapt, una și aceeași plantă în trei perioade diferite ale creșterii sale. Tot ceea ce s-ar putea spune e că Spolierea e mai vizibilă, prin parțialitatea sa, în Protecționism<sup>2</sup> și, prin universalitatea sa, în Comunism. De unde rezultă că, dintre aceste trei sisteme, Socialismul e încă cel mai vag, cel mai nesigur și, prin urmare, cel mai sincer.

În orice caz, a afirma că spolierea legală are una din rădăcini în falsa filantropie înseamnă a scoate în mod evident intențiile din joc.

Să examinăm acum ce reprezintă, de unde provine și unde duce această aspirație populară care pretinde că realizează Binele general prin intermediul Spolierei generale.

Socialiștii raționează așa: dacă Legea organizează dreptatea, de ce n-ar organiza ea și munca, învățămîntul sau religia? De ce? Pentru că ea nu ar putea organiza munca, învățămîntul sau religia fără a dezorganiza Dreptatea. Nu uitați că

Legea e Forța și că, prin urmare, domeniul Legii nu poate depăși în mod legitim domeniul rezervat Forței.

Atunci cînd Legea și Forța definesc ceea ce e Dreptatea pentru un insă oarecare, ele nu îi impun acestuia decît o simplă negație. Legea și Forța nu îi cer decît să se abțină de la prejudicierea altuia. Ele nu atentează nici la Personalitatea sa, nici la Libertatea sa, nici la Proprietatea sa. Ele salvă și simplu Personalitatea, Libertatea și Proprietatea celuilalt. Legea și Forța rămîn deci în defensivă, apărînd Dreptul egal al tuturor. Ele îndeplinesc deci o misiune a cărei inocuitate e evidentă, a cărei utilitate e palpabilă și a cărei legitimitate e de necontestat.

Toate acestea sunt atît de adevărate, încît unul dintre prietenii mei mi-a atras atenția că a spune "scopul Legii este de a face să domnească Dreptatea" înseamnă a folosi o expresie care nu e riguros exactă. Ar trebui spus "scopul Legii este de a împiedica domnia Nedreptății". Într-adevăr, nu Dreptatea are o existență proprie, ci Nedreptatea. Una rezultă din absența celeilalte.

În schimb, atunci cînd Legea - prin intermediul agentului său necesar, deci prin Forță - impune un mod de lucru, o metodă sau o materie de învățare, o credință sau un cult, ea nu mai acționează asupra oamenilor în mod negativ, ci în mod pozitiv. Ea substituie voinței oamenilor, voința legislatorului și inițiativei oamenilor, inițiativa legislatorului. Ei nu mai au de ce să se consulte, de ce să compare sau să prevadă, căci Legea face toate acestea pentru ei. Inteligența lor devine o mobilă de prisos. Ei încearcă să mai fie oameni. Își pierd astfel Personalitatea, Libertatea, Proprietatea.

Încercați să vă imaginați o formă

de muncă impusă prin Forță care să nu fie o atingere adusă Libertății, sau o transmitere a bogăției impusă prin Forță care să nu fie o atingere adusă Proprietății. Dacă nu reușiti, acceptați că Legea nu poate organiza munca și industria fără a organiza Nedreptatea.

Atunci cînd, din singurătatea biroului său, un publicist își plimbă privirile asupra societății, el e frapat de spectacolul inegalității. El gîme văzînd suferințele care alcătuiesc soarta unui mare număr dintre frații săi, suferințe a căror grozăvie e sporită de contrastul cu luxul și opulența.

El ar trebui poate să se întrebe dacă o asemenea stare socială nu are drept cauză Spolierei mai vechi, datorate cuceririlor, și altele noi, datorate unor Legi. Publicistul ar trebui să se întrebe dacă, dată fiind aspirația tuturor oamenilor către bunăstare și perfecționare, domnia dreptății nu ar fi de ajuns pentru a realiza Progresul cel mai activ și suma cea mai mare de Egalitate, compatibile cu acea responsabilitate individuală lăsată de Dumnezeu ca dreaptă răsplată pentru virtuți și vicii.

Publicistul nu se gîndește însă la aşa ceva. Gîndirea sa se îndreaptă către combinații, aranjamente, organizări legale sau factice. El caută remediul în perpetuarea și sporirea cauzelor care au dat naștere răului.

Căci dacă Dreptatea nu e, aşa cum am văzut, decît o negație, e oare posibil ca un aranjament legal oarecare să nu includă principiul Spolieriei?

Veți spune: "Iată niște oameni lipsiți de orice bogăție" și vă veți adresa Legii. Dar Legea nu e un sîn care să se umple de la sine ori ale cărei vene lactifere să se poată alimenta din afara societății. Nimic nu intră în trezoreria publică,

pentru a fi dat unui cetățean sau unei clase, în afară de ceea ce ceilalți cetățeni și celealte clase au fost *forțate* să cedeze acestei trezorerii. Dacă fiecare nu ia de la trezorerie decît ceea ce a vîrsat, Legea nu e, ce-i drept, spoliatoare, dar ea nu face nimic pentru toți acești oameni *lipsiți de bogăție*, nimic pentru egalitate. Legea aceasta nu poate fi un instrument de egalizare decît dacă ia de la unii pentru a da celorlalți, caz în care ea devine un instrument de Spoliere. Examinați, din același punct de vedere, Protecția prin tarife, primele de încurajare ale industriei, Dreptul la profit, Dreptul la muncă, Dreptul la asistență, Dreptul la instrucție școlară, impozitul progresiv, gratuitatea creditului, atelierul social și veți da pretutindeni peste Spolierea legală sau nedreptatea organizată.

Veți spune: "Iată niște oameni neluminați" și vă veți adresa Legii. Dar Legea nu e o flacără capabilă să răspîndească în depărtări o claritate proprie. Ea planează pur și simplu deasupra unei societăți în care există oameni care știu, și alții care nu știu, în care există cetățeni care au nevoie să învețe și alții care sunt dispuși să-i învețe. Legea nu poate face decît unul din aceste două lucruri: fie să lase liber acest gen de tranzacții, deci să nu împiedice satisfacerea liberă a acestor nevoi; fie să forțeze, în această privință, voințele și să ia de la unii ceea ce e necesar pentru a-i plăti pe profesorii însărcinați să-i instruiască în mod gratuit pe ceilalți. În acest al doilea caz, ea nu poate evita prejudicierea Libertății și a Proprietății, deci Spolierea legală.

Veți spune: "Iată niște oameni lipsiți de moralitate sau de religie" și vă veți adresa Legii. Legea e însă, aşa cum am spus deja, Forța. Trebuie oare să repet cît de nebunesc e proiectul implicării

forței în asemenea chestiuni?

Finalmente, în ciuda tuturor sistemelor și eforturilor sale, și oricâtă complezență am avea pentru el, s-ar părea că Socialismul nu poate evita monstrul Spolierii legale. Ce face însă Socialismul? Abil, el deghizează acest monstru - pentru toată lumea, inclusiv pentru sine - sub numele seducătoare ale Fraternității, Solidarității, Organizării sau Asocierii. Și pentru că noi nu cerem astăzi de mult de la Lege, aşteptând de la ea doar Dreptatea, Socialismul presupune că noi respingem fraternitatea, solidaritatea, organizarea, asocierea și ne aruncă în față epitetul de *individualiști*.

Socialismul trebuie să știe însă că noi nu respingem organizarea naturală, ci pe cea forțată. Nu asocierea liberă, ci formele de asociere pe care el vrea să ni le impună. Nu fraternitatea spontană, ci fraternitatea legală. Nu solidaritatea providențială, ci solidaritatea artificială, care nu e decât o modificare nedreaptă a Responsabilității.

Socialismul, la fel ca și vechea politică din care el emană, confundă Guvernul și Societatea. Iată de ce, de fiecare dată când noi nu vrem ca un lucru să fie făcut de către Guvern, el conchide că nu vrem ca lucrul cu pricina să fie făcut. Noi respingem instrucția școlară de stat, deci - conchide Socialismul - nu vrem instrucție. Respingeri ideea unei religii de stat, deci nu vrem să auzim de religie. Respingeri egalizarea realizată de către stat, deci nu vrem egalitate etc.. Asta e ca și cum am fi acuzați că nu vrem ca oamenii să mănânce pentru că respingeri cultivarea grâului de către stat.

Cum anume a putut prevala, în lumea politică, ideea bizară de a face ca Legea să decurgă din ceea ce nu e Lege, adică din Bine, înțeles în mod pozitiv, din

Bogăție, Știință sau Religie?

Publiciștii moderni, mai cu seamă cei din școală socialistă, își intemeiază diversele lor teorii pe o ipoteză comună și, cu siguranță, pe cea mai orgolioasă dintre cele care se pot afla într-un creier omenesc.

Ei împart omenirea în două parti. Universalitatea oamenilor, mai puțin unul, formează prima parte, în vreme ce publicistul, singur-singurel, o formează pe cea de-a doua, de departe cea mai importantă.

Într-adevăr, ei încep prin a presupune că oamenii nu poartă în ei nici un principiu de acțiune și nici un mijloc de discernămînt, că sunt lipsiți de inițiativă, fiind o materie inertă, alcătuită din molecule pasive, din atomi lipsiți de spontaneitate, fiind deci cel mult o vegetație indiferentă față de propriul mod de existență, susceptibilă de a primi, de la o voință și de la un braț din afară, un număr infinit de forme mai mult sau mai puțin simetrice, artistice, perfectionate.

Apoi, indiferent de numele pe care și-l ia - Organizator, Revelator, Legislator, Institutator, Fondator - fiecare dintre acești publiciști presupune că el e acea voință și acel braț, acel mobil universal, acea putere creatoare, a cărei sublimă misiune este de a reuni în societate materialele risipite numite oameni.

Plecînd de aici, tot așa cum fiecare grădinar își taie arbuștii după bunul său plac, în formă de piramidă, de paravan, de cub, de con, de vas, de spalier, de tijă, de evantai, tot astfel socialistul, urmîndu-și himerele, taie sărmana omenire în grupuri, serii, centre, subcentre, alveole, ateliere sociale, armonice, contrastate etc., etc. Și, la fel cum grădinarul are nevoie, pentru a aranja

mărimea arbuștilor, de secure, fierăstrău, cosoare și foarfeci, publicistul are nevoie, pentru a-și aranja societatea, de forțe pe care nu le poate găsi decât în Legi, precum legea vămii, cea a impozitului, cea a asistenței, ori cea a instrucției.

E atât de adevărat că socialistii consideră omenirea ca pe un material destinat unor combinații sociale încât atunci cînd, din întîmplare, nu mai sunt siguri de succesul acestor combinații, socialistii reclamă cel puțin o parcelă de umanitate *ca material destinat experiențelor*. Se știe cît e de populară, printre socialisti, ideea *experimentării tuturor sistemelor*. Ba chiar, unul dintre șefii lor a ajuns să ceară adunării constituante o comună, împreună cu toți locuitorii săi, pentru a-și putea desfășura încercarea.

Să nu uităm că orice inventator își construiește mașina mai întîi în miniatură. Să nu uităm că, de pildă, chimistii sacrifică unii reactivi, iar agricultorul unele semințe și o bucată din cîmpul său pentru a-și proba o idee.

Dar ce distanță enormă separă grădinarul de arbuștii săi, inventatorul de mașina sa, chimistul de reactivii săi, agricultorul de semințele sale!... Socialistul crede, în mod sincer, că aceeași distanță îl separă de omenire.

Nu trebuie să ne mirăm că publiciștii din secolul al XIX-lea consideră societatea o creație artificială datorată geniului unui Legislator. Această idee, rod al educației clasice, i-a dominat pe toți gînditorii, pe toți scriitorii de la noi. Toți au considerat că între omenire și legislator există aceleași raporturi ca între argilă și olar.

Mai mult decât atât, atunci cînd au acceptat că există, în inima omului, un principiu de acțiune și, în inteligența sa, un principiu de discernămînt, socialistii

au considerat că e vorba de niște daruri dumnezeiești funeste și că, sub influența acestor două motoare, omenirea se îndreaptă în mod fatal către propria degradare. Ei au afirmat deci că, odată abandonată proprietății, omenirea nu s-ar ocupa de religie decât pentru a ajunge la ateism, că ea nu ar fi interesată de învățare decât pentru a ajunge la ignoranță, că ei nu i-ar păsa de muncă și de schimburi decât pentru a se stinge în mizerie.

Potrivit acelorași scriitori, există, din fericire, niște oameni numiți Guvernanți sau Legislatori care au căpătat din cer, nu doar pentru ei, ci și pentru toți ceilalți, niște predispoziții opuse.

În vreme ce omenirea înclină către Rău, aceștia se îndreaptă către Bine. În vreme ce omenirea se îndreaptă către tenebre, ei aspiră la lumină. În vreme ce omenirea e purtată către viciu, ei sunt atrași către virtute. În consecință, ei reclamă Forță, pentru ca aceasta să le îngăduie să substituie tendințelor speciei umane, propriile lor tendințe.

E suficient să deschizi, la întîmplare, o carte de filosofie, de politică sau de istorie pentru a vedea cît e de înrădăcinată la noi o asemenea idee, care e moștenită de la studiile clasice și e, de asemenea, mama Socialismului. Se crede adeseori că omenirea e o materie inertă, care primește din partea Puterii viață, organizarea, moralitatea și bogăția. Sau, și mai rău, se consideră că omenirea tinde către propria degradare și că ea nu e opriță din această cădere decât de misteriosul braț al Legislatorului. Conventionalismul clasic ne înfățișează, de pildă, dincolo de societatea pasivă, o putere ocultă care, luînd numele Legii ori al Legislatorului, sau ascunzîndu-se după expresia mult mai comodă și mai vagă a impersonalului

"se", pune în mișcare omenirea, o animă, o îmbogățește și o moralizează.

Iată ce scria, de pildă, Bossuet: "Unul din lucrurile ce se imprimau (cine îl imprima?) cel mai ușor în spiritul egiptenilor era dragostea de patrie... Nu se îngăduia să fii inutil statului: Legea atribuia fiecărui o slujbă perpetuată din tată în fiu. Nu puteai avea nici două slujbe, nici să o schimbi pe cea care îți era atribuită... Există însă o ocupație comună tuturor, și anume studierea legilor și a înțelepciunii. Ignorarea religiei și a poliției tării nu avea nici o scuză. În rest, fiecarei profesioni i se atribuia (de către cine?) propriul canton... Printre astăzi legi bune, lucrul cel mai bun era că toată lumea era hrănitară (de către cine?) în spiritul respectului datorat acestor legi... Egiptul a fost năpădit de invenții minunate, având parte în acest fel de tot ceea ce putea face viața comodă și liniștită".

Pentru Bossuet, oamenii nu datorează nimic lor înșile: patriotismul, acțiunea, bogățiile, înțelepciunea, invențiile, arăturile, științele, totul este datorat intervenției Legilor sau a Regilor. Tot ceea ce trebuie ei să facă e să se lasă făcuți. Iar dacă Diodor îi acuzase pe egipteni că resping lupta și muzica, Bossuet îi respinge spusele. Cum e oare posibil aşa ceva - spune Bossuet - dacă aceste arte au fost inventate tocmai de către un egiptean, adică de Trismegist? La fel, la perși, "una din primele griji ale principelui era înflorirea agriculturii... și tot aşa cum se stabileau sarcinile în conducerea armatelor, se stabilea și vegheia travaliilor rustice... Respectul inspirat perșilor față de autoritatea regală mergea până la exces".

La fel, pentru Fénelon, grecii, deși plini de spirit, nu erau mai puțini

străini în fața propriului destin, asemenea cîinilor ori cailor, ei nu s-ar fi putut înălța nici măcar pînă la înălțimea jocurilor celor mai banale. E acceptat deci, în mod clasic, că totul vine popoarelor din afară.

Să-i dăm însă cuvîntul lui Fénelon: "Grecii, în mod natural plini de spirit și de curaj, fuseseră cultivati de la bun început de către Regii și colonii veniți din Egipt. Așa au deprins ei exercițiile corporale, alergarea, cursele de cai și de care... Dar cel mai bun lucru pe care îl învățaseră ei de la egipteni era să fie docili, să se lase formați de către legi, pentru binele public".

Hrănitor cu studiul și în admirația antichității, martor al puterii lui Ludovic al XIV-lea, Fénelon nu putea scăpa de ideea pasivității omenirii și de ideea că atât retelele cît și prosperitatea sa, atât virtuile cît și viciile sale îi vin din exterior, fiind datorate unei acțiuni a Legii sau a celui care face Legea. Iată de ce, în utopicul tărîm Salente, Fénelon îi aşează pe oameni cu interesele, facultățile, dorințele și bunurile lor la discreția absolută a Legislatorului. În orice caz, oamenii nu judecă singuri: Prințipele o face în locul lor. Națiunea nu e decît o materie informă, al cărei suflet e tot Prințipele. În el sălăsluiesc gîndirea, prevederea, principiul oricărei organizări, al oricărui progres și, prin urmare, Responsabilitatea.

Pentru a dovedi această afirmație, ar trebui să transcriu aici întreaga carte a X-a din *Télémaque*. Îl trimit pe cititor la ea, iar eu mă mulțumesc să citez doar cîteva pasaje, luate la înțîmplare, din acest celebru poem, căruia, dintr-un alt punct de vedere, îi restitu, pentru înțînia dată, locul ce i se cucine: "Nu puteam să ne aruncăm privirea pe cele două maluri fără a zări orașe opulente, case de țară agreabil

---

## Tradiția libertății

---

situate, pământuri acoperite an de an, deci fără odihnă, de recolte aurii, islazuri pline de cirezi, lucrători zdrobiți sub greutatea roadelor pe care pământul le scotea din sînul său, păstori ale căror cînturi din fluier își răspîndeau ecurile împrejur. «*Fericit, zicea Mentor, trebuie să fie poporul care e condus de un Rege înțelept*». Mentor mi-a arătat apoi bucuria și abundența răspîndite în provincia egipteană, în care existau vreo douăzeci de mii de orașe. Dreptatea era împărțită săracului împotriva celui bogat. Copiilor le era dată o educație aleasă, ei fiind învățați să se supună și fiind, de asemenea, obișnuiți cu munca, cu sobrietatea și cu iubirea datorată artelor și literelor. Puteau fi remarcate, tot acolo, precizia tuturor ceremoniilor religioase, lipsa de interes personal, dorința onoarei, fidelitatea față de oameni și teama față de zei pe care fiecare tată o inspira copiilor săi. Mentor nu se sătura să privească această frumoasă ordine. «*Fericit, zicea el, trebuie să fie poporul pe care un Rege înțelept îl conduce în acest fel*».

Fénelon alcătuiește o imagine și mai idilică a Cretei. El adaugă apoi, prin intermediul aceluiași Mentor, că “tot ceea ce veți vedea în această minunată insulă e rodul legilor lui Minos. Educația, pe care el o ordona pentru a fi dată copiilor, dă corpului sănătate și robustețe. Se ajunge astfel la o viață simpă, frugală și laborioasă. Se presupune că orice voluptate amortește corpul și spiritul. Cretanilor nu li se propune niciodată altă placere în afară de cea de a fi invincibili prin virtute și de a dobîndi o glorie însemnată... În Creta se pedepsesc trei din viciile ce rămîn nepedepsite la alte popoare: ingratitudinea, disimularea și avariția. Fastul și lenea nu se pedepsesc, căci ele nu sunt cunoscute cretanilor... Nu

se pune deloc preț pe mobilele prețioase, pe straiele minunate, pe festinele delicioase sau pe palatele aurite”.

Așa își pregătește Mentor elevul pentru măcinarea și manipularea poporului din Ithaca, pornind desigur de la scopurile cele mai filantropice. Iar pentru mai multă siguranță, el îi arată ce se întîmplă în tărîmul Salente.

Iată cum primim primele noastre noțiuni politice. Sîntem învățați să îi tratăm pe oameni aproape la fel cum Olivier de Serres îi învăță pe agricultori să trateze și să amestece pămînturile.

Montesquieu spunea, la rîndu-i, că “pentru a menține spiritul comercial e necesar ca toate legile să îl favorizeze; de asemenea, trebuie ca prin dispozițiile lor, aceleași legi să divizeze bogățiile pe măsură ce comerțul le sporește, dînd astfel cetățeanului sărac atât cât să poată lucra la fel ca și ceilalți, iar cetățeanului bogat atât cât el să fie nevoie să lucreze pentru a-și conserva bogăția sau pentru a o dobîndi”. Legile au deci la dispoziție toate bogățiile.

“Deși în democrație egalitatea reală e sufletul statului, ea este totuși atât de greu de instituit încît o precizie extremă în această privință nu ar fi întotdeauna de dorit. E suficient să se stabilească un cens care să reducă sau să fixeze diferențele la un anumit nivel. După care, va veni rîndul legilor particulare să egalizeze, ca să zicem așa, inegalitățile, prin obligațiile impuse celor bogăți și scutirile acordate celor săraci”. E vorba, și în acest caz, de egalizarea averilor prin intermediul legii, prin forță.

“Existau în Grecia două feluri de republici. Unele erau militare, ca Lacedemonia. Altele erau comerciale, ca Atena. În unele se dorea ca cetățenii să fie leneși, în vreme ce în celealte se căuta să li se dea cetățenilor dragostea pentru muncă.

Vă rog să remarcați întinderea geniului de care au avut nevoie acești legislatori pentru a-și da seama că, răsturnînd toate obiceiurile moștenite, confundînd toate virtuțile, ei își vor dovedi în fața universului *înțelepciunea*. Licurg, amestecînd hoția cu spiritul dreptății, sclavia cea mai grea cu libertatea extremă, sentimentele cele mai atroce cu cea mai mare moderație, a dat stabilitate cetății sale. El a părut că îi zădărniceste toate resursele, artele, comerțul, banii și apărarea. A dispărut ambiiția, în lipsa speranței de mai bine au dispărut sentimentele familiale, copiii încetînd să mai fie copii, soții - soții, și tații - tați. Pînă și pudoarea a fost răpită castității. *Iată în ce fel a fost condusă Sparta către măreție și glorie...*

Acest caracter ieșit din comun, ce se putea vedea în instituțiile Greciei, l-am remarcat de asemenea *în mizeria și în corupția lumii moderne*. Un legislator onest a format un popor în care probitatea pare la fel de naturală ca și bravura spartiașilor. Domnul Penn e un veritabil Licurg, și deși primul a avut parte de război, în vreme ce celălalt a avut parte de pace, ei se aseamănă datorită căii singulare în care și-au așezat poporul, prin ascendentul pe care l-au avut asupra oamenilor liberi, prin prejudecățile pe care ei le-au înfrînt, prin pasiunile pe care le-au îngenuncheat.

Paraguayul ne poate furniza un alt exemplu. S-a considerat că această *Societate* e una criminală, doar pentru că ea vede în placerea de a porunci singurul bine al vieții. Va fi însă întotdeauna o placere *să-i guvernezi pe oameni făcîndu-i astfel mai fericiți*.

*Cei care vor dori să aibă parte de instituții asemănătoare, vor stabili comunitatea bunurilor din Republica*

platoniciană, respectul pe care Platon îl solicita față de zei, separația de străini necesară conservării moravurilor și purtarea comerțului de către cetate, nu de către cetățeni. Vor trebui, de asemenea, să fie instituite artele noastre, dar nu și luxul nostru, nevoile, dar nu și dorințele noastre”.

Vulgul va striga de bună seamă: cel ce vorbește e Montesquieu, deci spusele acestea sunt magnifice, sunt sublime! Voi avea totuși curajul propriei opinii, așa că voi zice, la rîndul meu, “Cum, aveți atât de puțină minte încît să considerați că toate astea sunt ceva frumos?”.

Totul e, de fapt, îngrozitor, abominabil, iar extrasele mele, pe care le-ăș putea înmulții, arată că pentru Montesquieu persoanele, libertățile, proprietățile, întreaga omenire nu sunt decât niște obiecte destinate exercitării sagacității Legislatorului.

În ceea ce îl privește pe Rousseau, autoritatea supremă a democraților, acesta stabilește drept bază a edificiului social *voința generală*. Cu toate acestea, nimeni nu a admis cu mai multă forță decât el ipoteza pasivității integrale a speciei umane în fața Legislatorului: “dacă e adevărat că rar poți întîlni un mare principă, ce să mai zici de un mare legislator? Primul nu trebuie decât să urmeze modelul propus de cel de-al doilea. *Legislatorul e mecanicul care inventează mașinaria*, în vreme ce principalele nu e decât lucrătorul care o montează și o pune în mișcare”.

Ce sînt însă oamenii? Mașinaria montată și pusă în mișcare sau, mai degrabă, materia primă din care e făcută ea. Între Legislator și Principe, respectiv între Principe și supușii săi, există aceleași raporturi ca între agronom și agricultor, respectiv între agricultor și glie. La ce înălțime e atunci așezat publicistul, cel

care domnește asupra Legislatorilor, învățîndu-i meseria în termeni precum cei de mai jos? Iată un exemplu:

“Vreți să dați consistență statului? Atunci apropiati, pe cît posibil, extremele. Nu trebuie să suferiți nici din pricina celor foarte bogăți, nici din pricina sărăncocilor.

Dacă solul e prea ingrat sau steril, ori teritoriul prea strîmt pentru locuitorii săi, *îndreptați-vă atenția* către industrie și arte, ale căror produse le veți schimba pe mărfurile ce vă lipsesc... Dacă pe un pămînt bun, vă lipsesc locuitorii, atunci acordați întreaga voastră grijă agriculturii, care înmulțește oamenii, și vînați artele, care nu fac altceva decât să desăvîrșească depopularea țării... Ocupați-vă de țărmurile întinse și accesibile, *acoperiți marea de vase* și veți avea o existență strălucită și scurtă. Dacă marea nu scaldă decât coastele sfîncoase, inaccesibile ale țării, atunci *rămîneți barbari* și ichtiosagi, și veți trăi mai liniștiți, poate mai bine și, în orice caz, mai fericiți. Într-un cuvînt, în afara maximelor comune tuturor, fiecare popor are în sine o cauză care le ordonează într-un mod aparte, făcînd din legislația sa ceva unic. Iată de ce, mai demult, evrei - și mai recent, arabi - au avut ca obiect principal religia, atenienii, literele, Cartagina și Tyrul, comerțul, Rhodos, marina, Sparta, războiul, iar Roma, virtutea. Autorul *Spiritului Legilor* a arătat în ce fel *arta Legislatorului îndreaptă instituțiile către fiecare din aceste obiecte...* Dar dacă Legislatorul se înșeală asupra obiectului său și ia în seamă un principiu diferit de cel născut din firea lucrurilor, atunci un principiu va tinde către servitute, iar celălalt către libertate, unul către bogătie, iar celălalt către săracie, unul către pace, iar celălalt către cuceriri, astfel încât legile vor fi încetul

cu încetul slăbite, constituția alterată, iar statul nu va înceta să fie cuprins de frâmintări pînă ce va fi distrus ori schimbat, pentru ca invincibila natură să își recucerească imperiul”.

Dar dacă natura este într-un asemenea grad invincibilă încît își poate recuceri imperiul, atunci de ce oare nu admite Rousseau că ea nu avea nevoie de Legislator pentru a *cucerî* acest imperiu de la bun început? De ce nu admite el că, supunîndu-se proprietălor inițiativelor, oamenii se vor îndrepta de la sine către comerț pe țărmurile întinse și comode, fără ca un Licurg, un Solon sau un Rousseau să se amestece în toate acestea, cu riscul, de altfel, de a se înșela?

În orice caz, e ușor de înțeles greaua responsabilitate așezată de către Rousseau pe umerii inventatorilor, ai institutorilor, ai conducătorilor, ai legislatorilor și ai manipulatorilor de Societăți. Iată de ce el se arată, față de aceștia, foarte exigent: “Cel care îndrăznește să instituie un popor trebuie să se simtă în stare să schimbe, ca să zicem aşa, natura umană, să transforme fiecare individ care, prin el însuși, e un întreg perfect și solitar, parte a unui întreg mai mare de la care acest individ își primește, integral sau parțial, viața sau ființa. El trebuie să fie capabil să altereze constituția omului pentru a o întări, pentru a substitui o existență parțială și morală existenței fizice și independente pe care am căpătat-o toți de la natură. E necesar, într-un cuvînt, ca el să smulgă omului forțele proprii, pentru a-i da unele pe care acesta nu le are...”.

Sărmană specie umană! Ce ar face oare din demnitatea ta adeptii lui Rousseau?

Iată ce ne propune unul din ei, Raynal: “Climatul, adică cerul și solul, trebuie să inspire prima regulă

legislatorului. Resursele de care dispune îi dictează datoriile. El trebuie să consulte mai întâi poziția sa locală. Un popor zvîrlit pe tărurile mării va avea legi referitoare la navigație... Dacă e vorba de o colonie așezată în interior, un legislator trebuie să prevadă atât felul legilor, cît și măsura în care vor fi ele de fecunde...

Dar înțelepciunea legislației se va vădi mai cu seamă în distribuirea proprietăților. În general, în toate țările lumii, atunci când se întemeiază o colonie, trebuie dat pămînt tuturor oamenilor, adică trebuie acordată fiecărui o intindere suficientă pentru întreținerea unei familii...

Într-o insulă sălbatică, colonizată doar cu copii, *se* vor lăsa pur și simplu germanii adevărului să încolească din dezvoltările rațiunii... Dar atunci când *se* stabilește un popor cu vechime într-o țară nouă, întreaga abilitate constă în a *nu-i lăsa* decât acele opinii și obișnuințe dăunătoare, care nu îi pot fi corigate și tratate. Dacă *se* dorește ca acestea să nu poată fi transmise, *se* va văghea asupra celei de-a două generații, printr-o educație comună și publică a copiilor. Un principiu, un legislator nu ar trebui niciodată să întemeieze o colonie fără a trimite mai întâi pe acele tăruri oamenii înțelepti, necesari educării tineretului... Într-o colonie care prinde viață, Legislatorul are la dispoziție toate facilitățile necesare pentru a *epura sîngele și moravurile unui popor*. Indiferent dacă el e genial sau virtuos, pămînturile și oamenii pe care îi va avea în stăpînire vor inspira sufletului său un plan de societate, pe care un scriitor nu l-ar putea trasa decât în mod vag, dată fiind instabilitatea ipotezelor, care variază și se complică în funcție de o infinitate de împrejurări, mult prea greu de prevăzut și de combinat...".

Nu vi se pare că ascultați un dascăl de agronomie, zicînd elevilor săi că "prima regulă a agricultorului e climatul"? Un asemenea profesor ar putea continua zicînd că "resursele sale îi dictează datoriile. El trebuie să consulte mai întâi poziția sa locală. Dacă se află pe un sol argilos, el trebuie să procedeze aşa și pe dincolo. Dacă are de-a face cu un sol nisipos, atunci iată ce trebuie să facă. Agricultorul care vrea să curete și să amenajeze solul care îi aparține are la dispoziție toate facilitățile. Dacă eabil, atunci pămînturile și semințele îi vor inspira un plan de exploatare pe care un profesor nu îl poate trasa niciodată decât în mod vag, dată fiind instabilitatea ipotezelor, care variază și se complică în funcție de o infinitate de împrejurări, mult prea greu de prevăzut și de combinat".

O, sublimi scriitori, aveți bunăvoie de a vă aminti din cînd în cînd că argila, nisipul, gunoiul de care dispuneți într-un mod atât de arbitrar nu înseamnă altceva decât oameni, egalii voștri, niște ființe la fel de inteligente și de libere ca și voi, care au căpătat de la Dumnezeu, la fel cum ati căpătat și voi, facultatea vederii, a prevederii, a gîndirii și a judecării pentru sine!

Mably, care presupunea niște legi uzate de rugina timpului, de neglijarea securității, afirma că "în asemenea împrejurări trebuie să fii convins că resorturile guvernării s-au slăbit. Trebuie să le strîngeti (Mably se adresa cititorului<sup>6</sup>) și răul va fi vindecat... Gîndiți-vă nu atât la pedepsirea greșelilor, cît la încurajarea virtușilor de care aveți nevoie. În acest fel, veți reda republicii voastre vigoarea tinereții. Libertatea a fost pierdută de popoare pentru că lor nu le era cunoscută această vigoare! În schimb, dacă răul progresează într-atît încît magistrații

obișnuiți nu pot să mai aducă remedii eficace, recurgeți la o magistratură extraordinară, instituită pentru o scurtă perioadă și înzestrată cu o putere considerabilă, căci imaginația cetățenilor trebuie să fie impresionată...". Cele douăzeci de volume ale lui Mably spun practic același lucru.

A existat o vreme în care, sub influența unor asemenea învățături care reprezintă esența educației clasice, fiecare a vrut să se așeze în afara și deasupra omenirii, pentru a o aranja, organiza și institui după bunul său plac.

Condillac, de pildă, lansa acest îndemn: "Erijați-vă, Monsenior, într-un Licurg sau într-un Solon! Înainte de a continua lectura acestei cărți, amuzăți-vă dînd legi unui popor sălbatic din America sau din Africa. Stabiliti-i în locuințe fixe pe acești însă rătăcitori, învățați-i să hrănească cirezile... căutați să le dezvoltăți calitățile pe care natura le-a așezat în ei... Ordonați-le să înceapă să practice datoriiile omenirii... Otrăviți, prin pedepse aspre, plăcerile pe care le promit pasiunile și îi veți vedea pe acești barbari pierzînd, prin fiecare articol din legislația voastră, un viciu și cîștigînd, tot aşa, cîte o virtute.

Toate popoarele au avut parte de legi. Dar puține din ele au fost fericite. Care să fie cauza? Foarte simplu: e vorba de faptul că legislatorii au ignorat aproape întotdeauna că obiectul societății e reunirea familiilor prin intermediul unui interes comun.

Imparțialitatea legilor constă în două lucruri: ele trebuie să stabilească egalitatea în privința bogățiilor și demnitatea cetățenilor... Pe măsură ce legile voastre vor stabili o egalitate tot mai mare, ele vor deveni tot mai dragi fiecărui cetățean... Cum anume ar putea avariția, ambiiția, voluptatea, lenea, invidia, ura sau

gelozia să acționeze asupra unor oameni egali în privința bogăției și a demnității și cărora legile nu le-ar lăsa speranța de a rupe egalitatea? (urmează idila<sup>7</sup>)

Ceea ce vi se spune despre Republica Spartei trebuie să vă lumineze. Nici un alt stat nu a avut vreodată legi mai apropriate de ordinea naturii și a egalității<sup>8</sup>.

Nu e surprinzător că secolele al XVII-lea și al XVIII-lea au considerat specia umană un fel de materie inertă care așteaptă, care primește totul - forma, figura, impulsul, mișcarea și viața - de la un mare Principe, de la un mare Legislator, de la un mare Geniu. Aceste secole se hrăneau cu studiul antichității, iar antichitatea ne oferă peste tot - în Egipt, în Persia, în Grecia, în Roma - spectacolul cîtorva oameni care manipulează, după bunul lor plac, omenirea, aservită prin forță sau impostură. Ce dovedește acest lucru? Că, întrucât omul și societatea sînt perfectibile, eroarea, ignoranța, despotismul, sclavia, superstiția se acumulează la începuturile vremurilor. Greșeala scriitorilor pe care i-am citat nu e aceea de a fi constatat acest fapt, ci aceea de a-l fi propus, ca regulă, admirării și imitației raselor viitoare. Greșeala lor e aceea de a fi admis, în lipsa absolută a spiritului critic și acceptând credința unui *conventionnalism* pueril, ceea ce e inacceptabil, și anume grandoarea, demnitatea, moralitatea și bunăstarea acestor societăți factice din lumea cea veche. Ei n-au înțeles că timpul produce și propagă lumina și că, pe măsură ce se face lumină, forța trece de partea Dreptului, iar societatea redevine stăpînă pe sine.

Într-adevăr, ce travaliu politic ne e dat să vedem azi? E vorba pur și simplu de efortul instinctiv al tuturor popoarelor de a ajunge la libertate<sup>9</sup>. Si ce e, de fapt,

această libertate, care poate emoționa inimile și poate pune în mișcare lumea, dacă nu ansamblul tuturor libertăților: a libertății de conștiință, a libertății instruirii, a libertății de asociere, a libertății presei, circulației, muncii și schimbului? Cu alte cuvinte, ea e libera exercitare a tuturor facultăților noastre inofensive. Sau, reformulând, ea este distrugerea tuturor despotismelor, inclusiv a despotismului legal, și limitarea Legii la singura sa atribuție rațională, aceea de a regulariza Dreptul individual de legitimă apărare sau de a reprema nedreptatea.

Acestei tendințe a speciei umane î se opune, cel puțin la noi, o funestă dispoziție, comună tuturor publiciștilor, care e de fapt un rod al educației lor clasice: e vorba de dorința de a se situa în afara omenirii, pentru a o aranja și a o organiza, pentru a-i institui legile, după bunul lor plac.

Căci, în timp ce societatea se frâmântă pentru a realiza Libertatea, marii oameni care se aşează în fruntea sa, dominați de principii moștenite de la secolele al XVII-lea și al XVIII-lea, nu se gîndesc decât să o curbeze sub filantropicul despotism al inventiilor lor sociale și să o facă să poarte cu docilitate, potrivit expresiei lui Rousseau, jugul fericirii publice, așa cum l-au imaginat ei.

Toți știm ce s-a întîmplat în 1789. De-abia fusese distrus Vechiul Regim legal că societatea cea nouă a și fost supusă altor aranjamente artificiale, plecînd de la același principiu al omnipotenței Legii. Saint-Just afirma, de pildă, că "Legislatorul poruncește viitorului. El e cel ce *vrea binele*. El îi face pe oameni să fie *ceea ce vrea el*".

Iar Robespierre spunea că "funcția guvernării este dirijarea forțelor

fizice și morale ale națiunii către scopul instituirii acesteia".

Billaud-Varennes adăuga că "un popor căruia vrem să-i redăm libertatea trebuie recreat. Deoarece trebuie distruse vechile sale prejudecăți, deoarece trebuie schimbate obișnuințele lui străvechi și perfecționate afectele sale depravate, deoarece trebuie restrînse nevoile lui superflue și extirpate viciile sale inveterate, e necesară o acțiune puternică, un impuls vehement... Cetățeni, inflexibilausteritatea lui Licurg a devenit, la Sparta, baza de nezdruncinat a acestei Republici. În schimb, firea slabă și încrezătoare a lui Solon a aruncat din nou Atena în sclavie. Această paralelă include întreaga știință a guvernării".

Iată ce spunea și Lepelletier: "Luînd în seamă degradarea la care a ajuns specia umană, m-am convins de necesitatea unei complete regenerări a ei și, dacă pot spune așa, de necesitatea de a crea un nou popor".

Se vede deci că pentru asemenea autori oamenii nu sunt decît niște biete materiale. Nu ei trebuie să își *vrea binele*; ei nu pot dori binele. Legislatorul e cel ce trebuie să le *vrea binele*, zice Saint-Just. Oamenii nu sunt decît ceea ce *el vrea să fie*.

Pentru Robespierre, care îl copiază literalmente pe Rousseau, Legislatorul începe prin a-și fixa drept scop *instituirea națiunii*. Guvernările nu trebuie apoi decât să dirijeze către acest scop *toate forțele fizice și morale*. Națiunea însăși rămîne pasivă, iar Billaud-Varennes ne învață că ea nu trebuie să aibă decât prejudecățile, obișnuințele, afectele sau nevoile autorizate de către Legislator. Acest autor ajunge chiar să spună că inflexibilausteritatea unui om reprezintă temelia republicii.

Așa cum am văzut, Mably recomanda ca, atunci cînd răul e atât de mare încît magistrații obișnuiti nu sînt capabili să îi mai aducă remedii, să fie instituită dictatura, pentru a face virtutea să înflorească. "Reurgeți, zice el, la o magistratură extraordinară, instituită pentru o scurtă perioadă și înzestrată cu o putere considerabilă. Imaginația cetățenilor trebuie să fie impresionată". Această doctrină nu s-a stins. Să-l ascultăm, din nou, pe Robespierre: "Principiul guvernării republicane e virtutea, iar mijlocul instituirii sale e teroarea. Noi vrem să așezăm, în Franța, morala în locul egoismului, probitatea în locul onoarei, principiile în locul obișnuințelor, îndatoririle în locul bunei cuviințe, imperiul rațiunii în locul tiraniei modei, disprețul viciului în locul disprețului răului, mîndria în locul insolenței, măreția sufletului în locul vanității, dorința gloriei în locul dragostei de bani, oamenii buni în locul bunei companii, meritul în locul intrigii, geniul în locul spiritului ales, adevărul în locul strălucirii, şarmul fericirii în locul plăcăselii datorate voluptății, măreția omului în locul micimii celor mari, un popor magnanim, puternic, fericit în locul unui popor binevoitor, frivol, mizerabil. Vrem deci să substituim tuturor viciilor și caraghioslîcurilor monarhiei toate virtuțile și miracolele Republiei".

Cît de sus se așează aici Robespierre, depășind în înălțime întreaga omenire! Remarcăți în ce împrejurări vorbește el. Robespierre nu se mulțumește cu dorința unei regenerări a inimii omenești și nici nu se aşteaptă ca schimbarea să se producă ca urmare a acțiunii unei guvernări obișnuite. Nu, Robespierre vrea să realizeze el însuși această schimbare, și nu oricum, ci prin

teroare. Discursul din care e extras acest amestec pueril și laborios de antiteză avea ca obiect *expunerea principiilor morale ce trebuie să anime o guvernare revoluționară*. Trebuie observat că, atunci cînd ajunge să solicite dictatura, el nu o face doar pentru a-i respinge pe străini și pentru a combate factiunile, ci pentru a instaura prin teroare, dar mai întîi prin jocul constituțional, propriile sale principii morale. El are pur și simplu pretenția de a extirpa, prin teroare, *egoismul, onoarea, obișnuințele, buna cuviință, moda, vanitatea, dragostea de bani, buna companie, intriga, spiritul ales, voluptatea și mizeria*. Doar după ce el, Robespierre, va săvîrși aceste miracole - denumite astfel chiar de el - legile își vor putea relua dominația. O!, voi, oameni sărmani, voi, cei care vă considerați atât de mari, considerînd omenirea neînsemnată, voi, cei care dorîți să reformați totul, reformați-vă mai întîi pe voi! Vă va fi de ajuns.

Și totuși, în general, domnii Reformatori, Legislatori și Publiciști nu cer exercitarea unui despotism imediat asupra omenirii. Nu, ei sunt, de obicei, prea moderați și prea filantropici pentru a solicita așa ceva. Iată de ce ei nu reclamă decît despotismul, absolutismul și omnipotenza Legii. Trebuie adăugat însă că ei doresc să facă ei însiși această Lege.

Pentru a demonstra răspîndirea generală a acestei bizare predispoziții spirituale în Franța, ar trebui să citez integral operele lui Mably, Raynal, Rousseau, Fénelon, adăugîndu-le lungi extrase din Bossuet și Montesquieu și, de asemenea, procesele verbale ale ședințelor Convenției. Nu o voi face, trimîndu-l pe cititor la sursă.

Ideea aceasta trebuie să-i fi surîs lui Bonaparte. El a îmbrățișat-o cu ardoare și a pus-o energetic în practică. Crezîndu-se

un fel de chimist, el a văzut în Europa doar o materie destinată experiențelor. Curând însă, această materie s-a dovedit a fi un reactiv foarte puternic. Revenit pe trei sferturi la realitate, în insula Sfânta Elena, Bonaparte părea să recunoască existența unei anumite inițiative aparținând poporului și nu se mai arăta atât de ostil libertății. Ceea ce nu l-a împiedicat totuși să-i lase fiului său, prin testament, această lecție: "A guverna înseamnă a răspîndi moralitatea, instrucția și bunăstarea".

E oare necesar să mai arătăm acum de unde provin ideile unui Morelly, Babeuf, Owen, Saint-Simon ori Fourier? Mă voi mulțumi să-i îmfățișez cititorului cîteva extrase din carteau lui Louis Blanc despre organizarea muncii.

"În proiectul nostru, societatea își primește impulsul de la putere". În ce constă impulsul pe care Puterea îl dă societății? Pur și simplu în impunerea *proiectului domnului L. Blanc*. Pe de altă parte, pentru acest autor societatea e, de fapt, întreaga specie umană. Deci, finalmente, specia umană își primește impulsul de la domnul L. Blanc.

Ea e liberă să facă asta, se va zice. Fără îndoială că specia umană e liberă să urmeze *sfaturile* oricui. Nu însă așa înțelege domnul Blanc chestiunea. El vrea ca proiectul său să devină *Lege* și, în consecință, să fie impus cu forță de către putere. "În proiectul nostru, statul nu face decît să dea o legislație a muncii, în virtutea căreia mișcarea industrială poate și trebuie să se împlinească *în mod absolut liber*. Statul nu face altceva decît să așeze libertatea pe o pantă pe care aceasta o va coborî, de îndată ce e plasată acolo, prin simpla forță a lucrurilor și ca urmare naturală a *mecanismului stabilit*".

Despre ce pantă e vorba? Despre cea indicată de domnul Louis Blanc. Nu

duce oare ea într-o prăpastie? Nu, ea duce la fericire. Cum se face că societatea nu se așează singură pe această pantă? Asta se întîmplă pentru că societatea nu știe ceea ce vrea și are deci nevoie de *un impuls* din afară. Cine îi va da acest impuls? Puterea. Si cine va da impuls puterii? Nimeni altul decît inventatorul mecanismului, domnul L. Blanc. Nu vom ieși niciodată din acest cerc vicios al umanității pasive și al marelui om care o pune în mișcare prin intervenția Legii.

Odată așezată pe acestă pantă, societatea va avea oare parte de libertate? Fără îndoială că da. Si ce e această libertate? "Să o spunem odată pentru totdeauna: libertatea constă nu doar în *dreptul*, ci și în *puterea* încredințată omului de a-și exercita, de a-și dezvolta propriile facultăți sub imperiul dreptății și sub vegheia legii. Nu e vorba aici de o distincție inutilă, căci sensul ei e profund, iar consecințele sale, imense. Căci de îndată ce se admite că, pentru a fi liber, omului îi e necesară *puterea* de a-și exercita și dezvolta propriile facultăți, rezultă că societatea datorează fiecărui membru al său aceea instrucție, fără de care spiritul omenesc *nu se poate* desfășura, și instrumentele de lucru, fără de care activitatea umană *nu se poate* derula. Prin ce intervenție, dacă nu prin cea a statului, va da societatea fiecărui din membrii săi instrucția potrivită și mijloacele de lucru necesare?".

Libertatea e deci puterea. În ce constă *puterea*? În posedarea instrucției și a instrumentelor muncii. Cine va da instrucția și instrumentele muncii? Societatea, *care le datorează*. Prin intervenția cui va da societatea instrumentele de lucru celor care nu le au? Prin *intervenția statului*. De la cine le va lua statul?

Cel care trebuie să răspundă și să

vadă unde duc toate acestea e cititorul. Unul din fenomenele cele mai stranii ale epocii noastre, și care îi va mira probabil foarte mult pe urmășii noștri, e acela că doctrina fondată pe tripla ipoteză a inertiei radicale a omenirii, a omnipotenței Legii și a infailibilității Legislatorului e simbolul sacru al partidului ce se autoproclamă singurul partid democratic. E adevărat că el își zice de asemenea *social*. Ca partid democrat, el are o încredere nelimitată în omenire. Ca partid *social*, el aşează omenirea în noroi.

E cumva vorba de drepturi politice, e vorba de a face din popor adevăratul Legislator? O, atunci poporul e plin de înțelepciune, e înzestrat cu un tact admirabil, iar *voința sa e întotdeauna dreaptă, căci voința generală nu se poate rătăci niciodată*. Iată de ce sufragiul nu ar putea fi extins niciodată prea mult. Nimeni nu datorează vreo garanție societății. Voința și capacitatea de a alege în mod corect sunt presupuse universale. Se poate oare înșela poporul? Nu ne aflăm oare în secolul luminilor? Si atunci? Poporul va trebui oare asistat mereu? Nu și-a cucerit el oare drepturile cu atâta eforturi și sacrificii? Nu ne-a oferit el atâta dovezi de inteligență și de înțelepciune? Nu a ajuns el la maturitate? Nu e oare poporul în stare să judece pentru sine? Nu își cunoaște el interesele? Există vreo clasă sau vreun om care îndrăznește să revendice dreptul de a se substitui poporului, de a decide și de a acționa în locul lui? Nu, nicidecum, poporul vrea să fie *liber* și va fi. El vrea să își poarte singur de grija și o va face.

Dar odată scăpați de schimonozelile din timpul alegerilor limbajul se schimbă. Națiunea redevine pasivă, inertă, reîntră în neant, iar Legislatorul punе stăpînire pe omnipotență. El trebuie

să inventeze, el trebuie să dirijeze și să impulsioneze, el trebuie să organizeze totul. Omenirea nu trebuie decât să se lase modelată: căci a sunat ora despotismului. Ce fatalitate! Căci poporul, care adineauri era atât de luminat, de moral și de perfect, nu mai are acum nici o dispoziție sau, în cel mai bun caz, dacă are niște tendințe, atunci toate îl duc către propria pierzanie. Cum să-i lași atunci un dram de Libertate? Nu știți oare că, în opinia domnului Considérant, *libertatea duce fatalmente la monopol?* Nu știți că libertatea înseamnă concurență, iar concurența, dacă e să-i dăm crezare domnului Louis Blanc, este, *pentru popor, un mijloc de exterminare, iar pentru burghezie, cauza ruinei?* Nu ați aflat că popoarele sunt exterminate și ruinate pe măsură ce devin mai libere, așa cum ne dovedesc Elveția, Olanda, Anglia și Statele Unite? Nu știți că, potrivit spuselor aceluiași domn L. Blanc, *concurența duce la monopol și că, din aceeași cauză, o piață sănătoasă duce la exagerarea prețurilor?* Că orice concurență tinde să secătuască sursele consumului și împinge producția la o activitate devorantă? Că orice concurență forțează creșterea producției și descreșterea consumului - ceea ce înseamnă că popoarele libere produc pentru a nu consuma - și că ea e deopotrivă opresiune și nebunie, astfel că domnul Louis Blanc trebuie neapărat să se amestece în procesul concurenței?

Ce libertate ar putea fi lăsată atunci oamenilor? Libertatea de conștiință? În acest caz, ei ar profita de ea pentru a deveni ateii. Libertatea instrucției? În acest caz însă, tații se vor grăbi să îi plătească doar pe acei profesori în stare să-i învețe pe copiii lor imoralitatea și eroarea; de altfel, dacă e să-i dăm crezare domnului Thiers, dacă învățământul ar fi lăsat în seama libertății națiunii, el ar

Înceta să fie național, căci ne-am educa copiii urmând ideile turcilor sau ale hindușilor, preferîndu-le pe acestea nobilelor idei ale romanilor, pe care le puteam căpăta, în deplină fericire, grătie despotismului legal al universității. Libertatea muncii? Dar asta e tocmai concurența, care are drept consecințe lăsarea tuturor produselor neconsumate, exterminarea poporului și ruinarea burgheziei. Libertatea schimburilor? Se știe însă bine, căci protecționistii au demonstrat-o pînă la dezgust, că un om se ruinează atunci cînd schimbul e liber și că, pentru a te îmbogăti, trebuie să schimbi lipsit de libertate. Libertatea de asociere? Dar potrivit doctrinei socialiste, libertatea și asocierea se exclud, fiindcă libertatea nu le e smulsă oamenilor decît pentru a-i forța să se asocieze.

Vedeți deci că democrat-socialiștii nu pot lăsa oamenilor, fără să-i mustre conștiința, nici o libertate, de vreme ce, prin firea lor, aceștia tind, dacă respectivii domni nu intervin, către degradare și demoralizare.

Rămîne să ghicim atunci pe ce se intemeiază democrat-socialiștii atunci cînd reclamă sufragiul universal.

Pretențiile organizatorilor ridică și o altă problemă, pe care le-am evocat-o adeseori, dar la care, din cîte știu, ei nu au răspuns niciodată. Dacă predispozițiile naturale ale omenirii sunt atât de rele încît e necesar să i se ia acesteia libertatea, atunci cum se face că predispozițiile organizatorilor sunt bune? Oare Legislatorii și agenții lor nu fac parte din specia umană? Se cred ei cumva făcuți din altă țărînă decît restul oamenilor? Ei afirmă că societatea, lăsată în voia sa, se îndreaptă în mod fatal către dezastru, întrucît instinctele ei sunt perverse. Ei pretind că o opresc din această cădere și că îi

imprimă o direcție mai bună. Au primit, deci, din ceruri o inteligență și niște virtuți care îi așeză în afara și deasupra omenirii. Dacă aşa stau lucrurile, atunci să binevoiască să ne arate și nouă acele titluri, care îi așeză acolo! Ei se vor *păstori*, iar noi trebuie să fim *turma*. Astă înseamnă că ei au parte de o superioritate de natură, pe care avem tot dreptul să o cerem probată.

Observați că eu nu le contest dreptul de a inventa combinații sociale, de a le propaga, de a le recomanda și de a le experimenta pe ei însăși, pe cheltuiala și pe riscul lor, ci le contest dreptul de a ne impune nouă toate acestea, prin intermediul Legii, adică prin mijlocirea forțelor și a contribuțiilor publice.

Eu cer ca toți Cabetiștii, toți Fourieriștii, toți Proudhonienii, toți Universitarii, toți Protecționistii să renunțe nu la ideile lor particulare, ci la această idee, comună tuturor, de a ne supune cu forță grupurilor și seriilor lor, atelierelor lor sociale, băncii lor gratuite, moralității lor greco-romane, obstacolelor lor comerciale. Ceea ce le cer e să ne lase facultatea de a judeca planurile lor, și de a nu ne asocia acestora, în mod direct sau indirect, dacă vom considera că ele ne strivesc interesele sau dacă repugnă conștiinței noastre.

Căci pretenția de a implica, în asemenea proiecte, puterea și impozitul este nu doar opresivă și spoliatoare, ci se bazează și pe o ipoteză greșită: aceea a infalibilității organizatorului și a incompetenței omenirii. Iar dacă omenirea e incapabilă să judece pentru sine, de ce ni se mai vorbește despre sufragiul universal?

Această contradicție în idei s-a reprodus, din nefericire, și în fapte: în vreme ce poporul francez le-a devansat

---

## Tradiția libertății

---

pe toate celelalte în cucerirea propriilor drepturi sau, mai curînd, în dobîndirea propriilor garanții politice, el a rămas totuși, de departe, cel mai supus guvernării, cel mai dirijat, cel mai administrat, cel mai impus, mai controlat și mai exploatat dintre toate popoarele. În Franța, iminența revoluției e mai evidentă decît oriunde altundeva și nici nu poate fi altfel.

De îndată ce plecăm de la ideea, expusă de domnul L. Blanc, că "societatea își primește impulsul de la putere", de îndată ce oamenii se consideră ei însăși sensibili, dar pasivi, incapabili să ajungă la moralitate, la bunăstare prin intermediul propriului lor discernămînt și al propriei lor energii, așteptînd deci totul de la Lege, într-un cuvînt, de îndată ce ei admit că raporturile lor cu statul sunt cele dintre o turmă și păstorul ei, e clar că responsabilitatea puterii e imensă. Binele și răul, virtuțile și viciile, egalitatea și inegalitatea, opulența și mizeria, totul vine de la stat. El are toate răspunderile, el întreprinde totul, el face absolut tot. Deci, statul răspunde pentru orice. Dacă suntem fericiți, el va reclama, pe bună dreptate, recunoștința noastră. Dacă suntem însă nefericiți, nu îi putem imputa nefericirea noastră decît lui. Nu dispune el oare, în principiu, de persoanele noastre și de bunurile noastre? Legea nu e omnipotentă? Creînd, de pildă, monopolul universitar, el a promis că va răspunde speranțelor tuturor taților de familie privați de libertate; dar dacă aceste speranțe sunt înselate, a cui e vina? Reglementînd industria, el a promis că o va face să prospere, căci altfel ar fi fost absurd să îi răpească libertatea; dar dacă industria e acum în suferință, a cui e vina? Amestecîndu-se în echilibrarea balanței comerțului prin intermediul jocului

tarifelor vamale, el a promis că va aduce înflorirea comerțului; dar dacă, de departe de a înfiori, comerțul e pe moarte, a cui e vina? Acordînd producerii armamentelor maritime protecția sa, în schimbul libertății, el a promis că va face această producție eficientă; dar dacă acum acestea se dovedesc mai costisitoare ca înainte, a cui e vina?

Nu există deci vreo nenorocire a națiunii de care guvernul să nu se fi făcut, în mod voluntar, responsabil. Trebuie oare să ne mai mirăm că fiecare suferință a ajuns motiv de revoluție? Si care e remediu propus azi tuturor acestor rele? Tocmai lărgirea, la nesfîrșit, a domeniului Legii, adică a responsabilității guvernării.

Dar dacă guvernarea își asumă sarcina de a spori și de a regla salariile, dar nu poate s-o facă; dacă la fel se înșimplă atunci când ea își asumă sarcina de a-i ajuta pe toți cei nefericiți, de a asigura pensii pentru toți lucrătorii, de a furniza tuturor lucrătorilor instrumente de lucru, de a deschide pentru toți cei însetați de împrumuturi un credit gratuit; dacă, aşa cum scria domnul Lamartine, "statul își asumă misiunea de a lumina, de a dezvolta, de a spori, de a fortifica, de a spiritualiza și de a sanctifica sufletul poporului", și el eșuează, oare nu se vede că, la capătul fiecareia din aceste decepții - vai, mai mult decît probabile - se află o revoluție inevitabilă?

Voi relua acum teza mea și voi spune că, imediat ce ieșim din știința economică pentru a intra în știința politică<sup>10</sup>, dăm peste o întrebare foarte importantă, care sună așa: Ce e Legea? Ce trebuie ea să fie? Care e domeniul său? Care sunt limitele sale? Unde se opresc deci atribuțiile Legislatorului?

Nu ezit să răspund că Legea e forța comună organizată pentru a

împiedica nedreptatea. Mai pe scurt, *legea e dreptatea*.

Nu e adevărat că Legislatorul ar avea o putere absolută asupra persoanelor și proprietăților noastre, întrucât acestea preexistă Legislatorului, iar sarcina lui e de a le încuraja de garanții. Nu e adevărat că Legea ar avea drept misiune dominarea conștiințelor, ideilor, voințelor, instrucției, sentimentelor, lucrărilor, schimburiilor, darurilor și satisfacțiilor noastre. Misiunea ei e doar aceea de a împiedica pe cineva să uzurpe dreptul altcui, în vreunul din aceste domenii.

Legea, având drept sancțiune necesară Forța, nu poate avea alt domeniu legitim în afara domeniului legitim al forței, adică în afara domeniului Dreptății. Și cum fiecare individ nu are dreptul de a recurge la forță decât atunci când se află în legitimă apărare, forță colectivă, care e doar reuniunea forțelor individuale, nu poate fi aplicată în mod rational altui scop.

Legea e doar organizarea dreptului individual, preexistent, de legitimă apărare. Legea e deci Dreptatea. Ideea că ea ar putea opri prima persoane sau spolia proprietățile, fie și într-un scop filantropic, e falsă, întrucât misiunea ei e tocmai aceea de a le proteja. E deci contradictoriu să afirmi că ea ar putea fi filantropică, dacă s-ar abține de la orice oprimare și de la orice spoliere. Legea nu poate să nu acționeze asupra persoanelor noastre sau asupra bunurilor noastre. Dacă ea nu le garantează, atunci le violează, pur și simplu pentru că acționează, pur și simplu pentru că ea există.

Legea e Dreptatea. Iată ceva clar, simplu, perfect definit și delimitat, ceva accesibil oricărei minți, vizibil cu ochiul liber, de vreme ce Dreptatea e o cantitate dată, imuabilă, inalterabilă, care nu admite grade.

Abandonăți această definiție și faceți din Lege ceva religios, fratern, egalitar, filantropic, industrial, literar sau artistic, și veți ajunge pe dată într-un domeniu infinit, incert, necunoscut, în domeniul utopiei sau, și mai grav, veți cădea în multitudinea de utopii care se înfruntă pentru a pune stăpânire pe Lege și pentru a se impune. De ce se întâmplă așa? E simplu: fraternitatea sau filantropia nu au, precum dreptatea, limite fixe. Unde vă veți opri? Unde se va opri Legea? Unii, urmându-l pe domnul de Saint-Cricq, nu vor extinde filantropia decât asupra cîtorva clase de industriași și vor cere Legii să dispună de consumatori în favoarea producătorilor. Alții, urmându-l pe domnul Considérant, vor îmbrățișa cauza muncitorilor și vor reclama, pentru ei, de la Lege asigurarea unui *minimum de haine, locuință, hrana și din toate celelalte lucruri necesare vieții*. Alții, precum domnul Louis Blanc, vor zice - și pe bună dreptate - că nu e vorba, în aceste cazuri, decât de o fraternitate sumară, Legea trebuind, în schimb, să ofere tuturor instrumente de lucru și instrucție școlară. Alții, în fine, vor observa că un asemenea aranjament lasă încă loc pentru inegalitate și că Legea trebuie să aducă, inclusiv în cătunele cele mai îndepărtate, luxul, literatura și artele. Veți ajunge astfel la *comunism* sau legislația va fi... ceea ce este deja, adică un cîmp de bătaie al tuturor reveriilor și cupidităților.

Legea este Dreptatea. O guvernare simplă și solidă poate fi concepută pornind doar de la această identitate. Desfășură oricine să-mi spună cum anume să mai putea isca o revoluție, o insurecție, ba chiar o simplă răzmerită împotriva forței publice, atunci când guvernarea se mulțumește să reprime nedreptatea. Sub un asemenea regim ar

există mai multă bunăstare, și ea ar fi mai bine distribuită; în ceea ce privește suferințele, nimeni nu se va mai gîndi să le atribuie guvernării, căci ea ar fi la fel de străină de acestea pe cît e de străină de variațiile temperaturii. Ați văzut oare vreodată un popor care să se revolte împotriva curții de casatie, sau care să alerge la judecătorul de pace pentru a-i cere un minimum de salarii, gratuitatea creditului, instrumente de lucru, favoruri tarifare sau un atelier social? Poporul știe că toate aceste combinații sunt dincolo de puterea judecătorului și ar putea învăța, de asemenea, că ele sunt și dincolo de puterea Legii.

Întemeiați însă Legea pe principiul fraternității, proclamați că din ea decurg toate cele bune și toate cele rele, că ea e responsabilă pentru orice durere individuală, pentru orice inegalitate socială și veți deschide poarta unei serii nesfîrșite de plângeri, de ură, de tulburări și de revoluții.

Legea e Dreptatea. Ar fi, de altfel, ciudat ca ea să fie altceva! Oare dreptatea nu e chiar dreptul? Iar drepturile nu sunt egale? Atunci, de ce ar interveni Legea mai degrabă pentru a mă supune planurilor sociale ale domnilor Mimerel, de Melun, Thiers, Louis Blanc decât pentru a-i supune pe ei planurilor mele? Credeti oare că eu nu am primit de la natură astăzi imaginație încât să pot inventa, la rîndul meu, o utopie? E oare rolul Legii să facă o alegere între astătea himere și să pună forța publică în serviciul uneia dintre ele?

Legea e Dreptatea. Să nu se spună însă, așa cum se întîmplă mereu, că fiind atee, individualistă și lipsită de prevederi pozitive, Legea va face omenirea după chipul său. Aceasta e o deducție absurdă, demnă de acei admiratori incondiționali ai guvernării,

care identifică omenirea cu Legea.

Cum adică? Din faptul că vom fi liberi rezultă oare că vom înceta să acționăm? Din faptul că nu vom primi impulsul de a acționa de la Lege, rezultă oare că vom fi lipsiți de orice asemenea impuls? Din faptul că Legea se va mulțumi să ne garanteze liberul exercițiu al facultăților, urmează oare că facultățile noastre vor deveni inerte? Dacă Legea nu ne va impune o anume religie, un anume mod de asociere, anumite metode de învățămînt, anumite procedee de lucru, anumite direcții de schimb, un anume plan pentru mila publică, rezultă oare că ne vom trezi atei, izolați, ignoranți, săraci și egoiști? Rezultă oare că nu vom mai putea recunoaște puterea și bunătatea Domnului, că nu vom mai putea să ne asociem, să ne ajutăm, să ne iubim și să venim în ajutorul semenilor noștri sărmani, că nu vom mai putea cerceta secretele naturii și aspira la perfecționarea ființei noastre?

Legea e Dreptatea. Doar sub Legea dreptății, doar sub regimul dreptului, sub influența libertății, a securității, a stabilității, a responsabilității, poate ajunge omul, orice om, la întreaga să valoare, la întreaga demnitate a ființei sale. Doar așa va ajunge omenirea, în ordine, cu calm și, desigur, în mod lent, la progres, care e chiar destinul său.

Mi se pare că am de partea mea teoria, căci indiferent dacă chestiunea pe care mi-o pun e religioasă, filosofică, politică sau economică, indiferent dacă e vorba de bunăstare, de moralitate, de egalitate, de drept, de dreptate, de progres, de responsabilitate, de solidaritate, de proprietate, de muncă, de schimb, de capital, de salarii, de impozite, de populație, de credit, de guvern, indiferent

de orizontul științific din care pornesc, ajung în mod invariabil la concluzia că soluția problemei sociale se află în Libertate.

Și oare nu am, de asemenea, de partea mea și experiența? Uitați-vă pe glob. Care sunt popoarele cele mai fericite, cele mai morale, cele mai liniștite? Cele pentru care Legea intervine cel mai puțin în activitatea privată, cele care au parte de o guvernare care își face cît mai puțin simțită prezența, cele pentru care individualitatea contează cel mai mult și pentru care opinia publică are cea mai multă influență, cele în care roțiile administrative sunt puțin numeroase și lipsite de complicații, pentru care impozitele sunt usoare și cît mai puțin inegale, cele pentru care nemulțumirile populare sunt neînsemnante și nejustificate, cele pentru care responsabilitatea individelor și a claselor contează într-o mare măsură, puțind să rectifice imperfecțiunea moravurilor, cele în care tranzacțiile, convențiile, asocierile sunt cît mai puțin împiedicate, cele unde munca, capitalurile și populația nu sunt deplasate în mod artificial, cele pentru care omenirea își urmează propria pantă, în care gîndirea lui Dumnezeu prevalează asupra invențiilor oamenilor, cele care, într-un cuvînt, se apropiu cel mai mult de soluția următoare: totul trebuie făcut în limitele dreptului, exclusiv prin libera și perfectibila spontaneitate a omului; Legea sau forța nu vor oferi nimic altceva decât Dreptatea universală.

Trebuie spus că există în lume prea mulți oameni mari, prea mulți legislatori, organizatori, intemeietori sociali, conducători de popoare, părinți ai națiunilor etc.. Prea mulți sunt cei ce se aşează deasupra omenirii pentru a o dirija, prea mulți sunt cei care își fac o meserie

din a se ocupa de ea.

Mi se va spune că și eu fac același lucru. E adevărat. Dar oricine va fi de acord că o fac într-un sens și dintr-un punct de vedere diferite, amestecîndu-mă printre reformatori doar pentru a-i convinge să își abandoneze prada. Mă ocup de omenire nu aşa cum se ocupă Vaucanson<sup>11</sup> de automatele sale, ci aşa cum un fiziolog se ocupă de corpul uman, adică pentru a-l studia și a-l admira. Mă ocup de omenire în felul în care se occupă de ea acel călător celebru, ajuns în mijlocul unui trib sălbatic. Cînd a sosit acolo, tocmai se născuse un copil. O mulțime de ghicitori, vrăjitori și vraci îl înconjurau, înarmați cu inele, cîrlige și sfiori. Unul din ei spunea: micuțul nu va putea simți niciodată parfumul unei lulele, dacă nu îi largesc nările. Un altul a adăugat: copilul va fi privat de simțul auzului, dacă nu îi lungesc urechile pînă la umeri. Cel de-al treilea a zis că noul născut nu va vedea lumina soarelui dacă nu îi va îndrepta ochii într-o direcție oblică. Un al patrulea vrăjitor a spus apoi că el nu se va putea ține în picioare, dacă nu i se vor curba picioarele. Cel de-al cincilea a adăugat, în sfîrșit, că pentru a gîndi, nouui născut va trebui să i se comprimă creierul. Oprîvă, a zis atunci călătorul. Dumnezeu face bine ceea ce face. Să nu pretindeți că știți mai multe decât el! Si dacă el a dat anumite organe acestei plăpînde creațuri, lăsați-le să se dezvolte, să se fortifice prin exerciții, cu ajutorul tatonărilor, al experienței și al Libertății.

Dumnezeu a așezat în omenire tot ceea ce îi e necesar pentru a-și împlini destinul. Există o fiziologie socială providențială, tot aşa cum există o fiziologie umană providențială. Organele sociale sunt, și ele, în aşa fel alcătuite încît să se poată dezvolta în chip armonios, în

atmosfera plină de măreție a Libertății. Oprîți-i deci pe vrăjitori și pe organizatori! Aruncați-le inelele, sforile, cîrligele și cleștii! Abandonăți mijloacele lor artificiale! Dați uitării atelierul lor social, falansterul, guvernamentalismul, centralizarea, tarifele, universitățile lor, religiile lor de stat, băncile gratuite sau cele monopolizate, reducerile, restricțiile, moralizarea pe care vor să-o impună sau egalizarea

prin impozite pe care au de gînd să o introducă! Și de vreme ce corpului social i-au fost impuse atîtea sisteme, să începem în sfîrșit cu ceea ce trebuia început. Să respingem sistemele și să punem, în sfîrșit, Libertatea la încercare, ceea ce nu e altceva decît un act de credință în Dumnezeu și în lucrarea sa.

Traducere de Cristian Preda

NOTE

1. *Conseil général des manufactures, de l'agriculture et du commerce*, ședință din 6 mai 1850 (nota autorului).
2. Dacă protecția ar fi acordată, în Franța, doar unei clase, de pildă, deținătorilor de forje, atunci absurditatea spolieriei ar fi atât de evidentă încît nu s-ar putea menține. Iată de ce toate industriile se coalizează, fac cauză comună și chiar se asociază de așa manieră încît să pară a îmbrățișa întregul travaliu național. Ele simt în mod instinctiv că Spolierea se disimulează dacă se generalizează (nota autorului).
3. Adagiu al lui Bastiat (nota trad.).
4. Adagiu al lui Bastiat (nota trad.).
5. Adagiu al lui Bastiat (nota trad.).
6. Adagiu al lui Bastiat (nota trad.).
7. Adagiu al lui Bastiat (nota trad.).
8. În pamphletul *Baccalauréat et socialisme*, autorul dovedește, printr-o serie de citate analoge, filiația aceleiași erori (nota editorului din 1854).
9. Pentru ca un popor să fie fericit, e indispensabil ca indivizi care îl compun să fie prevăzători, prudenti și să aibă încredere unii în ceilalți. Aceste lucruri nu pot fi însă învățate decît din experiență. Astfel, poporul devine prevăzător după ce suferă din cauza lipsei de prevedere; el devine prudent după ce temeritatea sa e pedepsită de mai multe ori etc. etc. De aici rezultă că libertatea începe întotdeauna prin a fi însoțită de realele datorate proastei ei folosiri. Cei care solicită proscrierea libertății sunt impresionați de acest spectacol. Ei cer atunci ca "statul să fie prevăzător și prudent pentru toată lumea". Îmi îngădui să pun și eu următoarele chestiuni: 1) așa ceva e oare posibil? Poate oare să se nască un stat experimental dintr-o nație lipsită de experiență? 2) Oare asta nu înseamnă uciderea experienței din față? Dacă puterea impune actele individuale, cum oare poate individul să se instruiască pornind de la consecințele propriilor sale acte? Va fi el pus sub tutelă pe veci, iar statul, care a ordonat totul, va fi responsabil de tot? Avem aici o sursă de revoluții, de revoluții fără sfîrșit, căci ele sunt făcute de un popor căruia, interzicîndu-i-se experiența, i s-a interzis progresul (fragment din manuscrisele autorului, inserat într-o notă a ediției din 1854).
10. Economia politică precede politica. Prima ne spune dacă interesele umane sunt în mod natural armonice sau antagonice, ceea ce politica trebuie să știe înainte de a fixa atribuțiile guvernării (nota autorului).
11. Celebrul inventator din secolul al XVIII-lea, Vaucanson (1709-1782) a fost autorul unor automate precum *Cîntărețul din fluier* sau *Rătoiul*, care entuziasmaseră saloanele franceze. Joseph de Maistre îl evoca și el pe Vaucanson în celebrele sale *Considerații despre Franța*. (nota trad.)

Edouard Laboulaye

## *Libertatea antică și libertatea modernă \**

Pentru a studia politica, adică știința guvernării, trebuie să ne întoarcem la greci. Ei au fost dascălii noștri, indiferent dacă am dobândit ideile lor direct de la sursă ori le-am căpătat de la romani care, în filosofia politică, la fel ca în orice altă doctrină, nu au inventat nimic. Orientalul a cunoscut imperii vaste, dar aceste mărețe monarhii nu au fost decât niște despotisme politice și religioase. Exceptând China, se pare că nimic nu s-a scris sub aceste guvernări. Motivul e simplu. Pe de o parte, e greu să aduni reguli generale și să edifici un sistem atunci când e vorba de niște popoare guvernate de capriciul unui stăpân. Pe de alta, nu e ușor să judeci o putere absolută. Căci despotismul iubește, mai presus de orice, tăcerea. Pînă și elogiile îl neliniștesc, iar lumina îl îngrozește. Dacă se discută despre el, e pierdut.

Cu totul altfel au stat lucrurile în Grecia. În această țară, împărțită între atîtea popoare și guvernări, atenția filosofilor a fost atrasă, de la bun început, de societate, stat și legile sale. O democrație atât de vie precum cea a Atenei, o cetate în care revoluțiile se

succedau fără încetare, era un obiect de studiu ce se impunea de la sine minților luminate. Dacă țara era mică, experiența ei era, în schimb, mare. Atena a epuizat foarte repede toate formele libertății. Istoria sa a scos la lumină toate viciile demagogiei, iar în convulsiile acestei republici se putea recunoaște cu ușurință acea lege naturală, potrivit căreia ordinea se naște din anarhie, iar tirania, din destrăbâlarea unui popor, amețit de discursurile lingvistoare.

Dintre toți cei care au studiat politica, Aristotel e cel mai profund și mai înțelept. Nici Machiavelli, nici Montesquieu nu l-au egalat. Unii filosofi și teologi îl preferă, ce-i drept, pe Platon discipolului său. Eu nu voi critica opinia lor, căci nu am de gînd să pronunț verdictul unui proces care îi va interesa, de bună seamă, și pe nepoții noștri. În ceea ce privește însă chestiunea politică, procesul mi se pare definitiv judecat. Platon, *un poët dezliniat*, cum l-a numit Montaigne, e un admirabil moralist. În ciuda cîtorva idei bizare, *Republica* și *Legile* vor fi întotdeauna citite cu plăcere. Dar, deși Platon ne inspiră iubirea pentru dreptate, el ne spune foarte puține lucruri despre știința

\* Edouard Laboulaye, "La liberté antique et la liberté moderne", text scris în ianuarie 1863 și publicat inițial în *L'Etat et ses limites, suivis d'essais politiques*, Paris, Charpentier, 1865, pp. 103-137.

guvernării. Dimpotrivă, Aristotel nu făcea decât să descrie ceea ce avea în fața ochilor. Studiul și compararea constituțiilor libere i-au sugerat însă niște reguli care nu au îmbătrânit între timp, niște legi naturale care nu s-au schimbat mai mult decât s-a schimbat omenirea. Aristotel nu imaginează un ideal, ci descrie o istorie. Prin felul în care cerceta politica, Aristotel e unul dintre moderni. Cîmpul de observație s-a largit considerabil, ce-i drept, dar metoda de cercetare nu s-a schimbat deloc.

Din toate comparațiile și observațiile pe care le face, Aristotel deduce un stat model, o guvernare perfectă. Ce fel de stat? Unul care azi nu mai corespunde nici nevoilor, nici ideilor noastre. E ușor de văzut că toate condițiile libertății s-au schimbat. Până și cuvîntul "libertate" nu are același sens la antici și la moderni. Ignorînd această deosebire, Rousseau și Mably s-au rătăcit, iar discipolii lor, neîndemnătici și fanatici, ne-au făcut să plătim scump greșeala dascălilor. În politică, la fel ca și în arte, va fi întotdeauna util să studiem antichitatea, dar ar fi pueril și periculos să o imităm.

Aristotel împărtea societatea, adică împărtea pe greci - întrucît, pentru el, celealte popoare erau barbare - în oameni liberi și sclavi. Cei din urmă nu sănădecă unelte vii, animale domestice. Legea nu-i recunoaște.

Legislatorul și omul politic nu-i consideră a fi liberi decât pe cei care nu trăiesc dintr-o muncă exercitată manual și care, în consecință, se pot dedica întrutotul chestiunilor generale. Pentru Aristotel, artizanul e tot un sclav, căci el *slujește* publicul. Într-o republică perfectă, nici un lucrător nu va putea fi cetățean<sup>1</sup>. Cei lipsiți de griji, proprietarii

care trăiesc din venitul propriu și din munca sclavilor lor - iată elementul activ al Cetății. Restul e făcut pentru a se supune. Cea mai democratică dintre republicile grecești nu e decât o riguroasă aristocrație.

Acest popor de privilegiați e suveran, el face legile, decide în privința păcii și a războiului, îi numește pe generali și pe magistrați iar, la nevoie, tot el îi destituie și îi judecă. Totul pornește de la popor și totul se întoarce la el. Această suveranitate, exercitată în piață publică, e ceea ce Aristotel și grecii numesc libertate. A fi liber la Atena înseamnă a fi membru al corpului suveran.

Aceasta e concepția generală a republicilor grecești și aceeași idee domină și la Roma, cu diferență că, în frumoasele vremuri ale Scipionilor, patriciatul și nobilimea au o putere pe care Atena nu a cunoscut-o niciodată. Atunci cînd Cicero își scrie *Republica*, așezînd în trecut idealul măreției și al libertății romane, el nu face decât să îl copieze pe Polibius și să-i amestece pe Aristotel și pe Platon. Romanii sănăde departe administratori mult mai buni decât grecii. Ei au împins mai departe arta guvernării și a assimilării popoarelor înfrînte. Dar noțiunea lor de libertate e tot cea a grecilor. Teoria nu a făcut deci nici măcar un pas înainte.

Din principiul conform căruia libertatea e suveranitatea, iar poporul e rege, rezultă un întreg ansamblu de obiceiuri și de legi care, la prima vedere ne miră, dar care se explică cu ușurință. Nu logica e ceea ce le-a lipsit anticilor.

Dacă există vreun adevarat confirmat de experiență, atunci acela e că un rege nu își aparține, el fiind făcut pentru statul pe care-l guvernează.

Religia, educația, ideile, averea principelui sănt lucruri de interes public, de care se ocupă constituțiile moderne.

Transferați această idee în cazul Atenei, gîndiți-vă că *principlele* este ansamblul cetătenilor și nu vă va surprinde deloc faptul că legea regleză religia, educația, ba chiar și proprietatea celui mai sărman atenian.

Așa se naște spectacolul ciudat al unui popor care este, în cel mai înalt grad, atât liber, cât și sclav. El e liber, pînă la a fi suveran, în tot ceea ce are legătură cu guvernarea, dar sclav în privința religiei, a educației, a vietii. Iată de ce Sparta, care se credea liberă, nu era decît o mînăstire de soldați.

Antichitatea nu a gîndit niciodată altfel: nici grecii, nici romani nu ar fi înțeles nimic din ceea ce noi numim teoria drepturilor individuale. La ei, cetăeanul e făcut pentru stat, și nu statul pentru cetăean<sup>2</sup>. Existenza unor interese particulare distincte de interesul general ar fi fost, la Atena sau la Roma, o erzie. Membri al corpului suveran, cetăeanul poartă toate poverile și are toate datoriile suveranității.

Dimensiunea redusă a cetăților grecești diminua pericolul acestui sistem, făcînd simțită doar măreția lui. Benjamin Constant a observat și a exprimat foarte bine toate acestea: "În Antichitate, participarea fiecăruia la suveranitatea națională nu era nicidcum, așa cum se întîmplă azi, o supozitie abstractă. Voința fiecăruia avea o influență reală; exercitarea acestei voințe constituia o plăcere aprinsă și repetată. În consecință, anticii erau dispuși să facă multe sacrificii pentru conservarea drepturilor lor politice și a participării lor la administrarea statului. Fiecare, resimțind cu orgoliu ceea ce valora sufragiul său, găsea în

această conștiință a importanței personale o amplă compensație"<sup>3</sup>.

Să fii rînd pe rînd, iar uneori chiar deodată, guvernant și guvernă, suveran și supus - acesta e idealul libertății antice. Așa se explică de ce, la greci și la romani, se trece fără mediere de la libertatea extremă la servitutea extremă. E suficient ca un tiran să pună mâna pe putere, pentru ca imediat să se instaleze despotismul. Singura garanție a cetățeanului este partea sa de suveranitate.

Exemplul Romei ne oferă o probă a acestei curioase situații. La Roma, cetăeanul e rege: iată de ce i se acordă tot felul de privilegii. Se poate chiar considera că libertatea individuală nu a fost garantată niciodată mai energetic decît la Roma. Legile valeriene sunt veritabile legi de *habeas corpus*. *Custodia libera* exclude orice întemnițare preventivă; tribunii, personaje sacre și inviolabile, sunt oricînd gata să-l protejeze pe cetăeanul amenințat; cei care se pronunță în cauzele criminale sunt jurați, *judices jurati*; în sfîrșit, exilul voluntar ferește acuzatul de orice răzbunare populară și e echivalent cu abolirea pedepsei cu moartea în chestiuni politice. Cicero avea deci dreptate atunci când le spunea romanilor că nici un alt popor nu a avut legi și pedepse mai blînde. Să nu ne lăsăm însă înșelați: căci toate aceste libertăți nu sunt decît privilegii ale suveranității.

Din clipa în care Sylla ajunge la putere, tirania pătrunde la Roma pentru a nu o mai părăsi niciodată. După ce tribunii sunt reduși la tăcere, iar comițiile sunt dominate, seduse sau suprimate, la Roma nu mai e loc decît pentru servitute. Și ce servitute! Mai mult decît atît, ceea ce azi ni se pare a fi obiecte ale celui mai sacru drept al individului - și anume, conștiința, inteligența și munca - nu par a fi fost

vreodată atribuite de către antici altcuiva decât stăpînului lumii. Religia, educația, literele, comerțul, industria - totul se află în mîna împăratului din ziua în care poporul, în mod voit sau nu, a transmis Cezarilor propria suveranitate. Niciodată Traian, nici Marc Aureliu nu se îndoiesc nici măcar o clipă că puterea lor e nemărginită. Ei guvernează în numele poporului; a pretinde limitarea acestei infinite puteri constituie o crimă de *lèse-majesté*.

Nu-mi dau seama cum anume ar fi rezistat lumea acestui despotism, care o sufoca, dacă Isus Cristos nu ar fi coborât pe pămînt. Nu vorbesc aici în calitate de creștin, întrucât mi-am propus să las de o parte orice chestiune religioasă și să fac doar istorie. Dar tocmai de aceea, afirm că în politică, la fel ca în morală și în filosofie, Evanghelia a înnoit sufletele. Faptul că noi datăm epocile începînd cu era creștină e pe deplin îndreptățit: căci Evanghelia a dat naștere unei noi societăți.

La prima vedere, Evanghelia nu pare nicidcum făcută pentru a schimba politica. „Împărăția mea nu e din această lume. Dați Cezarului ce-i al Cezarului!”, spunea Isus Cristos, iar Sfântul Pavel adăuga: „Dați fiecărui ce i se cucvine! Cui datorați birul, dați-i birul, cui datorați vama, dați-i vama, cui datorați frica, dați-i frica, cui datorați cinstea, dați-i cinstea”<sup>4</sup>. Supunerea față de puterea rînduită e legea Evangheliei.

Însă atunci când Cristos adaugă „Dați-i lui Dumnezeu ceea ce-i al Lui!”, el proclamă un principiu nou, aflat în contradicție cu toate ideile antice. La antici, zeii săi legăti de zidurile Cetății și nu există decât cu îngăduință Senatului sau a Cezarului. A proclamat faptul că Dumnezeu are anumite drepturi, înseamnă a sfîrși unitatea despotismului.

Aici se află sămînța revoluției care separă lumea veche de lumea modernă. Rousseau e cel care și-a dat seama de acest fapt, dar pentru a-l deplînge<sup>5</sup>. El ne propune, pe un ton grav, exemplul lui Hobbes, „singurul care a sesizat răul și remediul acestuia, singurul care a îndrăznit să propună reunirea celor două capete ale vulturului și să reducă totul la unitatea politică, fără de care nici statul, nici guvernarea nu vor fi vreodată bine constituite”<sup>6</sup>. De acord cu Rousseau asupra faptului, vom deduce, în ceea ce ne privește, niște consecințe cu totul contrare. Suveranitatea lui Dumnezeu e cea care a sfârîmat pe veci tirania Cezarilor. Într-adevăr, din clipa în care e recunoscută această suveranitate, sufletul nemuritor are datorii și, prin urmare, și drepturi: toate sunt independente de stat, și asupra lor principalele nu are nici o autoritate. Conștiința e eliberată, individul există.

Chiar dacă n-ar fi vorba decât de emanciparea cultului și tot am avea de-a face cu o revoluție. Însă cuvintele lui Cristos au o cu totul altă însemnatate. Cultul antic nu e decât o ceremonie inutilă; dimpotrivă, cultul creștin cuprinde o morală, care îmbrățișează întreaga viață, așa cum ne spune Sfântul Pavel: „Să nu datorați nimănui nimic, decât să vă iubiți unii pe alții: căci cine iubește pe alții, a împlinit Legea. De fapt, poruncile «Să nu preacurvești!», «Să nu ucizi!», «Să nu faci nici o mărturisire mincinoasă!», «Să nu poftești!...» sunt cuprinse în porunca «Să iubești pe aproapele tău ca pe tine însuți!»... Dragostea este împlinirea Legii”<sup>7</sup>.

Existau de-acum două concepții politice. De o parte, se afla teoria antică în care suveranitatea e luată drept libertate; în acest sistem, statul e *Unul*,

cetatea e tot, cetățeanul e rege, iar omul nu e nimic. De cealaltă parte, se află ideea nouă care dă întîietate conștiinței sau individului; sistemul limitează, în acest caz, rolul statului, care are ca misiune dreptatea și pacea, făcând din suveranitatea politică garanția drepturilor individuale. În teoria păgină suveranitatea e absolută: ea nu e limitată de nimic; în teoria creștină, ea are drepturi limitate și sarcini precise. Există o sferă în care ea nu poate intra, căci sufletul, el, nu-i aparține.

Încă din vremea apostolilor s-a dat o luptă între aceste două idei, ceea ce păgină și cea creștină. Lupta se poartă încă și astăzi în minți și, ca o urmare firescă, și în instituții. Cele mai multe dintre politicile moderne, și nu dintre cele mai obscure, sănătățile pătrunse de fermentul antichității.

Pentru ca noua idee să penetreze umanitatea, a fost necesară o luptă de trei secole: aceasta e epoca martirilor, vîrsta eroică a creștinismului. Martirii, ca și apostolii de altfel, nu făceau nicidcum politică; ei erau chiar convinși că locul lor nu e în societatea păgină și că sfîrșitul Imperiului va marca sfîrșitul lumii și venirea Anticristului. Ei sănătățile, cu toate acestea, precursorii libertății moderne. Martirii rezistau pe tărîmul religiei și al conștiinței, cerînd doar să-l venereze în pace pe Dumnezeul Evangeliilor. Credința cuprinde însă întreaga viață morală, iar instituțiile unui popor depind întotdeauna de religia sa. Dacă India n-a părăsit niciodată regimul castelor, dacă Orientul arab n-a putut scăpa de despotism e pentru că, în fiecare caz în parte, credința aservea poporul. Nu veți găsi libertatea modernă decît la creștini, intrucât doar creștinismul a separat religia de politică și l-a distins pe credincios de

cetățean.

Pentru ce luptau românii cu creștinii? Cum se face că într-o epocă de scepticism universal, ei, foarte îngăduitori, de altfel, față de toate superstițiile, au declarat creștinismului un război pe viață și pe moarte? Discursul lui Mecena adresat lui Augustus, reprodus de Dio Cassius<sup>8</sup>, arată că încă de la început, ba chiar înainte de apariția creștinismului, împărații își dăduseră seama că au nevoie să domine cu totul sufletul omenesc: securitatea despotismului cere acest preț.

“Onorează-i pe zei pretutindeni și întotdeauna, urmînd riturile patriei și forțează-i pe ceilalți să te imite. Urăște-i pe cei care introduc zeități noi și pedepsește-i, nu numai datorită zeilor, ci pentru că introducerea unor noi divinități aduce cu sine rînduieri străine. Așa se nasc asociațiile, confreriile, conciliabulele, adică toate acele lucruri care nu sănătățile pe potriva monarhiei. Nu-i îndura deci lîngă tine nici pe atei, nici pe ghicitori, căci prin minciunile lor ei aduc nouăță. Si nu te încrede nici în filosofi, căci și ei fac la fel.”

Că lui Mecena îi era frică de filosofi, nu e un lucru ieșit din comun. Filosofii reprezentau libertatea opinilor: ei erau presa acelor timpuri. Unui prefect de oraș, unui om care dorea ordinea cu orice preț, nu îi putea fi pe plac această agitație a gîndirii, agitație ce le precede pe toate celelalte. Lui îi erau necesare liniștea și tihna asemănătoare celei care însotesc morțea. Dar faptul cel mai bizar e că, în materie de religie, Cicero însuși vorbește la fel ca Mecena, iar Traian îl urmează pe Cicero. Nici unuia dintre ei nu-i trece prin minte că fiecare om are dreptul să-l venereze pe Dumnezeu în felul său. De fapt, nimici nu se ferește să credă, în forul său interior, ceea ce vrea;

## Traditia libertatii

impiciatea e chiar vazută ca o dovdă de bun gust; dar cum există un cult public ce face parte dintre instituții, cel care nu respectă zeitătile patriei, zeii oficiali, e declarat ateu.

Așa se explică unul dintre cele mai triste episoade ale istoriei, și anume persecutarea creștinilor. Excepându-l pe Nero, principii care-i împing pe creștini la martiraj sunt niște mari oameni, niște administratori abili, niște politicieni plini de rigoare: așa au fost Traian, Marc Aureliu, Sever, Decius ori Dioclețian. Principii răi sunt, în schimb, toleranți, adică indiferenți. Astfel, Commodus are în preajma să mai mulți creștini, iar Heliogabal nu le face nici un rău. Împărați ce se dedau cu totul propriilor plăceri lasă lucrurile să meargă de la sine; cei preocupăti de măreția romană visează la o întoarcere în trecut, și ceea ce le trebuia era restabilirea unei imposibile unități. Pentru ei, creștinii sunt niște atei și niște dușmani. În asemenea reproșuri se află mai degrabă politică decât ură, orice ar zice apologetii. În ochii vechilor romani, creștinii sunt atei, căci nu venerează zeitătile naționale; ei sunt dușmani, întrucât dau o lovitură de moarte sistemului industrial roman, care era unul pagân. Acuzația nu era greșită; dar ei greșeau, în schimb, atunci când voiau să treacă prin foc și sabie niște oameni care, la urma urmei, nu reclamau decât libertatea. Nu conștiința trebuia să se plece, ci imperiul trebuia să se transforme. De o parte, se află un interes, de partea cealaltă, un drept.

În toată această înfruntare între forță și conștiință, între rațiunea de stat și conștiință, nu poți da peste nimic mai frumos decât curajul martirilor. Antichitatea nu cunoaște ceva mai glorios. Să mori, precum Cato, ca să nu ai parte de

un stăpîn, e o probă de eroică disperare. Să mori ca să nu-i aduci ofense lui Dumnezeu și ca să nu trădezi adevărul, e ceva mult mai mare: e sfîntenie.

Noi datorăm libertatea modernă tocmai acestei sfîntenii. Ea sălăsluește în amintiri pe care nimeni nu le poate șterge. Oricât de mare ar fi fost, mai tîrziu, ambiția papilor, oricîte greșeli s-ar fi născut din această ambiție, Roma creștină nu și-a putut pierde originile. Palatele papilor au înlocuit, ce-i drept, palatele Cezarilor, iar Vaticanul e o probă a puterii Bisericii; dar în adîncurile acestui splendid edificiu se află catacombele, iar ele sunt o probă a libertății.

Atunci când o idee e adevărată, ea pune stăpînire pe suflete și sfîrșește întotdeauna prin a triumfa. Politicienii îi ucid pe oameni, dar singele martirilor e sămînta credincioșilor; încetul cu încetul, pasiunile îmbătrînesc, interesele se schimbă, ideea îi invadă și-i cucerește pînă și pe dușmanii săi. Vine astfel clipa în care forță de atac și forță de rezistență se echilibrează, prima fiind pe punctul de a izbîndi.

În treburile lumești, cei abili exploatează tocmai asemenea momente indecise. Așa a făcut Constantin. El nu era creștin, fiind atașat mai multor superstiții pagâne; dar Constantin simtea că, aşezată în balanță, tabăra creștinilor i-ar putea aduce Imperiul. S-a pus deci în fruntea inovatorilor și a devenit împăratul universului.

Care i-a fost însă politica, după ce a izbîndit? Constantin e lăudat pînă azi pentru că a făcut să înceteze divorțul, pînă atunci necesar, dintre conștiință și stat. El n-a vrut doar să aducă pacea creștinilor, garantându-le libertatea - ceea ce ar fi fost oricum un lucru demn de admiratie - ci a dorit de asemenea să refacă unitatea

guvernării, introducînd Biserica în cadrele Imperiului - și, din nefericire, a reușit.

Constantin sau, mai degrabă, împăratul a fost deci un fel de Ianus religios, un personaj cu două fețe, una întoarsă către trecut, iar cealaltă către viitor. Mare pontif al păgînilor, episcop public și protector al creștinilor, arbitru între două societăți, menajîndu-le și dominîndu-le pe amândouă, încercînd să echilibreze minciuna îmbătrînită și adevărul cel nou, Constantin a stabilit acea intimă alianță a Bisericii cu statul, care a constituit marea eroare a Evului Mediu. Căci ea așeza împreună interesul trecătoare, schimbătoare, neînsemnat și drepturi eterne, asupra căror nu poți cădea la îvoială.

Consecința acestui acord a fost dezastroasă. Odată ce episcopii au ajuns funcționari, iar religia lege de stat, mișcarea spiritelor s-a oprit. Biserica grecească a fost pietrificată în chiar ziua în care Constantin s-a însotit cu ea. Brațul lui uman i-a răpit viața. Constituită după modelul imperial și păgân, societatea creștină a rămas imobilă; dar, pentru societăți ca și pentru oameni, a te opri din creștere înseamnă a muri.

Imperiul a căzut din pricina propriei sale decrepititudini, atunci cînd barbarii l-au invadat. Cu părul roșcat, miroșind a usturoi și a seu, barbarii nu cunoșteau altă plăcere în afara luptei și a jafului, dar ei aduceau, într-o lume însăspăimîntată, un principiu nou, aflat în acord cu creștinismul în multe privințe; asta explică și îndreptarea, de la bun început, a Bisericii către germani. Ei erau, pentru Biserică, un sprijin puternic și niște învățăcei docili, pe care zeița Fortuna îi oferea acesteia.

Barbarii nu știau ce e acela un stat, iar orașele le produceau orăore, ele

nefiind, pentru ei, decît niște capcane pentru fiare, *busta ferarum*. Barbarii nu cunoșteau decît individul. La greci și la romani, suverană e cetatea; la barbari, individul e suveran: fiecare e rege pe domeniul său și în propria casă.

Această libertate e una teribilă și ea nu putea aduce decît anarhia. Dar în această dezordine există un germene de independență, o forță și o energie individuală pe care lumea antică nu le cunoscuse niciodată.

Barbarii rămași păgîni nu s-au schimbat prea mult. Germanii lui Tacit seamănă cu cei ai lui Cezar. Francii lui Ammianus Marcellinus ni-i amintesc pe cheruscii același Tacit. Creștinismul, în schimb, i-a transformat. Cucerirea, punîndu-le la îndemînă resursele unei vechi civilizații, a desăvîrșit această metamorfoză. Corupția, amestecată cu barbaria, a făcut-o pe aceasta din urmă și mai hidioasă; dar această corupție rafinată fusese viciul celor mari, în vreme ce poporul a cultivat germenele creștin și a intrat în slujba Bisericii. Așa a început, în mijlocul tenebrelor și al dezordinilor, o nouă civilizație.

De aici decurg două moduri de a-i judeca pe barbari. Dacă luăm în seamă doar ceea ce au distrus ei, lăsînd arta și bogățiile de tot felul în ruine, atunci brutalitatea lor ne însăspăimîntă; dacă, în schimb, avem în vedere solidele calități pe care le aduceau cu ei - și anume, curajul, independența, onoarea - atunci simțim că viitorul le aparținea. Ei semăneau cu un admirabil vas ce ieșe din cupitor acoperit de praf și zgură; la drept vorbind, un cunosător își dă seama că are de-a face cu o capodoperă, regretînd chiar că meșterul care îl va cizela va elimina unele din naivitățile primei sale alcătuiri.

Deveniți stăpâni ai Imperiului, barbarii au organizat suveranitatea în funcție de rînduilelor lor sau, mai curând, au distrus suveranitatea pentru a o înlocui cu ideea de proprietate. Pentru ei, libertatea a însemnat domeniul aflat în proprietate; independența și puterea depindeau de-acum de proprietate. Așa s-a născut feudalitatea, un regim care, în funcție de punctul de vedere adoptat, e blamat sau lăudat. Dacă e vorba de proprietari, atunci Bisericile, Universitățile, baronii feudali, comunele, corporațiile aveau toate parte de o libertate de acțiune pe care azi o putem regreta; dacă e vorba de non-proprietari, deci de servi și de mujici, atunci avem de-a face cu o opresiune și o mizerie fără seamă. Cine caută statul, va constata că acesta e făcut bucăți: în acea vreme, națiunea pur și simplu nu exista. Dar dacă acest regim, care și-a avut epoca de măreție și de strălucire în veacul al XIII-lea, a rămas pentru noi odios, și pe drept cuvînt, prin felul în care ne-a opri mat părinții, trebuie totuși să recunoaștem că se aflau în el cîțiva germani admirabili pe care regii noștri i-au călcat în picioare și din care englezii și-au dedus, dimpotrivă, toate libertățile. În Anglia, abuzurile au fost, începutul cu încetul, corectate, clasele orpimate au fost înălțate la rangul și la privilegiile nobilimii; noi ne-am ratașat cu violență antichității, am nivelat totul pornind de jos, dărîmînd și nimicind. Vechea teorie a unității statului a reapărut foarte devreme în Franța; încă din vremea lui Filip cel frumos, legiștii s-au dus să caute la Bologna tradițiile *Lex regia* și ale suveranității absolute.

Cum anume au revenit aceste tradiții imperiale și, înainte de orice, pagîne? Biserica a fost cea care a reluat moștenirea romană. Ea ținea foarte mult

la unitate, căci aceasta constituia condiția adevărului său; Biserica a vrut să înlocuiască vechiul Imperiu cu unitatea credinței și să le dea tuturor creștinilor o patrie unică, și anume creștinătatea. Întemeierea Cetății lui Dumnezeu pe pămînt era o idee căreia nu-i lipsea măreția, și ea a fost susținută de minți nobile. Papii nu au crutat nimic pentru a-i civiliza pe germani. Dreptul canonnic a topit laolaltă ideile romane, germanice și creștine într-o operă plină de excelență; ar fi ingrat și pueril să negi că Biserica a înălțat și civilizat națiunile moderne; greșeala papilor a fost însă aceea de a lua drept model trecutul și de a resuscita politica Cezarilor. Nemulțumiți cu păstrarea în dioceze a cadrelor administrației romane, papii și, împreună cu ei, Biserica și-au imaginat că păstrarea și menținerea adevărului trebuia să revină autorității terestre. În loc să înțeleagă unitatea urmînd Evanghelia, deci cu acordul moral al sufletelor apropiate de aceeași credință și de aceeași iubire, Biserica a vrut să stabilească uniformitatea după modelul imperial și păgân, făcînd în aşa fel încît adevărul să fie decretat, precum o lege, de către concilii și să fie respectat, tot precum o lege, cu ajutorul forței și al călăului.

Această concepere a adevărului, această dorință de a alcătui societatea creștină după chipul Imperiului roman explică greșelile, mizeriile, nepuțința evului de mijloc. Convinsă că deținea adevărul absolut, și că acest adevăr era o lege pe care doar scelerății o puteau ignora și viola, Biserica a curmat mersul gîndirii umane. Ea a pus stăpînire pe știință ca și pe dogmă, voind să aducă în suflete domnia unei credințe imobile și să întemnițeze rațiunea umană între ziduri pe care aceasta să nu le mai poată trece.

Așa se face că Biblia și Aristotel au devenit legea supremă a spiritelor. Totul era fixat, decis pe vecie: și dogma, și știința. Totul putea fi explicat, nimic însă schimbă. Iată de ce teologia și filosofia Evului Mediu se reduc la silogism. Adevărul, furnizat de Biblie ori de Aristotel, e premisa majoră infailibilă: nu mai rămîneau de tras decât consecințele.

Nu asta e, desigur, libertatea promisă de Evanghelie. Sîntem departe de emoționanta parabolă ce poruncește să aștepți recolta pentru a separa grîul de neghină. Nu avem de-a face nici cu ceea ce ne învăță Aristotel, adică mintea cea mai cuprinzătoare și mai iscoditoare dintre cele cunoscute. El i-ar fi dezavuat, de bună seamă, pe acei discipoli care-i adorau pînă și greșelile: căci marele dascăl al științei nu ar fi înlănțuit mintea omenească. Această bizară transformare se datoră falsei concepții care, făcînd din adevăr o lege, îl pietrifica pe dată.

Doctorul sau, ca să-i păstrăm numele, îngerul acestei școli e Sfîntul Toma. Nu-i cu puțină să-l studiezi pe acest riguros logician fără a-i admiră răbdarea, forța și truda; dar este evident că ultimul cuvînt al științei sale e imobilitatea, iar ultimul cuvînt al politiciei sale e suveranitatea papei, adică a stăpînului conștiinței și al gîndirii umane, veritabil împărat al creștinătății.

Din al XII-lea în al XV-lea secol, legiștii Bolognei au reluat teoria imperială, odată cu dreptul roman, dar de această dată nu în contul papalității. Sfîntul Toma îi dădea totul vicarului lui Isus Cristos, în virtutea supremătiei sale spirituale. În faimosul său tratat *Despre monarhie*, Dante, filosoful celeilalte școli, îi dă totul împăratului, în virtutea superiorității sale temporale. Un

Dumnezeu, o lege, un împărat - aceasta e deviza sa. În fond, e vorba de doctrina Sfîntului Toma, răsturnată însă în profitul unui alt stăpîn. Ambele părți revendicau, desigur, nu despotismul, ci suprema jurisdicție. Diferența se află însă mai curînd în cuvinte decît în lucruri. Umanitatea este, în ambele cazuri, condamnată să se supună orbește și să nu mai iasă din fortificațiile înălțate în jurul gîndirii. Papa luptă cu împăratul: de fapt, două ambiții își dispută lumea. Libertatea nu cîștigă aparent nimic din această luptă. De fapt, cearta celor doi îi îngăduie să respire: căci succesul unuia dintre rivali, oricare ar fi fost acesta, ar fi sufocat-o.

Revenind la ideile antichității, Renașterea a contribuit fără îndoială la emanciparea spiritului uman; recucerirea independenței de către științe și litere, și reîntoarcerea la sursele lor cele mai pure, nu au fost zadarnice. Se poate însă observa că Renașterea nu a folosit prea mult libertății. Ea coincide cu nașterea marilor monarhii, care au adus popoarelor unitatea națională - adică un bine, dar și despotismul - adică un rău. Filosoful acestei școli este Machiavelli: ultimul său cuvînt e Principele. Politica fusese subordonată religiei; Machiavelli o eliberează de religie și de morală, reducînd totul la abilitate. Această tristă concluzie i-a însăjuit pe amicii lui Machiavelli, care i-au atribuit intenții pe care, după părerea mea, el nu le avea și nu le putea avea: "Machiavelli - spune Rousseau - era un om onest și un bun cetățean; dar, fiind atașat casei de Medici, el era obligat, în fața oprimării puterii sale, să-și ascundă iubirea pentru libertate. Alegerea execrabilului său erou, Cesare Borgia, vădește de la sine care-i era intenția secretă, iar diferența dintre maximele din Principe și cele din

*Discursuri și din Istoria Florenței* demonstrează faptul că acest profund politician nu a avut parte pînă acum decît de cititori superficiali și coruși. Curtea romană a interzis cu severitate cartea sa: cred și eu că a făcut-o, de vreme ce el zugrăvea, în primul rînd, această Curte<sup>9</sup>.

În ciuda celor afirmate de Rousseau, și a disprețului său pentru cititorii anteriori ai lui Machiavelli, diferența pe care el o evoca între maximele autorului nu există nicidecum. Că secretarul florentin a avut un suflet de patriot, că el a prețuit înainte de orice independență națională - sănătatea. Dar libertatea pe care în vremuri mai fericite ar fi prețuit-o într-o republică, el o aștepta și o accepta de la un stăpîn mai viclean sau mai scelerat decît toți ceilalți. Înainte de toate, Machiavelli dorește măreția și unitatea Italiei. El nu vedea ce anume e moral și divin în libertate; politica sa e materialistă și, după modelul oricărei doctrine materialsite ea ajunge, ca ultimă concluzie, la domnia forței. Eroul ce călăuzește trista umanitate reprezentă ultimul cuvînt al unei școli care nu are și nu poate avea nici respect, nici iubire pentru individ. Dacă sărmana târînă care alcătuiește trupul omului nu conține o esență nemuritoare, atunci care-i poate fi prețul?

Odată cu Reforma, pătrundem într-o nouă lume. Spiritul germanic și spiritul creștin se trezesc: aceasta e adevărata renaștere căci, emancipînd conștiința, ea reînsuslește și catolicismul, sfârîmînd în același timp vechiul jug al Cezarilor.

De bună seamă, nu aşa gîndeau primii reformatori; însă ideile noi au o bătaie mai lungă decît cred inventatorii lor. Ei credeau că se întorc la Evanghelia primitivă, la doctrina pură a apostolilor

și nu se sinchiseau deloc de politică. În fapt însă, pentru a rezista papilor ei se sprijineau din plin pe brațul secular. Cum să revii însă la vremurile de început ale Evangheliei, fără a proclama că sufletul îi aparține lui Dumnezeu, că el e liber să se mîntuiască ori să se piardă și că nimeni, prin urmare, nu are dreptul de a-i impune adevărul?

Pentru cel care nu reflectează prea adînc, aici nu pare a fi vorba decît de chestiuni teologice sau dogmatice, care nu ar trebui să iasă din sanctuar. Lucrurile nu stau chiar așa. Căci dacă omul are dreptul să caute în mod liber adevărul, atunci el are dreptul să răspîndească și să comunice acest adevăr; el are dreptul să se asocieze cu cei care gîndesc ca el, să-i ajute și să-i sprijine. Libertatea credinței, educația liberă, libera asociere, dreptul de a vorbi și de a scrie - iată consecințele acestei libertăți a conștiinței pe care o proclamau reformatorii. Fără să o știe și fără să o vrea, reformatorii aduceau cu ei o revoluție.

Curînd, lumea și-a dat seama despre ce anume e vorba. Anglia a fost prima. Doctrinele dreptului divin, ale legitimității, ale atotputerniciei regilor s-au năruit odată cu vechiul edificiu catolic. Dreptul natural, adică dreptul fiecărui individ de a trăi și de a-și dezvolta propriile facultăți, a devenit fundamentul dreptului politic. În teorie, ordinea socială a fost răsturnată. Pînă atunci totul pornea de la papă sau de la rege, libertatea fiind o grațioasă concesie venită din partea suveranului; după Reformă, și mai ales după revoluția din 1688, totul a pornit de la individ. De-acum guvernarea nu mai era decît o garanție a libertăților particulare, iar principale doar un mandatar ce putea fi revocat, dacă se dovedea incapabil sau infidel.

Locke este filosoful politic al acestei noi școli. *Tratatul despre guvernarea civilă* a fost manualul libertății moderne. Există, desigur, multe erori în această carte: teoria conform căreia societatea provine dintr-un contract l-a împins mai tîrziu pe Rousseau într-o prăpastie. Dar dacă societatea e un fapt natural, aşa cum observase deja Aristotel, și nu un contract, cum au presupus Locke și Rousseau, nu la fel stau lucrurile cu guvernarea. Indiferent dacă a existat ori nu un pact semnat la origini, dreptul și datoria principiilor sunt aceleași, în orice loc. Autoritatea lor se termină acolo unde sfîrșește interesul comun, deci acolo unde începe dreptul natural al individului.

În vreme ce Anglia, invadată de ideea cea nouă, se zbătea în mijlocul revoluțiilor, în vreme ce Olanda creștea în mijlocul furtunilor și deschidea tuturor celor persecuati poarta ospitalieră a orașelor sale, Spania își strîngea rîndurile și înăsprea Inchiziția. Franța se lăsa, în schimb, cu totul în mîinile lui Ludovic al XIV-lea, iar Bossuet, marele apărător al tradiției, scria *Politica dedusă din Sfînta Scriptură* sau tuna și fulgera împotriva protestanților, în *Al saselea avertisment*, o capodoperă de elocință, dar și o sfidare neputincioasă adresată noii forțe ce punea stăpînire peumanitate.

De atunci, suflul acesta viu și de nestăpînit a înnoit lumea. E de ajuns să ne uităm împrejur: măreția și bogăția națiunilor moderne nu le e dată nici de teritoriu, nici de climat, nici de vechime sau rasă, ci de libertate. Spania, ultima fortăreață a uniformității, a decăzut în ciuda bravurii și a cavaleriei sale, în vreme ce Anglia s-a așezat în rangul întîi. De două secole încoace, prosperitatea sa îi surprinde neplăcut pe toți cei care au ochi, dar nu pentru a vedea. De două secole,

profeti prost inspirați ne anunță decăderea și ruina apropiată a Angliei; și totuși, acest popor vivace, care a rezistat lui Ludovic al XIV-lea și lui Napoleon, pare să se joace cu furtunile: el este astăzi mai bogat, mai puternic și, mai cu seamă, mai liber și mai moral ca niciodată.

Cum de au fost însă dezminții filosofii politici ai vechii școli? Cum se face că o țară lipsită de unitate materială, de uniformitate administrativă e animată de un patriotism atât de aprins? Cum se face că o țară plină de dizidenți, de iluminați și de șarlatani acordă religiei un loc atât de însemnat în propria viață? Cum se face că presa e agitată, parlamentul e unitar, iar spiritele liniștite? Toate acestea se datorează libertății. Îți iubești cu atât mai mult patria, cu cît eşti mai mîndru de drepturile tale de cetățean. Eşti cu atât mai credincios, cu cît îți-ai ales singur credința și cu cît ceilalți nu intervin pentru a-ți tulbura relația cu Dumnezeu. Eşti cu atât mai liniștit, cu cît ai mai multe mijloace de a-ți apăra ideile și cu cît aștepți ca adevărul să triumfe datorită curajului și răbdării tale.

Uitați-vă la America, această fiică a Angliei sau, mai bine zis, la Anglia însăși emigrată în Lumea Nouă, după ce a lăsat în vechea patrie Biserica rînduită, nobilimea, privilegiile și abuzurile! America e o pură democrație, dar una creștină. Ea nu se pare slabă, întrucât îi lipsesc instituțiile romane, centralizarea administrativă, care la noi fac parte din ideea statului; dar ea e puternică prin ceea ce ne lipsește nouă, adică prin libertatea comunității și a Bisericii, prin educația populară, prin asociere și mulțimea libertăților individuale. Statul e mic, individul e mare. Dar cîță vitalitate într-o luptă gigantică! Ce altă țară ar fi putut suporta doi ani de război civil - și ce

război! - fără ca ordinea publică să fie tulburată, fără ca libertatea să fie amenințată de putere, trădată de ambiție sau insultată de către poltroni?

Iată triumful libertății moderne: dacă ne întoarcem însă pe drumul parcurs, e ușor de văzut că această libertate e contrariul ideilor lui Aristotel. E vorba de suveranitatea individului, opusă anticei suveranitați a statului. Această deosebire dintre cele două libertăți a fost exprimată cu mai bine de 40 de ani în urmă de către Benjamin Constant, într-un pasaj care nu și-a pierdut nimic din adevăr: "Gîndiți-vă ce înțelege azi un englez... prin cuvîntul libertate. Libertatea e pentru fiecare dreptul de a nu fi supus decît legilor, de a nu putea fi nici arestat, nici deținut, nici condamnat la moarte, nici maltratat în vreun fel din voința arbitrară a unuia sau a mai multor indivizi. Ea e, pentru fiecare, dreptul de a-și alege meseria și de a o exercita; de a dispune de proprietatea sa și chiar de a abuza de aceasta, de a circula fără a cere încuviîntarea cuiva și fără a da socoteală de motivele sau de treburile pe care le are. Libertatea e, pentru fiecare, dreptul de a se uni cu alți indivizi, fie pentru a discuta despre ceea ce-i interesează, fie pentru a practica cultul pe care îl preferă, fie pur și simplu pentru a-și umple zilele și orele aşa cum încinațiile și fanteziile le-o cer. În fine, libertatea e dreptul fiecăruia de a influența administrarea guvernării, fie prin numirea tuturor sau doar a unumitor funcționari, fie prin înfățișări, petiții, cereri pe care autoritatea e, mai mult sau mai puțin, obligată să le ia în seamă. Comparați acum această libertate cu cea a anticilor. Libertatea anticilor constă în exercitarea colectivă, dar directă, a întregii suveranități, sub diferite aspecte: astfel, ei deliberau în piață publică asupra

războiului și a păcii, încheiau tratate de alianță cu străinii, votau legile, pronunțau judecățile, examinau conturile, actele și gestiunea magistraților, îi aduceau pe aceștia în fața întregului popor, îi acuzau, îi condamnau sau îi iertau; ei admiteau însă că supunerea completă a individului față de autoritatea întregului este compatibilă cu această libertate colectivă... Toate acțiunile lor private erau supuse unei severe supravegheri. Independența opiniilor, a alegerii meseriei și mai cu seamă a religiei nu îi erau consimțite individului. Posibilitatea de a-ți alege cultul, pe care noi o privim ca pe unul din drepturile noastre cele mai prețioase, le-ar fi părut anticilor o crimă și o un sacrilegiu. În privința lucrurilor ce nouă ni se par de-a dreptul futile, autoritatea corpului social se interpunea și limita voința indivizilor. Cînd Terpandru și-a adăugat o coardă la liră, esorii spartiați au considerat actul său o insultă... Legile reglementau moravurile. Și cum totul ținea de moravuri, nu exista nimic nereglementat de legi. Individual era deci, în Antichitate, suveran... în afacerile publice, dar sclav în toate raporturile sale private... La moderni, dimpotrivă, individual, independent în viața sa privată, nu e, nici măcar în statele cele mai libere, suveran decît în aparență. Suveranitatea sa e restrînsă, aproape întotdeauna suspendată; iar dacă uneori, încă încurajat de precauții și piedici, el exercită totuși această suveranitate, nu o face decît pentru a renunța la ea"<sup>10</sup>

Această concepție atât de clară a libertății moderne, aceste idei atât de simple, adevărate și practice au pătruns oare în spiritul și în instituțiile noastre? Cred că mai e ceva pînă atunci; putem chiar spune că din 1789 înceoace, ezitând mereu, Franța a înclinat cînd către

libertatea modernă, cînd către antica suveranitate. Nu puțini au fost politicienii care, entuziasmați de Antichitate, n-au reușit să înțeleagă că în marile noastre state moderne, în care poporul trăiește de pe urma industriei și nu se reuneste în orice clipă în piața publică, suveranitatea à la grecque este doar o amăgire și un pericol.

În 1789 avem de-a face cu ideile libertății moderne. Influența lui Montesquieu, a fiziocraților, a lui Lafayette și a prietenilor săi - a americanilor, cum li se zice - e preponderentă. Faimoasele principii de la 1789, atât de des lăudate ca o admirabilă invenție a geniu lui francez, nu sunt decît o traducere a acelei *Bill of rights* din 1689 sau a articolelor adiționale la constituția Statelor Unite. Din nefericire, am rămas cu o proclamație sterilă; căci mai așteptăm încă acele libertăți de care părinții noștri nu se simțeau nedemni acum 70 de ani.

Odată cu Legislativa și Convenția recădem, prin Rousseau și Mably, în suveranitatea antică; instituțiile, ca și modele noastre sunt reînnoite, urmîndu-i pe greci. Ridicolă și falsă imitație!

Robespierre, discipol fanatic al lui Rousseau, este cel care, urmîndu-și dascălul, voia o religie civilă și o educație de stat, pentru a reuni în mîinile suveranului cele două capete ale vulturului pe care Isus Cristos le-a separat. Discipolii lui Mably sunt cei care, urmîndu-l pe acest sobru visător, ne declară că libertatea individuală e o nenorocire, că proprietatea e un rău și, în fine, că autoritatea legislativă e nelimitată și se întinde în toate. Pentru ei, cu cît ești mai aservit ca individ, cu atît ești mai liber. În zadar se protestează împotriva acestei ciudate libertăți născute din servitute: Saint-Just și Robespierre au la

îndemînă o frază din Rousseau cu care închid gura oricui îndrăznește să murmură: "Legile libertății sunt de o mie de ori mai severe decît jugul tiranilor". Închipuiți-vă că acești teribili logicieni au, în sprijinul raționamentului lor, confiscarea bunurilor, exilul și ghilotina și veți înțelege de ce Franța a fost scîrbita de o libertate care era, de fapt, una din cele mai rele forme de tiranie.

Odată cu Constituția anului III ne întoarcem la ideile moderne. Montesquieu redevine iar popular. Adunările îl elogiază, semn că avem de-a face cu oameni cumsecade și cu patrioți luminați. Unul dintre aceștia e, cu siguranță, Daunou. Această încercare de libertate eșuează însă, deoarece amintirile săngeroase sunt încă prezente, pasiunile și urile sunt stîrnite, iar țara are nevoie de tihă și de uitare.

Această tihă Franță o datorează Consulatului, care îi adaugă și gloria. Aceasta e însă scumpă plătită dacă renunță la libertate. A devenit o modă printre toți istoricii să exalte geniul organizator al celui dintîi Consul: Napoleon e făcut un fel de Licurg, care imagina noi instituții pentru un popor pe care revoluțiile l-au făcut praf. E prea mult. Poți desigur lăuda voința energetică a lui Bonaparte, dar nu și ideile sale politice, întrucît toate se rezumau la una, și anume la dorința de a readuce Franței în matca vechii monarhii.

E în afară de orice îndoială că întîiul Consul n-a restabilit nici privilegiile vechii nobilimi, nici marile proprietăți ale clerului, nici privilegiile politice ale stărilor provinciale, nici drepturile perimate ale Parlamentului. El a respectat tot ceea ce Revoluția făcuse în favoarea egalității, din simplul motiv că egalitatea era pe placul Franței și nu împiedica deloc - dacă nu cumva slujea

chiar - puterea supremă a șefului statului. În schimb, administrația religioasă, politică, financiară și judiciară a constituit un împrumut sau o imitare a vechii monarhii; totul - instituții, idei, oameni - a fost reluat. A avut astfel loc o adevărată restaurație. Brațul puterii era energetic, căci Franța avea nevoie de ordine, dar pentru viitor nu s-a făcut nimic. Napoleon însuși spunea: "Sînt un serm de carte aşezat între filele Revoluției; după mine, ea va reîncepe de la pagina și de la rîndul unde am lăsat-o". Această frază, perfect adevărată, poartă cu sine judecata pe care mulțimea o va da Imperiului: ea i-a trezit admirația, din pricina acestui braț puternic care oprea țara în loc și o făcea să se întoarcă din drum. Minților mai puțin simple, fraza le-a trezit totuși cîteva îndoieri. Unii s-au întrebat dacă un politician care are la dispoziție zece ani și un popor docil și încrezător, nu dispune cumva de un cîmp de experiențe suficient de vast pentru a face educația libertății și pentru a transforma o revoluție într-o reformă, adică pentru a schimba un blestem într-o binefacere.

Odată cu Carta reapăr principiile de la 1789. Benjamin Constant și doamna de Staël sînt apărătorii săi cei mai luminați și mai abili. Însă, fără a mai vorbi de pasiunile și de amintirile ce aveau să tulbure domnia Bourbonilor, se poate vedea că încă de la bun început lupta se dă între tradițiile trecutului și libertatea modernă, între individul care vrea să se guverneze singur și administrația care dorește să confiște și să divizeze tot.

Acest război durează de 50 de ani, iar urmările sale sunt felurite. Comerțul și industria au răspîndit tot mai mult gustul pentru acțiunea individuală; pe de altă parte însă, administrația s-a întins tot mai departe. Dacă se măsoară

domeniul cucerit de centralizare, s-ar părea că nu mai e mult pînă vom avea de-a face cu o formă mai blîndă a statului antic. Administrația solicită și concentreză întrînsa întreaga suveranitate, întreaga viață politică: ea este națiunea.

Dacă n-ar fi existat energica rezistență a interesului privat, dacă industria, prin natura ei, n-ar fi scăpat controlului administrației, dacă s-ar fi dat ascultare unei opinii care se credea națională, întrucît se hrănea din vechi prejudecăți, atunci statul, personificare a națiunii, ar fi devenit curînd stăpîn peste toate. Protector al Bisericilor recunoscute, el ar îndepărta - chipurile! - schisma și erzia, cauze ale tulburării și ale agitației; însărcinat cu educația, el ne-ar instrui toți copiii și le-ar modela mintea pînă ce uniformitatea ar trumfa; distribuitor al binefacerii, el ar da de pomană în locul nostru și ar înlocui libera asociere cu o administrație supusă regulilor celor mai severe; totușt al comunelor, el ar avea grijă de toate interesele locale; unic păzitor al ordinii, ar organiza o poliție universală care ne-ar veghea, îndrumîndu-ne ca pe niște copii, care și-ar lua în grijă fericirea noastră, cerîndu-ne doar să trăim și să ne supunem tăcuți.

Această formă de guvernare le surîde liberalilor clasici care, în fond, nu au pentru libertate decît o stimă mediocru. Ei sînt convingați că acesta e un sistem ce se potrivește temperamentului Franței și care, în plus, reprezintă ultimul cuvînt al civilizației. Cunosc oameni foarte cumsedace care cred că, foarte curînd, Anglia - renunțînd la barbaria sa feudală - și America - abdicînd de la sălbatica sa anarhie - vor veni la școală Franței și-i vor împrumuta centralizarea. Toți aceștia nu fac decît să întoarcă spatele luminii, refuzînd să vadă că ideea creștină, ieșită

din dogmă, a trecut în moravuri, că domnia individului se apropie și că orice politică nu trebuie decât să secondeze acest nou progres al omenirii.

În industrie și în comerț revoluția e deja făcută. Căci grija față de corpul și viața noastră le lăsăm deja în seama individului și a liberei asocieri. Statul a avut oare de suferit de pe urma nimicirii ultimelor bariere protecționiste? E el acum mai puțin linăștit sau mai puțin bogat? Pentru a nu aminti decât despre pîine, care e hrana principală a francezilor, oare furnizarea ei a fost vreodată mai abundantă, mai regulată și mai sigură decât e ea din clipa în care administrația, forțată să renunțe la rolul său de providență, a abandonat totul anarhiei intereselor private? Ce dezmințire dată înțelepciunii lui Colbert și științei moștenitorilor săi!

E oare acesta un fenomen izolat? Oare ceea ce e adevărat în industrie e fals în religie sau în politică? Nu. Căci toate libertățile depind una de alta. Sub nume diverse, ele alcătuiesc de fapt jocul acțiunii noastre, efortul spiritului mai curînd decât cel al brațelor noastre. Libertate religioasă, libertate a educației, libertate de asociere, libertate comunală, libertate a presei - toate aceste fantome ce-i însărcină pe pretenșii înțelepti vor fi niște forțe binefăcătoare în ziua în care o politică înțeleaptă le va deschide calea afirmării. Nu numai că ele vor înălța spiritele, dar le vor și purifica; departe de a reprezenta un pericol pentru stat, ele vor fi un motiv de siguranță pentru acesta. Divizînd activitatea umană, ocupînd-o în mod regulat, creîndu-i individului interese noi și considerabile, ele vor preveni acele epidemii politice care se abat pînă la urmă asupra unui popor dezgustat de propria lene și corupt de

propria inactivitate. O dovedește chiar exemplul acelor popoare care, în loc să combată și să limiteze libertatea, găsesc mai normal să o trăiască și să aștepte de la ea bogăția, fericirea și pacea. Ce țară e oare mai linăștită și mai puternică decât Anglia? Furtuna poate veni din exterior, în schimb încrederea e în inimi. Chiar și atunci când e vorba de ceartă, cîmpul de luptă e limitat: căci în joc e cucerirea unui nou drept, nu răsturnarea guvernării.

Franța, se spune, nu are parte nici de spiritul, nici de tradiția libertății. În ceea ce mă privește, nu sunt atât de modest precum acei oameni de stat care ne eliberează, generoși, un certificat de incapacitate. Consider chiar această severă sentință o prejudecată. Când oare am fost lăsați să ne bucurăm de libertate, pentru a fi catalogați incapabili să ne folosim de ea? Crede oare cineva că dacă în acest moment legea ar îngădui libertatea exprimării, a reunirii și asocierii, Franța ar putea să vină în ajutorul mizeriei mai puțin decât o face libera Anglie? Ce popor e din naștere mai bun pentru a se asocia decât poporul prin excelență sociabil? Înainte de a ne declara incapabili, se poate oare să ni se îngăduie să ne folosim măcar o lună sau două de asociere?

Se afirmă în genere că orice libertate presupune o educație, deci că libertatea nu există realmente decât atunci când experiența și obișnuința au făcut-o să pătrundă în moravuri. Recunosc că aşa stau lucrurile, dar eu deduc de aici o concluzie foarte diferită de cea dedusă de obicei. Dacă orice libertate e o educație, ce alt mijloc există pentru a înălța și instrui Franța, dacă nu acela de a ne lăsa să trăim în mod liber? Oare dacă vom fi ținuți încă o jumătate de secol în hături, ne va fi mai ușor să mergem? Oare nu alergînd, devii

alergător? Ajungi vreodată soldat dacă rămîi în fața sobei?

Ar fi foarte bine să se renunțe la aceste sofisme și să se înțeleagă, în sfîrșit, în ce timp și în ce țară trăim. În plin secol XIX, în Europa, printre popoare creștine, libertatea nu e o chestiune care ține de rasă, ci de civilizație, adică de practică și de educație. Cei mai instruiți, cei mai inteligenți, cei mai îndrăzneți se folosesc de această admirabilă unealtă și se află în frunte; cei mai ignoranți sau cei mai timizi nu au încredere în această forță și rămân în urmă. Puterea, bogăția, inteligența, moralitatea, credința - toate depind de libertatea individuală. A spune Franței că nu are nici suficientă moderație, nici suficientă prudență, nici suficientă minte pentru a avea pretenții la rangul întîi denotă o înțelepciune ciudată sau unizar patriotism. Sper că mi se va ingădui să contest deciziile, unor judecători mai curînd superficiali decît competenți. Anglia ne-a precedat cu o jumătate de secol în ceea ce privește cariera libertății individuale. Nu vă dați oare seama că actuala noastră dorință de libertate ne va ajuta să recîștigom din plin terenul pierdut? De ce oare am fi incapabili să facem același lucru în ziua în care ar fi vorba nu de industrie, ci de religie, de educație sau de devotament?

Se presupune adesea că numele mareț al libertății e unul dintre acele care îi încîntă pe cei tineri, seducîndu-i aşa cum o fac astfel alte iluzii. Maturitatea, se spune, ne-ar vindeca de aceste prime și înșelătoare iubiri. Și aici e vorba tot de o prejudecată: căci poți foarte bine să fii bătrîn și liberal. Adaug chiar că e nevoie poate să fi trăit suficient de mult pentru a înțelege neputința tuturor mecanismelor

adminisstrative și fecunda energie a libertății. Atunci cînd ești tîrnăr, sistemele au ceva care îți place, căci la acea vîrstă iubești simetria și unitatea. Ti se pare frumos să aduci fericirea popoarelor dintr-o mișcare de baghetă. E doar un vis. Viața popoarelor, ca și cea a omului, e domnia diversității. Doar libertatea poate satisface acele multiple și variate nevoi ce apar și se succed în orice moment. E nebun nu cel care înțelege și iubește libertatea, ci cel care crede în formele sterile, în impotenta și ucigașă uniformitate.

Pînă nu demult, se striga pretutindeni că Franța va fi pierdută dacă se desființează barierile așezate în fața libertății comerciale. Proba a fost făcută și iată că Franța n-a pierit. Va veni chiar o zi în care se va înțelege că drepturile și interesele celui mai neînsemnat cetățean își află garanția supremă în ziarele pe care astăzi e de *bon ton* să le blestemî. Instruit și calmat de experiență, pînă și cel din urmă ignorant va vedea că fără libertatea presei nu există nici dreptate completă, nici administrație eficientă, nici finanțe prospere, nici pace sigură, nici guvernare cu adevărat puternică: el va rîde atunci de oracolele care ne-au însăpmîntat astă amar de vreme. În acea zi vom simîi poate că greșelile noastre au fost datorate acelei concepții politice împrumutate din antichitate. Problema va fi reformulată atunci în mod corect și, în loc ca unii să se sperie de creștinism iar ceilalți de libertate, se va vedea în mod clar că ambele au o origine comună și că, dacă astăzi individul are dreptul de a fi suveran, e pentru că Isus Cristos ne-a eliberat sufletul și a năruit pe veci despotismul statului.

Traducere de Cristian Preda

## NOTE

1. Aristotel, *Politica*, III.3.
2. Aristotel, *Politica*, I.2.
3. Benjamin Constant, *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes*, Cours de politique constitutionnelle, t.II, p.547, Paris, 1861.
4. *Romani*, XIII.7.
5. Rousseau, *Du contrat social*, IV.VIII: "Isus a venit pe pămînt pentru a întemeia o împărătie spirituală: astfel încît, separînd sistemul teologic de cel politic, el a făcut ca statul să înceze să fie unul și a produs niște diviziuni intestine care nu au încetat să macine popoarele creștine".
6. Rousseau, *Du contrat social*, IV.VIII.
7. *Romani*, XIII.8-9.
8. Dio Cassius, LII.36.
9. Rousseau, *Du contrat social*, III.VI, nota.
10. Benjamin Constant, *De la liberté chez les anciens comparée à celle des modernes*, Cours de politique constiit., tom. II, p.541. Laboulaye citează incomplet textul lui Constant: am marcat prin simple puncte de suspensie aceste pasaje lipsă. Ele pot fi regăsite, mai sus, în traducerea textului lui Constant, de la pp.11 (nota trad.).

Raymond Aron

## *Responsabilitatea socială a filosofului \**

The ancient problem of the social responsibility of the philosopher has important consequences in the modern world as well. Philosophy is an active debate about means and ends, about truth and relativity. The responsibility of the philosopher is related with the continuous search of truth and with discouraging fanatics in their belief of holding the ultimate truth. Otherwise people always will oscillate between historical relativism and irrational attachment to a particular cause. The philosopher helps them to surpass this oscillation.

**P**roblema responsabilității sociale a filosofului poate fi tratată în două moduri, după cum filosofii și profesorii de filosofie sănă considerați fie persoane particulare, fie filosofi.

Mă tem că primul mod de a privi lucrurile ar fi steril, prilejuind niște plătitudini solemne sau niște îndemnuri pioase. Profesorii de filosofie sănă buni tăți, buni soți, buni cetățeni. Ei se pun în slujba păcii, a demnității umane, a înțelegerei reciproce. Acordul ar fi cu atât mai ușor cu cît interlocutorii ar da acelorași cuvinte înțelesuri diferite.

Cel de-al doilea mod de a privi lucrurile este singurul fecund, dar el este mai dificil. Ar trebui, mai întâi, să stabilim în ce constă filosofia, pentru a putea apoi înțelege mai bine natura responsabilității pe care ea și-o asumă în societate.

Voi examina în cele ce urmează

cîteva aspecte ale acestei responsabilități sociale ale filosofului. Ce atitudine adoptă filosoful, în calitatea lui de filosof, cu privire la cetate, partide, conflictele istorice?

### *Tehnician, ideolog și filosof*

**P**roblema cu care se confruntă filosoful european la sfîrșitul veacului al XX-lea a fost pusă, cu o limpezime greu de egalat, de către gînditorii greci în secolul al V-lea î. e. n.

Cetățile grecești aveau o oarecare conștință a apartenenței la o civilizație comună, dar erau organizate conform unor regimuri politice diferite, după cum diferite erau ideologiile de la care se reclamau grupurile adverse din interiorul

\* Raymond Aron, *Dimensions de la conscience historique*, Ed. du Plon, Paris, 1985, pp. 255-269.  
Text publicat cu acordul editorului.

Atenei. Aceste grupuri - pe care nu îndrăznim să le numim clase deoarece i-am lăsa deoparte pe sclavi și pe meteci, aceștia nefiind considerați cetățeni - erau inegale ca bogăție. Ele priveau înspre exterior și căutau un model, care să răspundă preferințelor lor, în practicile unei cetăți care era adesea dușmană cetății lor. Disputele interne se amestecau, în mod inextricabil, cu luptele între cetăți, iar conflictele de interes erau amplificate și transfigurate de incompatibilitățile ideologice.

Unde se situa filosoful în această conjunctură istorică? El era, în primul rînd, unul dintre interlocutorii dialogului care reprezintă, prin el însuși, viața cetății și viața spiritului. Nu trebuie oare ca cel ce stă la cîrmă să cunoască legile navegației? Ca tîmplarul să știe să tăie lemnul, iar medicul să îngrijească trupul? Am încredință oare bolnavul sau corabia unui om neștiitor, unor mîini neîndemnătice? Cîrmaciul cetății trebuie să fie "savant", precum cel al corabiei. Dar care este știința pe care șeful statului trebuie să o posede?

Această știință, răspunde filosoful, este cea a binelui și a răului. Tehnicenii ne învață să atingem scopurile viitoare. Există o știință militară, dar la ce va servi victoria? Există o știință economică, dar la ce vor servi bogățiile? Filosoful se află dincolo de știința pe care se bazează tehniciile, și nu pentru că el nu are nevoie de știință, ci pentru că știința lui este ultimă, necondițională. Este o știință a științelor, ea revelă semnificația științelor instrumentale și indică scopul ultim al existenței.

Există însă această știință a științelor? Dacă nu este știință a științelor, filosofia cade dintr-o dată mai jos de științele instrumentale și devine ocupația

sofiștilor care justifică nediferențiat orice teză. Filosoful se consideră total opus sofistului (sau, cum am zice astăzi, ideologului), numai că publicul face greu diferență între filosof și sofist. Mai mult încă, cel ce se închipuie filosof poate fi luat de vreunul dintre colegii săi drept sofist. Cine va arbitra atunci conflictul? Cine va judeca pretențiile rivale? Dacă suntem cu toții angajați în dialog, înseamnă că nu există nici un interlocutor detașat, ori numai un astfel de interlocutor detașat ar putea arbitra.

Sofiștii și filosofii constată deopotrivă că "ce-i adevărat de partea aceasta a Pirineilor este fals de partea cealaltă". Ei observă diversitatea obiceiurilor, a constituțiilor. Si unii și ceilalți trebuie să acorde atenție la ceea ce noi numim sociologie, la studiul obiectiv și la explicația instituțiilor. *Politica* lui Aristotel este, în parte, un studiu comparat al regimurilor cetăților, al meritelor și defectelor lor, al nașterii și morții lor. Sociologul renunță însă la filosofie dacă el nu poate trece dincolo de observația și explicația științifică.

Cum să distingem avantajele și inconvenientele unui regim dacă nu știm ce este bine? Si cine va spune ce este bine în sine dacă nu filosoful? Începînd din acel moment, acesta din urmă, de departe de a justifica orice domeniu și de a consacra relativitatea valorilor, este singurul capabil să distingă adevărul și binele, repere susținute relativității istorice. El este confundat cu sofistul tocmai pentru că primul demers al lui este identic cu al acestuia; nici el nu acceptă caracterul absolut al legilor cetății. Relativizează legile propriei cetăți, deoarece ea nu este decît una printre altele, dar aspirația lui este să determine legile cetății celei mai bune pentru toți.

Pe filosof îl pîndesc însă două pericole: poate el determină acel bine valabil în mod universal pentru toți oamenii? Poate el descoperă regimul cel mai bun? Și chiar presupunând că ar reuși, poate el trece de la noțiunea de existență bună în ea însăși, sau de la noțiunea de cel mai bun regim, la o judecată asupra preferabilitului *hic et nunc*? Atunci cînd participă la disputele cetății, filosoful nu este oare condamnat să-și trădeze condiția și să se comporte ca un sofist?

Polemicile purtate în jurul persoanelor și acțiunilor lui Socrate și Platon - în secolul al V-lea î.e.n. și în secolul al XX-lea - ilustrează acest pericol. Care sunt *ideile* la care accede filosoful și care îi oferă criteriul adevărului? Regimul imaginat în *Republica*, regimul cel mai bun, nu este oare, la o privire mai atentă, transpunerea unor nostalgii reacționare, visul vechilor familii patriciene? Sau un regim totalitar, cum ar susține criticul din secolul al XX-lea. Pretensiile filosofului de a deține, alături de adevărul absolut, și secretul celui mai bun regim, visul de a încredea unor "savanți" o autoritate necondițională se află chiar la rădăcina tiraniei totalitare.

Oricare ar fi fost sensul tentativelor lui Platon de a-și realiza ideile, oricît ar fi încercat Aristotel, mai mult sau mai puțin subtil, să pledeze cauza monarhiei macedoniene, fapt este că, odată angajat în realitatea secolului, filosoful grec este greu de diferențiat de sofist. Alegînd *un partid* pentru a îndeplini *un program* de reforme, el a pierdut certitudinea senină a ideilor pentru a cădea în incertitudinea belicoasă a acțiunii.

Responsabilitatea *socială* a filosofului? Să ne întrebăm mai întîi care este responsabilitatea filosofului în ceea ce privește filosofia. Trebuie el să justifice

legile cetății, oricare ar fi ele, pentru că el se dorește un bun cetățean? Trebuie el să devalorizeze legile cetății sale pentru că nu valorează mai mult decât cele ale unei alte cetăți? Trebuie el să judece și să reformeze legile raportîndu-se la regimul cel mai bun, la ideile eterne, la existența esențialmente bună? Am fi tentați să răspundem afirmativ la aceste trei întrebări. Filosoful dă un exemplu de supunere în fața legii (Socrate acceptă să moară). Filosoful învață pe ceilalți detașarea de imperativele unui anumit loc și timp. Filosoful caută adevărul veșnic, situat mai presus de diversitatea și de dezordinea lumii sublunare. Dar poate fi el, în același timp, supus legii, conștient de relativitatea istorică și îndrăgostit de Idei? Intorcîndu-se către concetățenii săi după ce a întreținut Ideile, nu se va arăta el fie revoluționar, căci va fi măsurat distanța dintre cetatea reală și cetatea ideală, fie sceptic și conservator, căci va fi măsurat distanța dintre toate cetățile și cetatea ideală?

## O dimensiune suplimentară

**D**ialogul tehnicienului, sofistului și filosofului continuă și în vremea noastră, deși aparent tehnicienul și sofistul au de-acum un avantaj irezistibil, iar filosoful pare eclipsat de către rivalii săi.

Cum poți interveni în treburile cetății fără să cunoști consecințele probabile ale diferitelor politici între care ezită și cei guvernați și cei care îi guvernează? Trebuie peferată proprietatea privată sau proprietatea publică a mijloacelor de producție? Dar ce semnificație are preferința într-o atare circumstanță?

Morală poate duce, în cel mai bun caz, la ideea ca proprietatea uzinei să fie considerată de-acum ca o funcție socială. Această funcție socială este mai bine îndeplinită dacă proprietatea, în sensul juridic al termenului, este difuzată în mânile a sute de mii de acționari sau concentrată de către Stat? Întrebarea nu este filosofică, ci sociologică sau politică: știința îi dă un răspuns probabil, din care omul de stat trebuie să se inspire. Am ales în mod voluntar un exemplu "marginal", deoarece întrebarea are o încărcătură ideologică. Cît de usoară ar fi fost demonstrația dacă alegeam una dintre nenumăratele întrebări adresate zilnic guvernărilor, privitoare la rata dobînzilor, la creșterea sau la scăderea cererii globale, la procentajul investițiilor etc.? Putem spune că aceste griji sunt străine filosofului? Dar dacă creșterea economică îi este indiferentă, tot indiferente îi vor fi și mijloacele indispensabile împlinirii sarcinilor a căror urgență o proclamă. Cum poate societatea să depășească dispunerea în clase dacă forțele de producție nu sunt îndeajuns de dezvoltate? Filosoful fie nu cunoaște nimic în materie de economie, și în acest caz se va mărgini la a fixa niște obiective fără a ști măcar dacă ele sunt accesibile, fie, imișindu-l pe Marx, va studia economia, dar va fi greu de știut - în această situație - cînd va vorbi tehnicienul din el și cînd filosoful.

La rîndul său sofistul primește un sprijin puternic din partea etnografiei și a istoriei, a experienței actuale. Există vreo măsură comună între existența societăților arhaice și cea a societăților civilizate? Într-un anume sens, primele nu sunt mai imperfecte decât cele din urmă: și aici individul este integrat în ansamblu, și nimenei nu ar ști să spună dacă un boror este mai fericit decât un yankee. Supe-

rioritatea societăților moderne apare imediat dacă luăm drept criteriu valoarea pe care civilizația industrială o pune pe primul plan: cunoașterea, exploatarea resurselor naturale, dezvoltarea forțelor de producție. Omul secolului al XX-lea - omul care, în secolul nostru, este responsabil de Buchenwald, de bomba atomică de la Hiroshima, de aspectele negative ale cultului personalității - nu este nici mai înțelept, nici mai plin de virtuți decât strategii Atenei și ai Spartei, a căror mînie a dus la prelungirea războiului Peloponezului pînă la epuizarea tuturor beligeranților, sau decât împărații Romei, Bizanțului sau Moscovei.

Să lăsăm însă deoparte toată această diversitate pe care secolele ne-o oferă. Să ne rememorăm fiecare propria viață. Cele mai multe din țările Europei au cunoscut, de-a lungul secolului, regimuri diferite. Germania lui Wilhelm, Germania de la Weimar, Germania lui Hitler, Germania de la Pankow, Germania de la Bonn: ce va alege germanul de bună credință din toate acestea? Comuniștii și hitleriștii denunțau, în 1932, cu tot atîta violență, Republica de la Weimar. Comuniștii și democrații denunțau, cu tot atîta violență, din 1941 în 1945, cel de-al III-lea Reich. Comuniștii denunță Republica federală de la Bonn cu tot atîta violență cu cîtă le răspund democrații în denunțarea Republicii populare de la Pankow. De fiecare dată s-au găsit oameni care să justifice realitatea sau revolta, iar printre acești oameni se aflau și profesori de filosofie. Unde se află adevăratul filosof în cursul acestor tragice peripeții? Indiferent la tumultul din agora, să fi rămas el cu privirea ațintită asupra Ideilor? Condamna toate regimurile cu o tărie diferită sau egală? A ales o dată pentru totdeauna o tabără, pe cea a

democrației occidentale, întrucât tolerează erzia, sau pe cea a comunismului, căci pretinde că încarnează viitorul?

Prin ce diferă dialogul nostru de cel al grecilor? Înfi de toate, cred, prin aceea că acesta a căpătat, odată cu noțiunea de istorie, o dimensiune suplimentară. Noi nu mai suntem limitați la ezitarea între relativismul istoric și ideile eterne, căci ni se oferă o soluție suplimentară: diversitatea istorică ar fi depășită nu în universul suprasensibil al Ideilor, ci în societatea viitorului. Conflictele, oricăr de crude, n-ar fi decât niște instrumente ale reconciliierii, etape pe un drum la capătul căruia s-ar afla o societate fără clase.

Filosoful și ideologul ar relua dialogul platonician, numai că cel dintâi nu ar mai invoca Ideile ci totalitatea istorică sau viitorul, în vreme ce al doilea, prizonier al unei societăți anumite, sau resemnat să constată anarchia valorilor, nu ar recunoaște legile devenirii sau adevărul viitorului.

Ideologul, precum odinioară sofistul, neagă pretențiile filosofului. În ochii lui, filosoful este de două ori ideolog, deoarece este un ideolog care se ignoră și care se imaginează, în mod eronat, ca fiind în afara limitelor condiției umane.

Este încă și mai dificil în secolul nostru, comparativ cu secolul al V-lea î.e.n. să alegem între cele trei fondatorii pe care tradiția le impune, succesiv sau simultan, filosofului. Cum să pledez respectul legilor, oricare ar fi ele, în timpul celui de-al III-lea Reich sau al altor regimuri de teroare? Cum să nu te intereseze revoluțiile și războaiele atunci când politica este cea care comandă destinul sufletelor noastre? Ce regim ar rezista unei confruntări cu Ideile? Cum să află, între regimurile care se înfruntă,

pe cel care deschide calea viitorului?

Încă o dată: este vorba mai puțin de responsabilitatea socială a filosofului, cît de responsabilitatea filosofiei însăși. Ce ne aduce ea, credință sau scepticism, relativism sau adevăr etern?

## Căutarea Adevărului

Dacă între cei doi termeni antitetici nu ar exista nici intermediar și nici compromis, situația filosofului ar fi, ca să spunem așa, disperată. El ar trebui fie să întrețină fanatismul, fie să distrugă credințele; și într-un caz și în celălalt, el ar atenta la binele cetății sau al comunității de cetățeni. Cetățeanul care nu mai crede în valorile cetății sale este de temut tot ca și cel care este atașat lor cu o pasiune exclusivă.

Alternativa relativism istoric sau a Idei eterne nu a fost depășită odată pentru totdeauna; ea este depășită încelul cu încelul, prin efortul reflecției filosofice. Obiceiurile sunt dizerite, iar disprețul pentru obiceiurile altora dovedește o incultură astă filosofică, cît și istorică. Rezultă de aici că persecuțiile minorităților rasiale, religioase sau politice nu ar putea fi justificate ca fiind o expresie a diversității instituționale. Aceste persecuții sunt violări ale unei reguli formale - respectul pentru Celălalt - ce poate fi considerat că fiind etern valabilă, deși felurile în care ea se aplică sunt schimbătoare. Această analiză, lipsită de finețe în raport cu dificultatea problemei, vrea doar să sugereze propunerile sau distincțiile pe care filosofia are sarcina să le elaboreze. Există obiceiuri care diferă în mod legitim, și am greși dacă le-am raporta la alternativa adevăr-fals sau dacă le-am ordona după un criteriu ierarhic. Ele sunt expresia unui geniu creator și inventiv

care nu ar putea să se cristalizeze într-un model unic.

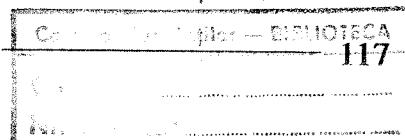
Cel mai adesea, conduitele sociale pun în cauză imperativele morale. Dar acestea nu sunt universal valabile decât cu condiția să fie formalizate. Faptul că între oameni există un principiu universal de reciprocitate sau de egalitate este un adevăr pe cît de etern pe astă de puțin instructiv. Sensul pe care secolele și civilizația îl dău acestui principiu variază. Luat într-o accepțiune riguroasă, acest principiu ar condamna toate societățile ierarhizate și inegalitare. Considerat într-o accepțiune prea vagă, el nu ar condamna nimic și pe nimeni. În fiecare epocă el a fost luat într-un sens determinat, care nu antrena aprobarea sau dezaprobarea globală a realității.

Filosofii nu sunt de acord nici asupra sensului pe care-l primesc principiile formale într-o epocă dată, nici asupra sensului etern ce le poate fi acordat. Dar discuția filosofilor privind ponderea elementului istoric și a celui universal nu este totuși de prisos. Ea avertizează asupra dogmatismelor sumare, fiind metoda proprie cercetării politice și morale. Științele naturii sunt istoria unor descoperiri, acumularea unor propoziții a căror precizie crește și al căror adevăr este, cu oarecare aproximație, definitiv cîștigat. Descoperirea valorilor sau a moralității nu este asemănătoare cu cea a adevărului științific. Îi lipsesc punerea de acord cu experiența, verificarea. Dar istoria gîndirii și istoria însăși a realității politice permit, prin discriminarea unor reguli formale și a unor diversități instituționale, elaborarea unei comunități de valori.

Privirea critică asupra istoriei are aceeași funcție: revelă caracterul iluzorii al alternativei particular - total. Gîndirea

istoricistă riscă să-l arunce pe filosof în tabără sofistilor: dacă filosofia însăși este ca atare inseparabilă de o epocă, de o clasă, de o cetate, conștientizarea acestei istoricități nu poate să nu distrugă credințele naive. De ce filosoful ar rămîne fidel valorilor democrației parlamentare, dacă aceasta nu ar fi decât instrumentul dominației burgheze? Același lucru s-ar petrece cu valorile socialismului dacă acesta ar camufla, la rîndul său, dominația unei alte clase. Gîndirea istoricistă nu evită relativismul integral decât stabilind un sfîrșit al istoriei și adevăr absolut. Se face un salt de la devalorizarea democrației burgheze la valorizarea absolută a democrației socialiste, deoarece aceasta este la capătul aventurii și reprezintă obiectivul omenirii însăși. În cadrul acestei filosofii istoriciste devinem prizonierii următoarei alternative: fie devalorizăm regimul numit final, caz în care se revine la generalizarea relativismului, fie afirmăm valoarea absolută a unui regim, caz în care s-ar ajunge la exaltarea unui fanatism. Critica, corect interpretată, arată eroarea acestei false dileme.

Cea mai mare parte a regimurilor secolului nostru (în afara, bineînțeles, a regimului hitlerist) se reclamă de la aceleași valori: dezvoltarea forțelor de producție în vederea asigurării condițiilor unei vieți onorabile pentru toți oamenii, refuzul inegalităților din naștere, consacrarea egalității juridice și morale a cetățenilor. Creșterea economică și cetățenia universală caracterizează deopotrivă regimurile zise de democrație populară ca și regimurile zise de democrație occidentală. Niciunul din aceste două regimuri nu este în întregime fidel proprietății principiilor. Niciunul nu a eliminat inegalitatea veniturilor, niciunul nu a



suprimat ierarhia după funcție și prestigiul, niciunul nu a șters diferențele dintre grupurile sociale. În schimb, niciunul nu pare incapabil să continue creșterea, niciunul nu pare paralizat de contradicții interne. Democrațiile burgheze au atins stadiul de *Welfare State*, democrațiile populare se confruntă cu rămășițele cultului personalității. Imperiile coloniale, construite de popoarele Europei în secolul trecut, își încheie fie dezagregarea, fie transformarea în confederații. Democrațiile populare mai trebuie încă să traducă în realitate principiile independenței naționale și ale egalității între state.

De ce s-ar lăuda vreunul din aceste regimuri că el este cel final, absolut? Profetiile secolului trecut avansau ipoteza că economiile fondate pe proprietatea privată vor fi incapabile să mai avanzeze de la un anume punct; mai mult chiar, că vor fi incapabile să distribuie tuturor beneficiile progresului tehnic. Lucrurile stau însă altfel. Economiile democrațiilor burgheze asigură un nivel de trai relativ ridicat, poate o creștere mai puțin rapidă, în măsura în care procentajul investițiilor în raport cu venitul național este mai scăzut. Dar Marx considera rapiditatea acumulării ca fiind caracteristică capitalismului.

Dacă cele două specii de regim, de la est și de la vest, se supun acelorași imperitive, filosoful nu are nici un motiv să valorizeze la modul absolut pe unul și să-l devalorizeze pe celălalt: nici un determinism nu comandă dinainte confruntarea fără milă între ele și victoria totală a unuia sau altuia; nici o reflecție morală nu autorizează atribuirea tuturor meritelor unuia și a tuturor defectelor celuilalt.

Este posibil ca lupta dintre cele două regimuri să meargă pînă la capăt (precum cea dintre Sparta și Atena). N-ar

fi nici prima, nici ultima oară cînd violența a tranșat un conflict. Tot ceea ce filosoful poate și trebuie să afirme este că istoria, considerată global, nu este inserată într-o dialectică care asigură dinainte victoria unui partid și care ne autorizează să prevedem deznodămîntul.

Totalitatea istorică nu este împlinită. Nu cunoaștem termenul ultim al aventurii, împlinirea determinismului. Nu avem dreptul să invocăm viitorul inevitabil pentru a justifica un regim actual, imperfect ca și altele (mai mult sau mai puțin imperfect, nu contează). În această epocă în care omenirea deține mijlocul de a se arunca singură în aer, de a face viața pe planetă imposibilă, e nevoie de o încredere cu totul aparte, sau de o inconștiență cu totul aparte, pentru a ne pune în poziția unui Dumnezeu (în care nu credem) și a privi *happy end*-ul pe deasupra secolelor obscure. Abstracție făcînd de riscurile și de pericolele ce țin de iraționalitatea oamenilor, în ciuda caracterului rațional al omului, invocarea unui sens al istoriei (dacă se acceptă ideea unui viitor predeterminat) ar fi tot ilegitimă: trăsăturile viitorului regim, pe care în mod legitim le putem considera ca inevitabile, nu definesc nici una din taberele care se confruntă; realizarea lor ne-o putem imagina ca fiind legată atât de victoria unei tabere cât și a celeilalte. Creșterea economică și universalitatea cetățeniei, bunăstarea colectivă și egalitatea indivizilor pot fi concepute atât în perspectiva democrațiilor occidentale cât și a democrațiilor populare.

De asemenea, nici unul din regimurile ce-și propun ca obiectiv reconcilierea oamenilor nu ar putea fi justificat în întregime sau condamnat radical de către filosofie. Toate regimurile societăților industriale prezintă, în zilele

noastre, o diferențiere a grupurilor sociale și, indiferent dacă mijloacele de producție fac obiectul unei proprietăți private sau publice, nici unul nu împlinește în totalitate ideea unei societăți fără clase sau a recunoașterii omului de către om. Toate își propun, în termeni diferiți, un scop asemănător. Trebuie recurs la analiza sociologică pentru a putea afirma caracterul posibil sau imposibil, probabil sau improbabil, al realizării de către fiecare din aceste regimuri a scopurilor sale imanente.

Dimensiunea istorică dă un nou sens opoziției dintre sofist și filosof, dintre ideolog și dialectician. Dar nu schimbă esența dialogului. O schimbare esențială ar apărea dacă dialecticianul ar fi autorizat să confundă o tabără, un partid, un regim, cu sfîrșitul istoriei. Numai că dialecticianul s-ar abate de la dialectică dacă ar opera această confuzie, după cum filosoful s-ar abate de la filosofie dacă ar atribui unui regim demnitatea Ideii. Contribuția dimensiunii istorice constă tocmai în proiectarea particularului și a universalului în durata dialogului. Prin timp, lupte și violență, și nu numai prin imobilitatea unui dialog etern, se desfășoară căutarea Ideii, se construiește cetatea ai căror cetăteni ar putea duce o existență conformă în același timp cu moralitatea și cu legile pozitive.

Nu rezultă din aceste analize că miza conflictelor istorice ar fi mediocru și că filosoful ar putea sau ar trebui să fie dezinteresat de ele. Dimpotrivă. Este absolut important pentru filosof ca Puterea să îl lase dreptul de a reflecta, de a critica, și să nu îl oblige să exalte realitatea. Ceea ce vrem să spunem este că Istoria, nu mai mult decât Ideea, nu conferă filosofului dreptul de a transfigura un regim și de a le desființa pe toate

celealte; și mai vrem să spunem că atunci cînd filosoful condamnă o instituție, el o face referindu-se la o normă formală, dar această condamnare presupune o judecată a faptelor și a relațiilor cauzale care ține mai mult de sociologie decît de filosofie. Delegarea întregii puterii unui singur partid nu este și nu poate fi ultimul cuvînt al politiciei, căci ea îi elimină din cetate și îi privează de libertate pe toți aceia care nu aparțin acestei minorități privilegiate. Dar această soluție este judecată istoric ca fiind (relativ) acceptabilă sau deplorabilă în funcție de rezultatele care se așteaptă de la ea, după cum considerăm ca posibilă sau imposibilă, probabilă sau improbabilă, disoluția partidului unic și restaurarea cetățeniei tuturor. Judecata pe care o purtăm asupra regimurilor de partid unic sau asupra regimurilor multipartite se bazează pe studiul comparat și obiectiv al instituțiilor. Filosoful, ca filosof, poate doar să arate ceea ce lipsește unuia sau altuia pentru a-și atinge pe deplin scopul proclamat.

### *Datoria condiției*

Filosoful este mai întîi responsabil în fața filosofiei. El slujește cetatea în măsura în care servește filosofia și adevărul. Circumstanțele contribuie și ele la apariția contradicțiilor între diversele îndatoriri pe care filosoful, în această calitate a lui, și le asumă.

Îndrăgostit de Idei sau privind întă către totalitatea îndepărtată a devenirii, filosoful nu poate atribui legilor particulare ale comunității sale valoarea incondițională pe care le-o acordă cu naivitate cei neobișnuiți cu reflecția și pe care fanatismul vrea să le-o recunoască. Atunci cînd îndeamnă la supunerea față de legile pozitive, filosoful înclină să

fondeze supunerea pe argumente care pot trece cu ușurință drept irevențioase. Adversarii săi îl confundă pe Socrate cu sofistii, și îl acuză că slăbește forța tradiției și autoritatea obiceiurilor.

Se pot imagina fără dificultate unele situații în care supunerea lipsită de respect nu oferă nici măcar o soluție. Putem, oare, cere respectul legilor atunci cînd arbitrariul domnește și cînd, într-un fel, legile (care implică o universalitate cel puțin formală) au dispărut? Decizia de supunere sau de revoltă nu ar putea fi condamnată ca atare numai de către filosofie. Filosoful care s-a dus să scrie pe poarta călăilor *ultimi barbarorum* s-a comportat eroic. Dacă ar fi continuat să mediteze singur, surd la tumultul evenimentelor, el nu ar fi trădat.

În epoca noastră mai mult decât în oricare alta, filosoful se simte mai responsabil în fața cetății deoarece evenimentele par să afecteze destinul spiritual al omenirii, și pentru că organizarea echitabilă a comunității devine obiectivul ultim de îndată ce se pierde credința în transcendent. De aceea, el se dorește în același timp tehnician și filosof, înclinat adesea să considere drept adevăr universal niște îndemnuri la prudență, poate bine venite dar cu siguranță discutabile, dispus uneori, de asemenea, să confunde mijloacele cu scopurile, particularul cu universalul, incapabil să mențină discriminarea și relația justă între istoric și universal, între instituția legată de un moment în timp și societatea finală, imaginabilă dar nu previzibilă la modul concret.

Altfel spus, filosofia este dialogul mijloacelor și al scopurilor, al relativismului și al adevărului. S-ar renega pe sine dacă ar opri dialogul în profitul unuia sau altuia dintre termeni. Își este fidelă și

și responsabilităților sale sociale în măsura în care refuză să sacrifice vreunul dintre termenii a căror solidaritate în contradicție caracterizează condiția omului care gîndește:

Rămîne de aflat dacă societatea însăși îl va tolera pe filosoful care nu se supune niciodată în întregime. Sau, odată stabilite responsabilitățile pe care filosoful poate și trebuie să și le asume în fața colectivității, cum am putea să nu ne întrebăm care sunt responsabilitățile pe care colectivitatea vrea să le impună filosofului? Una dintre caracteristicile cele mai tulburătoare ale epocii noastre este existența unor regimuri care nu se împacă cu supunerea pasivă și indiferentă a maselor. Aceste regimuri vor să fie iubite, admirate, adorate de către toți, chiar de către cei care au motive serioase să le deteste. În secolul trecut, atunci cînd Alsacia și Lorena au fost anexate Imperiului german, reprezentanții celor două provincii au protestat în mod solemn împotriva violenței la care erau supuși. În secolul nostru, victimele anexiunilor înaltă cîntece de slavă și 99,9% dintre alegători ratifică violența prin votul lor. Cu cît tiranul este mai urit în fundul inimilor, cu atît este mai zeificat de către care îi doresc moartea. Ceea ce Puterea cere filosofului nu mai este numai supunerea, ci și justificarea supunerii..

Unii adepti ai reflexologiei afirmă că o manipulare eficace a reflexelor ar permite obținerea unui echivalent al conversiunii. Ideologii vor concepe sistemul mental ce va fi inculcat ereticilor și necredincioșilor. Filosoful este amenințat în ce are el mai sfînt : el ar deveni astfel instrumentul unei tehnici, în vreme ce el se consideră maestrul tuturor tehniciilor, căci el stabilește valorile și scopurile folosirii acestora.

Ca și pe timpul persecuțiilor religioase, filosoful își caută refugiu în tacere și vicienie. El nu își poate permite mereu să nu spună nimic și să disprețuiască puterea. Condamnat să vorbească, el va păstra, ascuns în conștiință, secretul libertății sale. Este oare el în pericol să-și piardă propria integritate prin concesiile verbale făcute Puterii? Eu cred că, la o analiză mai atentă, spiritul scapă tiranului, chiar și atunci când acesta este înarmat cu instrumentele științei. Dacă filosoful este, prin definiție, cel care caută adevărul și rezistă la constrângeri, am putea spune că în secolul nostru el a fost de nenumărate ori amenințat, dar niciodată definitiv învins.

Indiferent că meditează asupra lumii sau se angajează în acțiune, că învață supunerea la lege sau respectul valorilor autentice, că animă revolta sau inspiră efortul perseverent de reformă, filosoful îndeplinește funcția condiției sale, în cetate și în afara acesteia, asumându-și riscurile dar nu și iluziile partidului pe care l-a ales. El nu va înceta

să își merite numele decât atunci când va împărtăși fanatismul sau scepticismul ideologilor, atunci când va subscrive la inchiziția judecătorilor teologi. Nimeni nu-i poate reprosa că vorbește asemenei celor puternici, dacă acesta este prețul pentru a supraviețui. Consilier al Prințului, sincer convins că un anumit regim răspunde logicii Istoriei, el participă la luptă și îi acceptă servitul. Dar dacă se dezinteresează de căutarea adevărului, sau îi incită pe cei exaltați să credă că dețin adevărul ultim, atunci el se reneagă pe sine. Nu va mai exista filosoful, ci numai tehnicianul sau ideologul. Dotăți cu mijloace dar ignoranți în ceea ce privește finalitățile, oamenii vor oscila între relativismul istoric și atașamentul irațional și frenetic la o cauză.

Filosoful este cel care dialoghează cu sine și cu ceilalți, pentru a depăși această oscilație. Aceasta este datoria condiției lui, aceasta este datoria lui în fața cetății.

**Traducere de Ana-Luana Stoicea**

Alain Besançon

## *Despre dificultatea definirii regimului sovietic \**

How do you define Soviet regime? Political taxonomies proposed by Aristotle and Montesquieu are useless. This regime was not aristocracy, oligarchy, despotism or tyranny in any of the classical meanings. Raymond Aron's five elements description of totalitarianism is a much better attempt to define this regime. But the key position of ideology suggests other names: ideocracy or logocracy (proposed by Milosz) or ideological régime (proposed by Soljenitsine). Finally, Besançon rejects any attempt to name this regime, precisely because of the permanent negation of its revolutionary project and of its ideology.

Regimul sovietic se sustrage cu abilitate clasificărilor regimurilor politice datorate lui Aristotel și Montesquieu. Să deschidem, de pildă, *Politica* lui Aristotel. Vom constata că regimul sovietic își atribuie avantajele cumulate ale celor trei forme "sănătoase" de guvernare definite de Aristotel: e vorba de cele care au drept scop interesul comun. Interesul comun este, în cazul regimului sovietic, socialismul sau chiar forma sa desăvîrșită, comunismul. Dar în loc să fie actual, precum binele comun al lui Aristotel, interesul comun este potențial, având drept cauză finală formulele tranzitorii prezente ale dictaturii proletariatului sau ale democrației populare. Acest regim se pretinde a fi o *republică* pentru că

"mulțimea administrează Statul în folosul tuturor"<sup>1</sup>. Articolul 126 din *Constituția* din 1936 poate fi invocat, la rîndul său, aici. El spune că "cei mai activi și mai conștienți cetăteni ai clasei muncitoare și ai celoralte pături muncitorești se unesc în Partidul Comunist (bolșevic) al U.R.S.S., avangarda muncitorilor în lupta lor pentru întărirea și dezvoltarea regimului socialist, nucleul conducător al tuturor organizațiilor muncitorești, sociale sau de stat"

În consecință, regimul este *aristocratic*, în sensul că la conducere se află cei mai buni. În fine, întrucât zeci de ani, cel mai bun dintre cei buni a guvernat pentru binele cetății, regimul lui Lenin și al lui Stalin (și, într-o măsură și mai mare, cel al lui Hrusciov și al lui Brejnev) a

\* Text apărut inițial în revista "Contrepoint", no. 20/1976, inclus apoi în volumul *Présent soviétique et passé russe*, Librairie générale française, 1980, și reprodus aici cu acordul autorului.

putut pretinde ca încarnează forma perfectă a *monarchiei*.

Nu aceași era și opinia adversarilor acestui regim. Ei încercau, dimpotrivă, să-i aplice etichetele defăimătoare ale celor trei tipuri corupte de guvernare din clasificarea lui Aristotel. Astfel, imediat după Revoluție, cei rămași fideli autocratiei nu se îndoiau că nouă regim era o *democrație*, adică o guvernare exercitată de cei săraci în interesul lor exclusiv. Un observator mai atent putea descoperi, fără prea multă osteneală, de asemenea, puterea absolută a unei *oligarhii*: cea a partidului comunist. În fine, devinea evident că Lenin și, cu atât mai mult, Stalin guverna comunitatea politică într-un mod despotic și, că în consecință, regimul corespunde definiției *tiraniei*.

### O corupție ascunsă

Ceea ce îl derutează însă pe orice observator este faptul că, la o analiză mai atentă, aceste ultime definiții se vădesc a fi tot atât de puțin convenabile ca și cele dinții. Altfel spus, dacă se refuză regimului dreptul de a figura între formele "bune" de guvernare, el nu poate să se găsească nici între cele corupte. Întradevăr, pentru Aristotel guvernările rele nu au în vedere decât interesul conducătorilor, adică: interesul celor săraci într-o democrație, interesul celor bogăți într-o oligarhie, interesul monarhului într-o tiranie. Notiunea de bine particular lipsește însă din realitatea comună, în aceeași măsură în care lipsește și cea de bine comun. Referința la Dreptate fiind îndepărtată, totul se petrece ca și cum ar fi imposibil să recunoști nedreptatea, ba mai mult decât atât, ca și cum ar fi imposibil să profiți de ea, aşa cum se

întâmplă în cazul corupției clasice a bunelor constituuții.

Regimul sovietic s-a instalat profitând de aspirațiile "democratice" ale poporului rus. De fapt, în primii ani a fost vorba de o guvernare violentă a săracilor asupra celor bogăți, cărora li s-au confiscat bunurile. Statul își rezervase însă proprietatea aproape în întregime și, treptat, el și-a rezervat și uzufructul acesteia. A fost nevoie de aproape 12 ani pentru ca țărani, principali beneficiari ai partajului pamântului să fie, la rîndul lor, expropriați. Ei nu guvernaseră niciodată în acest interval, astfel încât, la drept vorbind, în Rusia nu a existat niciodată un regim democratic, în sensul peiorativ dat acestui cuvînt de către Aristotel. El nu va exista nici după colectivizare. Să fie atunci vorba de o *oligarhie*? Acest punct de vedere era împărtășit de către marxiștii aflați în opoziție. Astfel, încă din 1904 Roza Luxemburg atragea atenția asupra formei de putere bolșevică: "Nimic nu ar putea aservi mai bine o mișcare muncitorească încă tînără față de o elită intelectuală însetată de putere ca această armură democratică în care ea este imobilizată, pentru a face loc autocratiei manevrate de un comitet"<sup>2</sup>.

În același an, Trotki prevedea că formula puterii leniniste va duce de la oligarhie la tiranie: "Aceste metode vor duce la înlocuirea partidului cu organizația de Partid, a organizației de partid cu comitetul central și, în sfîrșit, a comitetului central, cu un dictator"<sup>3</sup>.

Pînă la urmă, partidul a monopolizat puterea. Pentru a realiza proiectele sale economice, el recurge aproape deschis la exploatare. Pentru muncitorii nu există nici sindicate, nici protecție socială, iar salariile lor sunt cele mai mici din Europa. Țărani s-au întors

la corvoadă. În plus, Partidul își rezervă cele mai avantajoase posturi, cele mai bune și rapide cariere. În sfîrșit, el nu-și refuză nici privilegiile materiale, inclusiv cele mai primitive dintre acestea: cele mai bune alimente și haine, magazine speciale, locuri de odihnă speciale, călătorii interzise muritorilor de rînd etc. Acesta e sensul conceptului de "nouă clasă" propus de Djilas, pentru care birocratia comună a succedat burgheziei ca o nouă clasă exploatațoare. Trotki, care era un marxist ortodox, refuza expresia "exploatare de clasă"<sup>4</sup> și nu o acceptă decât pe aceea de "parazitism social" la scară foarte mare, ceea ce nu intră în contradicție cu definiția dată de Aristotel oligarhiei. Totuși, chiar ținând seama de exploatare și de privilegii, nu se poate afirma că Partidul și asociații lui guvernează în propriul lor interes, element absolut necesar pentru ca un regim să fie o oligarie.

Aristotel avea în vedere repartitia avuțiilor. Nicăieri comuniștii nu le-au acaparat pentru ei însăși. Căci statul le-a asigurat o viață ușoară, pe care am putea-o numi pur și simplu "mic-burgheză". Când fac trafic sau se îmbogătesc, ei urmează de fapt o lege comună. S-ar putea obiecta că adevarata satisfacție, în regimul sovietic, o constituie puterea și nu bogățiile. Dar ar trebui atunci ca această putere să fie exercitată cu calm, ar fi necesar ca ea să constituie un drept, un *jus deținut* în pace și transmis precum un bun familial. Lucrurile nu stau însă așa. Singura analiză bazată pe studierea arhivelor sovietice aflate la dispoziție, *Smolensk under Soviet Rule*<sup>5</sup> ni-i arată, pe membrii aparatului de Partid sub o presiune neîncetată, obositore, care nu le lasă nici o clipă de liniște. Să intre în Partid și să faci carieră înseamnă să

accepti o viață plină de primejdii. Cu siguranță, nepotismul există. Cel care are o "origine socială sănătoasă" poate face mai ușor studii superioare, și nimic nu e mai bine decât să fii copilul unui membru al Partidului. Asta reprezintă foarte mult, dar nu destul pentru a asigura ereditatea condițiilor, tipică unei societăți de caste. În plus, nepotismul este o corecție a mobilității sociale, aşa cum se întâmplă în orice societate bazată pe clase sociale. Viața politică fiind concentrată în întregime în cadrul Partidului, schimbarea politică nu se poate produce decât printr-o schimbare în interiorul Partidului. Iată de ce se produc epurările periodice, cele din vremea lui Stalin fiind cele mai însemnante. Dar dacă aşa stau lucrurile, putem oare numi oligarhic un regim în care în fiecare zi oligarhia e amenințată de un asemenea pericol, în care întreaga oligarie pare a fi uneori, aşa cum s-a întâmplat în 1937, pe punctul de a fi exterminată?

Sîntem atunci tentați să definim regimul sovietic ca o tiranie. Ajuns la bătrînețe, Stalin părea să conducă precum un tiran clasic. Dar el se apropiă astfel de tipul rusesc al țarului groaznic, al Marelui Păcătos, depășind deci limitele regimului sovietic, care nu se mai recunoștea în el. Odată scăpat de Stalin, Partidul și-a luat toate precauțiile necesare pentru ca unitatea conducerii să nu devieze într-o tiranie, adică într-o formă de guvernare în care tiranul conduce în propriul său interes. În această privință, norma ideală nu este Stalin ci Lenin, căci la el se referă astă Stalin (în mod nejustificat, după o parte a conștiinței sovietice), cît și Hrusciov și Brejnev. Lenin guverna cu ajutorul poliției și al birourilor politice. Iată ce îi scria el ministrului justiției: "Idee fundamentală este clară: trebuie să

punem deschis, înainte de orice, teza de principiu, justă în plan politic (și nu într-un sens limitat, juridic) care justifică teroarea, necesitatea și limitele ei. Aplicarea ei, mai largă sau mai restrânsă, va fi decisă doar de sentimentul dreptății revoluționare și de conștiința revoluționară”<sup>6</sup>.

Principiul dreptății, adică împărțirea proporțională și egală între persoane, era repudiat de către Lenin întrucât celălalt (*l'autre*) nu era considerat ca fiind parte într-un proces, ci un adversar pe care revoluționarul îl elimină sau îl terorizează după bunul său plac, ceea ce ar putea fi o definiție adecvată a tiraniei. Și totuși ezităm. Pentru că tiranul guvernează în interesul său, ceea ce presupune o anumită conștiință de sine ca tiran. Lenin nu a avut niciodată această conștiință. El guverna în numele ideii pe care și-o făcea despre binele comun, adică în numele socialismului, în numele purtătorilor istorici ai acestui bine: proletariatul, Partidul, Comitetul Central. Ideea că el ar fi un dictator nu i-a trecut niciodată prin minte. Procedeele sale de guvernare erau dictoriale și erau mărturisite ca atare, dar ele nu erau tiranice pentru că ideologia nu-i permitea nici să recunoască, nici să imagineze vreun interes particular. Tiranul lui Aristotel era interesat, secretarul general, nu.

### *Un vis urât*

Cu toate că are ca referință implicită cetatea greacă, clasificarea lui Aristotel este una formală. Montesquieu s-a străduit, în schimb, să lege în mod empiric regimurile politice de tipurile de societate care convin acestora. Clasificarea sa este dualistă. El opune regimului *republican* (democratic sau aristocratic) și celui *monarhic* regimul

*despotic*. Primele sunt regimuri de libertate moderate, în care fiecare se simte în siguranță. Regimul despotic este un regim arbitrar, al cărui ultim resort este teama.

Regimul sovietic pare, și din perspectiva clasificării lui Montesquieu, un regim sinertic. El pretinde că se sprijină pe *virtutea republicană*, iar “omul nou” communist este educat în spiritul acesteia. De asemenea, membrii marcanți ai Partidului sunt, în principiu, *onorați* ca într-o monarhie. În sfîrșit, mărturiile despre U.R.S.S. impun imaginea fricii și a *temerii*, întîlnite în regimurile despotice. Montesquieu înțelegea despotismul pornind de la relatările lui Chardin, ale lui Barnier și de la propriile documentări despre Persia, India și China timpului său. “Suveranul absolut este singur, atotputernic, el deleagă eventual puterile sale unui mare vizir, dar oricare ar fi modalitățile prin care despotul se raportează la anturajul său, nu există nici clase sociale în echilibru, nici ordine sau ranguri, nici echivalentul virtuții antice, nici cel al onoarei europene. Frica guvernează peste milioane de oameni, pe întinderi nesfîrșite, unde Statul nu se poate menține decât cu condiția ca unul singur să aibă putere deplină”<sup>7</sup>.

Toate acestea seamănă destul de mult cu U.R.S.S. Totuși trebuie să fim prudenți. Descrierea lui Montesquieu nu corespunde deloc realității sovietice, aşa cum nici cea a lui Custine nu corespunde realității ruse din 1839<sup>8</sup>. Și într-un caz și în celălalt avem de-a face cu niște exagerări. Occidentalul proiectează temerile sale în afară, și își plasează propriul coșmar în stepe necunoscute sau în locuri stranii.

Despotismul asiatic este, de la Montesquieu la Wittfogel, teroarea

Europeanului care se teme de pierderea libertăților, de zdrobirea societății civile. Despotismul este un spațiu imaginar. Regimul sovietic nu poate fi apropiat de imperiile asiatici. În aceste imperii, *corpurile* nu fuseseră desființate, căci ele nu se născuseră încă. Din rațiuni istorice diverse, societatea civilă nu ajunsese, la rîndul ei, la subtilele diferențieri care constituie un privilegiu unic al Occidentului. Dacă aceste diferențieri s-ar fi născut, atunci imperiile asiatici n-ar mai fi fost ele însese. În schimb, în U.R.S.S. atomizarea societății civile a făcut obiectul unei politici deliberate, constitutive regimului, care a răsturnat evoluția seculară a vechiului "despotism" țarist.

Continuînd comparația, se poate spune că spre deosebire de U.R.S.S., despotismele clasice erau de-a dreptul moderate. Ele lăsau poporul de jos la ocupațiile sale, la muncă și plăcerile lui; ele îl tolerau pe micul comerciant, pe artizan, pe negustor; ele protejau moravurile, cutumele juridice și religiile acceptate; de asemenea, ele conservau acea ordine politică și economică în care vedea o reflectare a ordinii cosmice și spirituale. Suveranul le era garant și simbol. Imediat după încoronare, împăratul chinez dădea tonul, fixa gama în care urma să se cînte în Imperiu. Se putea ca suveranul să degenereze, să tulbere ordinea și să ajungă tiran. Palatul, femeile, eunucii, caii tiranului, în loc să sporească armonia corpului social, trădau o căutare vinovată a gloriei și a plăcerii proprii, ce devinea curînd insuportabilă. Datorită simplității societății civile și a neînsemnatei rezistențe ce putea fi opusă despotului asiatic, acesta multiplică actele absurde și socialmente costisitoare: "Cînd sălbaticii din Louisiana vor fructe, ei taie

copacul și apoi le culeg. Iată ce înseamnă o guvernare despotică!"<sup>9</sup>.

Guvernarea sovietică este cu totul altfel. Ea nu recunoaște nicidcum stabilitatea ordinii existente. Dimpotrivă, pentru a o tulbura, ea supune populația la constrîngeri extraordinare, transformă moravurile și extenuază religiile. Acțiunea sa nu este absurdă, așa cum poate fi considerată cea a vreunui sultan nebun, ci este planificată și orientată spre un scop, care nu e niciodată, în esență sa, unul personal. Iată care ar fi formula ce ne permite, în acest moment, o primă concluzie: regimul sovietic nu se alătură nici bunelor guvernări ale lui Aristotel și Montesquieu, dar nici celor rele, întrucît indiferent dacă este moderat sau nu, principiul lui nu este nici binele comun, nici binele personal. El vizează un pseudobine comun și nu realizează decît un pseudobine personal.

Monstrul este nou. Dacă Montesquieu ar vedea astăzi starea de fapt a societății ruse, el ar păstra clasificarea sa dualistă. El ar așeza, de o parte, toate regimurile cunoscute în istorie, iar de cealaltă ar așeza regimul sovietic. Mai bine informat, el ar recunoaște că imaginea sa anxioasă a luat-o înaintea realității. Dar ce nume ar trebui să primească noul monstru?

### Primatul ideologiei

**T**otalitarism, propune Raymond Aron, care continuă cercetarea începută de către Montesquieu. "Trăsăturilor obișnuite ale despotismelor biocratice li se adaugă, în acest caz, voința de schimbare proprie partidului revoluționar și o ideologie de inspirație rationalistă, care constituie ea însăși o critică a realității. În sfîrșit, societatea

industrială modernă a oferit regimului sovietic modalitățile de acțiune de care nu dispusese nici un despotism din trecut, și anume monopolul mijloacelor de persuasiune și a tehniciilor noi de acțiune psihologică. Despotismul asiatic nu-și propunea să creeze un om nou și nici să atingă sfîrșitul preistoriei”<sup>10</sup>.

Luciditatea acestei exprimări este inegalabilă. În ce constă aşadar regimul totalitar? Raymond Aron reține următoarele cinci elemente: 1) pretenția unui partid de a detine monopolul activității politice; 2) acest partid este animat de o ideologie care devine adevărul oficial al Statului, din pricina că ea îi conferă autoritate absolută; 3) pentru a răspîndi acest adevăr, statul își rezervă monopolul mijloacelor de forță și de persuasiune; 4) majoritatea activităților economice și profesionale sînt supuse statului și devin, într-un anume fel, o parte a acestuia; 5) cum totul este activitate de stat, și orice activitate este supusă ideologiei, o greșeala comisă într-o activitate economică sau profesională este simultan și o greșeală ideologică<sup>11</sup>.

Această descriere are aproape douăzeci de ani. Ea nu s-a degradat deloc față de realitate. Ceea ce e însă cu adevărăt miraculos e faptul că, în ciuda speranțelor autorului, realitatea nu s-a schimbat. Definiția de mai sus nu este sociologică, în sensul vulgar al acestui cuvînt. Nici societatea industrială, nici partidul unic, sau combinația celor două, n-au antrenat totalitarismul. Era nevoie de o condiție suplimentară: “Cauza primă pare să fie partidul revoluționar. Regimurile nu au devenit totalitare pe parcurs, ele au fost astfel de la început, datorită voinței originare de a transforma fundamental ordinea existentă, în funcție de o ideologie”<sup>12</sup>. Despotismul și ideologia

sînt inseparabile, și este clar că, “formele patologice ale despotismului sînt de neconcepție în afara unei frenezii ideologice”.

Aș dori totuși să prelungesc analiza lui Raymond Aron în privința a două aspecte. Oare cuvîntul *totalitarism* este bine ales? Evident, el înseamnă că statul absoarbe activitățile individuale care, în mod normal, se găsesc în cîmpul societății civile. Dacă avem în vedere punctele 4 și 5, ca și punctul 1, conceptul este bine ales. În ceea ce privește însă punctul 2, în care se spune că ideologia este luată ca adevăr absolut și impusă ca atare, termenul nu acoperă realitatea. Se pare însă - iar Raymond Aron este primul conștient de acest fapt - că totalitarismul, luat în sensul sau evident și restrîns, este secundar față de ideologie. *Ideologia nu este un mijloc al totalitarismului*. Dimpotrivă, totalitarismul este consecința politică, încarnarea în viața socială a ideologiei, care este cronologic și logic anterioară. Caracterizarea unui fenomen prin consecințele sale, mai degrabă decît prin cauzele și principiile sale, nu este convenabilă. Efectele pot să existe local sau temporar și în alte regimuri. S-a vorbit astfel, într-o manieră echivocă, de totalitarismul Imperiului roman tîrziu, al Imperiului incaș sau al cetății spartane. Într-o anumită zonă, la un moment dat, pentru un anume grup, cultul imperial la Constantinopol, repartiția proviziilor în Peru, controlul vieții private în Lacedemonia echivalau poate, din punct de vedere subiectiv, cu situația unui cetățean moscovit, obligat dimineață să-și manifeste entuziasmul în Piața Roșie, după-amiază să stea la coadă pentru legume și seara să-și țină gura în apartamentul comun.

Din această perspectivă,

totalitarismul își pierde noutatea. El rămîne în linia despotismului lui Montesquieu, nu în cel pe care acesta l-ar fi putut observa, ci în acela pe care l-ar fi putut imagina extrapolînd cîteva elemente pe care le intuia în germene. Astfel, pentru Kostas Papaioannou, toate elementele care compun regimul sovietic se găsesc în mod izolat în experiența istorică. Originalitatea constă în "extraordinara rapiditate cu care toate aceste elemente tradiționale, chiar arhaice, ale puterii au putut să renască, amestecate și perfecționate după un secol de «progres», și după triumful unei duble revoluții care promisese socialismul în orașe și care instaurase în realitate libera exploatare țărănească la sate"<sup>13</sup>. Pe de altă parte, este vorba de intensitatea cu care toate elementele regimului există de aici înainte, și de fenomenul concentrării și centralizării absolute a puterii totale. Așadar, între despotismele sau nucleele despotic de odinioară și regimul sovietic, diferența ar fi una de grad, și nu de natură.

Originalitatea absolută a acestui regim față de celelalte regimuri cunoscute ține de poziția pe care o are ideologia. Iată de ce regimul sovietic nu poate fi nici imaginat, nici înțeles atât vreme cât n-a fost experimentat. Ideologia este principiul și scopul său, iar totalitarismul un mijloc al acesteia. Doar ideologia, subliniază Raymond Aron, dă despotismului față sa nouă și-l obligă să mobilizeze într-o manieră extraordinară resursele sociale foarte numeroase în epoca industrială. Un nume mai potrivit decât cel de "totalitarism" ar fi *ideocratie* (citat și de Aron) sau *logocratie* (pe care îl propune Milosz). Noi îi vom spune simplu, urmându-l pe Soljenitin - și chiar pe Raymond Aron, care îl folosește într-un pasaj al cărții sale<sup>14</sup>- regim ideologic.

### Bolșevism și nazism

Din punct de vedere istoric nu au existat decât două totalitarisme, cel hitlerist și cel sovietic. După ce înfățișează similitudinile lor, Raymond Aron le diferențiază prin proiectul lor fundamental: primul este infam încă din punctul de plecare, în vreme ce celălalt e, la început, nobil: "Diferența este esențială datorită ideii ce animă cele două întreprinderi. În primul caz, punctul final este lagărul de munca, în cel de-al doilea, camera de gazare. În primul caz, se manifestă o dorință de a construi un regim nou, și poate un alt om, prin orice mijloace, în cel de-al doilea acționează o voință pur și simplu demonică de distrugere a unei pseudorase"<sup>15</sup>.

Nu sînt sigur că, procedînd astfel, am da seama de ambele regimuri fără să pierdem adeveratul lor sens. Căci voința de distrugere a unei pseudorase nu este nici mai nobilă, nici mai infamă decât voința de distrugere a unei pseudoclase, dacă ținem cont de faptul că aici "pseudo" conțează tot atât de mult cît rasa sau clasa. Dreptatea obiectivă nu este afectată de motivațiile celor două sisteme ideologice, a căror cunoaștere nu e necesară, pentru că și unul și celalălt se autojustifică și resping criterii de apreciere universale, exterioare lor. Din punctul de vedere al dreptății, conțează numai realitatea actului comis, crima definită de criteriile universale ale dreptului. Este imposibil să decizi dacă femeia sau bărbatul care mor în lagăr suportă o nedreptate mai mare atunci cînd lagărul respectiv este unul de "munca" sau unul de "exterminare". Tot așa, este imposibil să decizi dacă este mai nedrept să fii ucis pentru că ești "koulak" decât pentru că ești "evreu". Putem chiar susține că o crimă comisă în numele unui

ideal nobil (sau care pare nobil) este mai gravă decât o crimă care se recunoaște ca atare. De fapt, în ochii lui Hitler exterminarea evreilor era o îndatorire umanitară. Acesta este chiar singurul punct în care nazismul credea că depășește egoismul național, dobândind astfel recunoașterea universală. Dacă ne amintim de adagiu *corruptio optimi pessima*, putem afirma că, cu cât un ideal este mai înalt și o cauză mai nobilă, cu atât trădarea lor este maijosnică. Limitarea ambiației naziste garanta, poate, o distrugere mai mică decât universalitatea sovietică. Dar se poate susține și contrariul.

Opunerea proiectelor celor două regimuri îngăduie o înțelegere dublă a istoriei lor. Din punctul de vedere al scopurilor sale tradiționale, cezarice, naționaliste, hitlerismul era transparent. Odată admisă premisa rasistă, proiectul hitlerist de refacere a hărții rasiale a Europei devine, la rîndul său, la fel de transparent. Nu sînt de acord cu Raymond Aron care scria că "în acel moment autoritățile au exercitat o teroare mult mai imprevizibilă decât aceea care-i putea lovi pe cetățenii sovietici, și al cărei obiectiv era cu totul altul. Obiectivul terorii sovietice este crearea unei societăți care să fie în totalitate conformă cu un ideal, în vreme ce în celălalt caz obiectivul era pur și simplu exterminarea"<sup>16</sup>.

Și în cazul hitlerismului era vorba tot de construirea unei societăți conforme cu un ideal. Acest ideal ne pare mai monstruos decât celălalt doar pentru că nu mai există naziști. Trebuie spus, de asemenea, că teroarea hitleristă era mai previzibilă decât cea comunistă, întrucît categoriile ce urmau să fie exterminate aveau contururi conceptuale extraideologice. Evreii, slavii existau înaintea nazismului și continuă să existe și după

el, chiar dacă definirea lor nu corespunde celei pe care o dădeau legile rasiale. Nu se poate spune același lucru despre conceptele repertoriante de articolul 58 din *Codul penal al U.R.S.S.* din 1926, în care primul paragraf definea drept contrarevoluționară orice acțiune - și, în termenii paragrafului 6, orice inacțiune - care ar putea duce la slăbirea puterii<sup>17</sup>. E adevarat însă că între proiectul hitlerist și istoria Germaniei naziste există o coerentă fundamentală, care îl facea pe Raymond Aron să considere politica nazistă ca rea în mod radical; în timp ce în cazul sovietic el observa că există o contradicție între proiect și istorie. Raymond Aron susținea că "din punct de vedere istoric regimul sovietic a apărut dintr-o voință revoluționară inspirată de un ideal umanitar. Scopul său era de a crea cel mai uman regim pe care istoria l-a cunoscut vreodată, primul regim în care toți oamenii puteau accede la umanitate, în care toate clasele dispăreau, în care omogenitatea societății trebuia să permită recunoașterea reciprocă a cetățenilor. Dar această mișcare îndreptată spre un scop absolut nu a ezitat nici o clipă să folosească orice mijloc, pentru că, urmînd doctrina, numai violența putea crea societatea bună în mod absolut, proletariatul fiind angajat într-un război fără milă împotriva capitalismului. Din această combinație între un scop nobil și o tehnică nemiloasă au apărut diferitele faze ale regimului sovietic"<sup>18</sup>.

Așadar raportată la proiectul său, istoria sovietică este un accident repetat. Războaiele civile, colectivizarea și teroarea care le însoțește nu sunt voite. Din punct de vedere rațional, ele sunt de înțeles, căci se nasc din rezistența realității în fața voinței revoluționare. Dar marea epurare a fost "perfect irațională",

"absurdă". O singură explicație, și aceasta accidentală, este plauzibilă: "Pentru a trece de la potențial la actual, de la funcțiile intelibile ale epurării la absurditatea marii prigoane politice, era nevoie de ceva unic, de un om, adică de Stalin însuși".

O astfel de descriere este în mod sigur fidelă derulării evenimentelor. Unii comuniști au resimțit tot timpul neconcordanță între intenție și rezultat ca pe o neconcordanță între dreptate și nedreptate. Au spus acest lucru și, adesea, ei au plătit cu viața. Marile epurări sînt de neînțeles dacă nu ținem seama de politica personală a lui Stalin, de decizia sa de a fonda un partid nou, mai devotat decît cel care exista și care era stalinist prin opinie, nu și prin origine. Si totuși, teoria "accidentală" a istoriei sovietice este în același timp prea largă și prea îngustă, căci ei îi lipsește perspectiva. E prea îngustă pentru că perceptia acestei istorii ca încercare ratată de a instaura dreptatea ține de naivitate, care este o imperfecțiune a ideologiei. Naivitatea constă în a judeca valoarea întreprinderii pornind nu de la criteriile intrinseci doctrinei, ci de la criteriile universale pe care ideologia nu le recunoaște. Ceea ce este drept în mod potențial, și nedrept în realitate, rezultă dintr-o judecată nonideologică, în măsura în care ideologia refuză autonomia moralei față de doctrina. Teoria "accidentală" a istoriei e prea largă pentru că exercitarea puterii pentru putere, și introducerea unui factor personal în acest exercițiu, ține de altă imperfecțiune a ideologiei, pe care eu o numesc cinism<sup>19</sup>. Interpretarea lui Raymond Aron încadrează un fenomen corect definit, regimul ideologic, dar nu-l caracterizează decît în marginile sale, în erorile sau în impuritățile sale.

Proiectul ideologic nu este umanitar pentru că este ideologic. În cetatea care trebuie construită, o parte a umanității e ontologic exclusă. Această excludere nu îngăduie o dezbatere despre ceea ce este drept sau nedrept, pentru că, în esență, partea exclusă nu se poate apăra într-un eventual proces. În ceea ce privește partea "aleasă" a umanității, ea nu este condusă de regulile eterne ale dreptății sau ale nedreptății, ci de conformitatea cu normele gîndirii și acțiunii definite de ideologia sovietică. Nazismul recunoștea caracterul particular al scopurilor sale: singura excepție o constituie exterminarea evreilor, căreia îi dădea o valoare universală. El își propunea în mod deschis să realizeze o oligarhie sau o tiranie la scară umanitară, o aristocrație sau o monarhie pentru poporul german. În schimb, ideologia sovietică a adunat moștenirile idealurilor autentic universale și umanitare ale religiei și moralei. Există deci o întrepărtrundere între proiectul umanitar, sau universalist, și cel ideologic. Proiectul ideologic pretinde să-l realizeze pe cel umanitar, dar numai parțial, ceea ce-l falsifică și chiar îl anulează.

Este echivoc să atribui dreptății, în sensul său sublim, absolut, un program care dă dreptul sau, mai exact, oportunitatea de a minți sau de a ucide. Chiar și atunci când regimul ideologic înfăptuiește o reformă dreaptă - de pildă, o împărțire a pământurilor - ea nu poate fi calificată ca atare pentru că nu este făcută în numele dreptății, ci al ideologiei. De aceea, bolșevicul consecvent nu a avut prea multe scrupule să ia înapoi pământurile în distribuirea cărora nu avusesese nici un merit. Diferența între proiectul nazist și cel bolșevic nu este cea dintre bine și rău (dintre uman și inuman), ci una dintre univoc și echivoc, astfel încât

superioritatea celui de-al doilea nu este morală, ci funcțională. Fiecare crede că dreptatea acoperă proiectul și-l rectifică, dar de fapt proiectul acoperă dreptatea și o pervertește.

## Dialectica celor două realități

**U**n regim devine totalitar, scrie Raymond Aron, atunci cînd are intenția de a transforma în chip fundamental ordinea existentă în funcție de o ideologie<sup>20</sup>. Pentru a-și realiza intenția, regimul sovietic a recurs la trei tipuri de teroare. Prima poate fi numită normală. E vorba de teroarea îndreptată împotriva opoziției. Ea este tot atât de veche ca și istoria revoluțiilor: noua putere are destui inamici și, pentru a se menține, trebuie să-i zdobească. Cea de-a doua teroare însoteste colectivizarea și, putem adăuga, planurile cincinale. Ea este explicabilă rațional, în ciuda absurdității proiectelor care au precedat-o. Cea de-a treia, întoarcerea terorii împotriva Partidului însuși, este misterioasă: "Nimeni nu era complet neștiut, însă puțini aveau curajul să spună (în engleză) "nonsense" sau (în franceză) "mensonge! mensonge! mensonge!"". În mod surprinzător, această lume de ficțiuni macabre nu era în realitate complet infamă sau odioasă. Într-un anume fel, ea atrăgea sau, în tot cazul, fascina pentru că totul avea o semnificație, nimic nu era întîmplător. Forțele profunde ale istoriei se combinau cu conceptele de clasă și cu conspirațiile indivizilor. Dialectica lui Hegel ajungea la un delir de felul celui din romanele polișiste"<sup>21</sup>.

Această descriere clinică a siderației fascinate, încercate de

spectatorul străin ideologiei, dar supus magiei sale, mi se pare a fi o descriere admirabilă. Și totuși, există o șansă de a rupe această vrajă și de a percepe *marele mister*: elementul care ne va aduce lămurirea este teroarea, ale cărei efecte sporesc pe măsură ce cauzele sale dispar. Trebuie să luăm în considerare și un al patrulea tip de teroare, care le impune pe celelalte trei. De fapt, alături de efortul de a absorbi realul - care explică foarte bine primul tip de teroare, mai puțin pe cel de-al doilea și insuficient pe cel de-al treilea - ideologia impune o ficțiune potrivit căreia o altă realitate, cea proprie, există deja. Regimul nu este terorist numai pentru că face să treacă ideologia de la potență la act, ci mai ales pentru că pretinde că ea există deja în act.

Proiectul revoluționar preideologic respectă și conservă unicitatea realului, chiar dacă îl violează. El respectă și conservă și succesiunea timpului, chiar dacă îl precipită. Petru cel Mare reprezintă o bună imagine a acestei puteri revoluționare simple. Pentru a transforma Rusia, el a instaurat teroarea. Dar, în același timp, Petru nu pretindea că Rusia s-a și transformat. De asemenea, veghind la propria propagandă, el nu a falsificat informația și nu a instaurat domnia minciunii. Dimpotrivă, el a desacralizat realitatea rusă cu scopul de a o face mai bine cunoscută și a o aduce la un etalon comun pentru a o transforma. El a distrus Biserica și a deschis frontierele, iar capetele tăiate le-a expus la porțile orașelor.

Vechea apocalipsă distingea între lumea prezentă și lumea ce va să vină ca între doi eoni separați în mod clar. În schimb, vechea gnoză dezvăluia în spatele acestei lumi o alta care îi este imanentă, care este deja acolo și care nu este separată

de prima decât prin bariera unei conștiințe încă întunecate. *De jure*, cei doi eoni nu formează decât unul singur. Petru cel Mare trudea la lumea ce va veni. Credințoșii de rit vechi aplicau, la rîndul lor, schemele apocaliptice numindu-l pe Petru Antichrist, în timp ce episcopii oficiali îi ziceau Constantin. Esența activității teroriste a regimului ideologic constă în încercarea de a acredita, în fața lumii (compuse din subiecți și din propriii săi agenți), ideea că esența cosmosului social este deja transfigurată, că odată cu socialismul umanitatea a intrat, în *mod actual*, în starea să definitivă. În al doilea rînd, *teroarea normală, sau explicabilă rational*, se străduiește să aducă acest socialism. Dar teroarea specifică merge mult mai departe. Ea trebuie să acopere toate fisurile, care se deschid în compartimentul ce separă realitatea reală de cea ideologică. Mai întîi se închid frontierele și se controlează informația. E necesar ca partea din realitate care se găsește sub controlul regimului să fie tratată ca o nonrealitate, iar pseudo-realitatea ca o realitate. Urmează reeducarea masei. Această reeducare trebuie să fie împinsă pînă acolo unde simțurile încețează să joace rolul lor de informație și unde albul poate fi numit, fără putință de tăgadă, negru, pînă acolo unde, în prezența minciunii, limba este paralizată și nu poate striga: "Minciună! Minciună! Minciună!".

Dar teroarea nu este numai mai răspîndită decât înainte, ceea ce nu ar face decât să o împingă la limită și să generalizeze modalitățile de opresiune, în privința cărora umanitatea are deja o experiență discontinuă și fragmentară. Acum e vorba de un gen nou de teroare. Ea este mai gravă pentru că unitatea lumii a fost distrusă, iar individul fără putere

trăiește într-o lume inexistentă. Fără a putea să se agațe de timpul istoric, el trăiește în timpul eschatologic imaginari. El se afundă astfel într-o minciună mult mai greu de suportat decât opresiunea însăși. În plus, această teroare masivă și această durere neobișnuită trebuie să fie negate. Teroarea primilor ani ai regimului semăna suficient de mult cu teroarea normală pentru a putea fi mărturisită. Ea a fost chiar glorificată. Lenin exalta Ceka. Dzerjinski, singurul dintre șefii poliției politice pe care istoria îi menționează, are statutie într-o piață din Moscova. Dar cînd această teroare își terminase opera, și cînd regimul nu mai avea inamici în carne și oase, realitatea însăși a devenit inamică în măsura în care ea compromitea pseudo-creația prin simplul fapt că există. A fost nevoie atunci de o altă teroare, infinit mai dură. Ea era, în sine, incompatibilă cu realitatea ideologică. Dacă ar fi fost cunoscută, atunci această realitate ar fi fost ruinată. Iată de ce noua teroare a devenit marele secret.

În inima noului regim apărea astfel un sistem represiv care era o negație a acestui sistem, sprijinindu-se totuși pe el. La apogeul stalinismului, creația sovietică era un fel de pojghiță subțire ce oferea lumii exterioare o imagine strălucitoare, dar care, străpunsă din întîmplare, dezvăluia imediat Gulag-ul. Experiența a numeroși cominterniști occidentali stă mărturie. În ciuda dimensiunilor ei, această pojghiță n-a fost distrusă. Teroarea, fiind ubicuă, a știut să se facă invizibilă. Dar la acest stadiu suprem ea nu mai este controlabilă. Sarcina poliției devine practic una metafizică. Noua realitate, și credința în existența ei, se află de-acum pe umerii lui Ieov și ai lui Beria, pe umerii *organelor*. Scopurile ce țin de lumea fizică - adică

punerea pe picioare a colhozurilor, construirea uzinelor, refacerea Partidului - devin secundare în comparație cu sarcina grandioasă de a substitui acestui *physis* o lume metafizică. Dacă pentru a atinge primele scopuri nu era necesar să ruinezi agricultura, în schimb pentru a le atinge pe cele noi era nevoie de supunerea totală a lumii țărănești și, deci, de exterminarea elitei sale. Marea epurare n-a fost făcută pentru a conserva Partidului monopolul puterii, ci pentru a-i conserva puritatea ideologică; iar pentru acest fel, marea epurare nu reprezenta poate prea mult.

Problema regimului ideologic constă în controlarea dialecticii celor două realități. Trăgîndu-și substanța din realitatea reală, realitatea fictivă nu trebuie să o epuizeze, pentru că ar putea să dispară la rîndul său. E vorba de un echilibru care se menține la fel precum cel stabilit între un parazit și "gazda" sa. Astăzi, regimul sovietic evită reîntoarcerea la stalinism, pentru că sub Stalin echilibrul acesta amenință să se rupă. El nu s-a rupt în primele luni ale invaziei germane, pentru că guvernarea sovietică a fost în stare să treacă foarte repede de cealaltă parte, acceptând o eclipsare temporară a ideologiei. În timpul marelui război patriotic, regimul a tolerat astăzi de bine o infuzie masivă de realitate reală, încât el a fost luat de aliații săi, ca și de proprii supuși, drept un regim tradițional, nu foarte îndepărtat de cel pe care Soljenițin și-l dorește. Partidul conservă puterea, dar el asociază acțiunii sale pe cei mai buni cetăteni. Biserică trăia într-un concordat. Minciuna era acoperită de naționalism, care se vădea un mobilizator eficace. Soljenițin nu păstrează o amintire proastă despre această epocă; era epoca intrării lui în viață. El vedea în ea o promisiune. Și

totuși, aşa cum se știe, realitatea sovietică și-a reluat expansiunea imediat ce pericolul a trecut, tot astăzi de rapid pe cît o și abandonase. Soljenițin a trăit această experiență. Ascunse, organele au rămas intace. Construcția metafizică, lăsată o clipă deoparte, s-a reluat într-un ritm și mai intens după încheierea războiului, continuând să însîngereze țara. După moartea lui Stalin regimul a găsit, fără îndoială, un echilibru mai bun decât în oricare alt moment al istoriei sale. În esență, el rămîne intacăt.

### "Taci, Sancho!"

**D**ar ce e această esență? Unde să-i căutăm principiul, resortul, existența? Regimul sovietic depinde în întregime de ideologie, iar ideologia depinde, la rîndul său, de o realitate căreia se chinuie să-i dea consistență. Iată de ce regimul este brutal și apăsător. De aici înainte realitatea refuză să existe, iar regimul rămîne fără consistență și este privat de realitate. Dacă-l considerăm în realitatea reală, nimic nu e mai impozant ca acest regim, nimic nu e mai impresionant decât organele sale. Dar cum el nu are un scop comun cu această realitate, regimul pare neputincios în atotputernicia sa și nu o stăpînește mai mult decât ar stăpîni o nevăstuică iepurele de gîtuță căruia este agațată. Dacă, în schimb, luăm în seamă realitatea fictivă, atunci trebuie să credem în ea pentru a putea crede în regim. Iar regimul, pentru a deveni credibil, trebuie să se eschiveze.

În acest punct, în care raționamentul se ascunde, mă voi folosi de un mit, căci dacă înțelepții rămîn perplecsi, atunci doar un nebun le va explica natura regimului sovietic. Deschid *Don Quijote*, în partea a doua, la capitolul

19 și citesc următoarele: "Cei doi au descoperit o moară mare în mijlocul fluviului. Imediat ce a zărit-o, Don Quijote a strigat către Sancho: "Privește, prietene, iată un oraș, un castel sau o fortăreață în care trebuie că se află vreun cavaler oprimat, vreo infanță sau o prințesă nefericită în ajutorul cărora am fost conduși aici". "Despre ce oraș, fortăreață sau castel vorbiți domnule?", răspunse Sancho. "Nu vedeți că e o moară construită pe rîu, de o moară în care se macină grâu?" "Taci Sancho", strigă Don Quijote. "Chiar dacă pare o moară, nu e moară. Nu ţi-am spus oare ca vrăjile transformă lucrurile și le scot din starea lor naturală? Nu vreau să spun că ele le transformă în mod real din ceva în altceva, ci doar că le fac să pară altceva decât sunt".

Moara de grâu este Rusia. Castelul în care suferă infanta este Rusia imaginată de către revoluționari. Puterea revoluționară este puterea lui Don Quijote. Dar ea se exercită oare asupra unei mori sau asupra unui castel? Ideologia imaginează un castel în spatele aparenței unei mori și, printr-o inversiune nebunească, realitatea pare produsul unei vrăji. Nu este vorba de o transformare "apocaliptică" a realității reale în realitate imaginară, adică de o transformare a morii în castel. Așadar, moara va fi condusă ca un castel și nu ca o moară. În această perspectivă, guvernarea va părea, rînd pe rînd, puternică și neputincioasă. Tot ceea ce, în interiorul morii, are vreo legatură cu moara este eliminat: pietrele de moară și roțile sănt distruse, iar morarul este reeducat. Așadar, morarul crede că trăiește într-un despotism perfect pe care nu îl poate mărturisi: "Taci, Sancho!" și totuși, moara rămâne o moară, castelul refuză să se arate. Cum e nevoie să trăiască, cel ce conduce împarte cu

morarul pîinea pe care acesta o fabrică, de bine de rău, într-un colț. În moara sa stricată, dar care rămîne totuși o moară, morarul se întrebă dacă nu cumva el este singurul stăpîn. Morarul susține puterea ca pe un oaspete incomod sau ca pe un vis urît. În acest sens morarul trăiește într-o anarhie; anarhia tiranică ar putea fi definiția aproximativă a unui regim care se definește, el însuși, ca o "arhie" organică, lipsită de orice conflict.

Povestea ne face să înțelegem de ce regimul sovietic eludează clasificările lui Aristotel, Montesquieu, Raymond Aron. Ca și în jocul de "alba-neagra", regimul nu e de găsit. El vrea să combine cele trei guvernări bune. Dar scos din această poziție, el nu se oprește nici la cele trei guvernări rele. El corespunde despotismului lui Montesquieu, dar nu trebuie să uităm că Montesquieu nu cunoștea despotismul de care vorbea și nu făcea decât să-l imagineze. Apoi ne dăm seama că despotismul este fără despot. Marxistul este mai derutat decât oricine. El caută baza socială a suprastructurii ideologice în momentul în care puterea transformă societatea în epifenomenul unei doctrine. Regimul acționează la modul idealist absolut. El supune ontologicul logicului. Dar, la fel ca și Don Quijote, acest regim transferă vraja gîndirii sale lucrurilor și crede că este materialist.

Totalitarismul derivă oare din proiectul revoluționar? Da, dar alături de proiect stă construcția ideologică. Transformarea realității declarată imanentă, dar care este, de fapt, fictivă și iluzorie are ca rezultat blocarea celei dinții și obligația de a o mima pe cea de-a doua. Moara devine castel, dar nu pentru ca încetează să macine grâu. Ea e pur și simplu o moară

oprită. Așadar, regimul secretă în același timp revoluția și conservarea. Întrucât e considerată a fi realizată, utopia înghețează realul și sterilizează imaginația. Distrugerea (pe care Bakunin o identifică cu creația) nu este decretată de o inspirație prometeică, ci de fantezia de plumb a

funcționarului subaltern. Pentru a vindeca atrofia socială, toate resursele artei au fost convocate. Charles Bovary sosește, însoțit de unelte tăioase.

Traducere de Laurențiu Vlad

## NOTE

1. *Politica*, III, 7.
2. Rosa Luxemburg, *Centralism și democrație*, 1904. Cit. în K.Papaioanou, *Marx et les Marxistes*, Flammarion, 1972, pp.270-271.
3. Troțki, *Sarcinile noastre politice*, 1904.
4. *A IV-a Internațională și U.R.S.S.-ul*, octombrie 1933.
5. Autorul acestui studiu este Merle Fainsod (1958). Trad.fr.: *Smolensk à l'heure de Staline*, Fayard, 1967.
6. Citat de către Soljenițin, în *Archipel du Goulag*, Seuil, vol. I, p.255.
7. Raymond Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, Gallimard, 1967.
8. Vezi reeditarea *Scrisorilor din Rusia* ale lui Custine, în colecția Folio.
9. *De l'esprit des Lois*, cartea a V-a, capitolul al XIII-lea.
10. Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, Gallimard, 1965, p.319.
11. *Ibid.*, pp.287-288.
12. *Ibid.*, p.291.
13. Kostas Papaioannou, *L'Idéologie froide*, J.-J. Pauvert, 1967, p.165.
14. *Op.cit.*, p.275. "Imaginația și forța interioară a scelerăților lui Shakespeare se oprea la cîteva duzini de cadavre. Asta pentru că ei nu aveau o ideologie. Ideologia - ea e cea care aduce justificarea căutată de scelerăți, încrîncenarea de lungă durată a unor asemenea personaje... Așa se face că Inchiziția s-a sprijinit pe creștinism, cuceritorii pe exaltarea patriei, colonizatorii pe civilizație, naziștii pe rasă, iacobinii (de ieri și de azi) pe egalitate, fraternitate și fericirea generațiilor viitoare. Ideologia e cea care a îngăduit secolului al XX-lea să experimenteze nebunia pe milioane de oameni", A.Soljenițin, *L'Archipel du Goulag*, vol. I, Seuil, pp.131-132.
15. *Ibid.*, p.302.
16. *Ibid.*, pp.301-302.
17. Cf. *L'Archipel du Goulag*, vol. I, p.51.
18. *Op.cit.*, pp.294-295.
19. Annie Kriegel a analizat aceste două noțiuni în "Notes sur l'idéologie dans le parti communiste français", în *Contrepoin*, no.3, pp.95-104.
20. *Op.cit.*, p.290.
21. *Ibid.*, pp.283-284.

François Furet

## *Pasiunea revoluționară \**

To understand the role and the power of radical ideological passions (like fascism and communism) is to explain why they have fascinated so many people, including intellectuals. Ideologies are systematic explanations of the world which attribute to human actions a providential character, excluding any kind of divinity. The psychological root of radicalism comes either from the right or from the left, was the hatred against bourgeoisie. But bourgeoisie stands for the novelty and the contradictions of modern society, which is liberal democracy. Even if they are interdependent and self-legitimizing as fighters against each other, Bolshevism and fascism had a common enemy: democracy. Inspiring anti-bourgeois and anti-democratic revolutions, with their antagonistic and complementary ideals (the universal and the national), communism and fascism forged the catastrophes of our century.

Pentru a înțelege forța mitologilor politice din secolul al XX-lea, este necesară o reîntoarcere la momentul nașterii, ori cel puțin al tinereții lor; aceasta este singura modalitate de care dispunem pentru a înțelege impactul pe care l-au avut. Înainte de a fi dezonorat de crimele sale, fascismul a reprezentat o speranță. El a sedus nu doar milioane de oameni, ci și mulți intelectuali. În ceea ce privește comunismul, el ne-a rămas destul de proaspăt în memorie, întrucât a supraviețuit mult timp crimelor și eșecurilor sale, ca mit politic și ca idee socială, îndeosebi în țările europene ce nu-i simțea în mod direct opresiunea: mort pentru popoarele Europei de Est începând de la mijlocul anilor cincizeci, el rămâne înfloritor douăzeci de ani mai târziu în

Italia sau în Franța, în viața politică și intelectuală. E vorba de o supraviețuire ce dă măsura înrădăcinării sale, a capacității de rezistență în fața experienței, și se constituie într-un ecou al anilor de glorie din epoca strălucirii sale cuceritoare.

Pentru a sesiza magia celor două mari ideologii, trebuie să acceptăm efortul de a ne situa înaintea catastrofelor cărora le-au dat naștere, și anume în momentul în care ele au reprezentat o speranță. Dificultatea unei asemenea priviri retrospective constă în juxtapunerea a două idei - ideea de speranță și cea de catastrofă: a devenit aproape imposibil, după 1945, să ne imaginăm național-socialismul anilor 1920 sau 1930 ca pe o speranță. Cazul comunismului este diferit, într-o anumită măsură, nu numai pentru că a durat mai

\* François Furet *Le passé d'une illusion*, cap. 1. *La passion révolutionnaire*, Robut Laffont, Paris, 1995, pp. 17-48. Text reproducă cu permisiunea autorului.

mult timp, grație victoriei din 1945, dar și deoarece credința lui are ca suport principal înlățuirea unor epoci istorice succesive, capitalismul trebuind să deschidă calea socialismului, apoi comunismului. Forța acestei reprezentări a fost astfel de mare încât ea ne permite să înțelegem, sau să retrăim, speranțele pe care le-au purtat cu ele ideile comunismului la începutul secolului, însă cu prețul subestimării, chiar al negării catastrofei finale. Din fascism nu ne rămîne decât sfîrșitul său, însă comunismul păstrează ceva din farmecul începuturilor sale: paradoxul se explică prin supraviețuirea acelui famos "sens" al istoriei, un alt nume al necesității, ce ține loc de religie celor ce n-au religie, și care este, de aceea, astfel de greu de abandonat. Însă pentru a înțelege secolul al XX-lea trebuie să facem acest efort.

Ideea de necesitate istorică a cunoscut, în acest secol, zilele ei de glorie, căci conflictul dintre fascism și comunism i-a oferit tumultul tragic, acordîndu-i un rol pe măsură: cel de-al doilea Război Mondial a figurat ca un arbitru între cele două forțe ce pretindeau a fi succesoarele democrației burgheze: forța reacțiunii și forța progresului, cea a trecutului și cea a viitorului. Însă această viziune s-a destrămat sub ochii noștri, odată cu sfîrșitul celui de-al doilea pretendent ce urma sfîrșitului celui dinții. Nici fascismul, nici comunismul nu au reprezentat simbolurile divergente ale unei evoluții providențiale a umanității. Au fost doar episoade scurte, încadrate de ceea ce au încercat să distrugă. Produse ale democrației, fascismul și comunismul au fost învinse de democrație. Nimic din ele nu a fost necesar, iar istoria secolului nostru, precum cea a celor dinainte, s-ar fi putut derula altfel: e suficient să ne imaginăm

Rusia anului 1917 fără Lenin, ori Republica de la Weimar fără Hitler. Înțelegerea epocii nu este posibilă decât dacă ne eliberăm de iluzia necesității: secolul n-ar putea fi explicat, în măsura în care poate fi explicat, decât dacă-i redăm caracterul imprevizibil, negat de primii responsabili ai acestor tragedii.

Ceea ce caut să înțeleg, în acest eseu, este în același timp limitat și central: e vorba despre rolul pe care l-au jucat pasiunile ideologice, în special pasiunea comunistă. Căci prin ele se distinge secolul al XX-lea de cele anterioare. Nu că secolele anterioare ar fi ignorat ideologiile: Revoluția franceză le-a dovedit forță de atracție asupra popoarelor, iar oamenii secolului al XIX-lea nu prididesc de a inventa și de a fi atrași de sisteme istorice în care și găsesc explicații globale ale lumii și destinului lor, sisteme pe care le substituie acțiunii divine. Și totuși, nu găsim, înainte de secolul al XX-lea, o guvernare sau un regim ideologic. Putem spune, poate, că Robespierre a schițat unul în primăvara anului 1794, prin sărbătoarea Fiișei supreme și marea Teroare. Dar acestea n-au durat decât cîteva săptămâni, iar referirea la Ființa supremă e de ordin religios, în timp ce ideologiile le-am definit ca sisteme de explicație a lumii prin prisma căror acțiunile politice ale oamenilor au un caracter providențial, excludînd aici orice tip de divinitate. În acest sens, Hitler, pe de o parte, și Lenin, pe de alta, au fondat regimuri necunoscute înainte de ei.

Ideologiile acestor regimuri au suscitat nu numai interesul, dar și entuziasmul unei părți a Europei ce ieșea din Primul Război Mondial; și nu doar în rîndul maselor populare, ci și în clasele cultivate, oricăr de rudimentare erau ideile și raționamentele. Sub acest raport, națio-

nal-socialismul e imbatabil ca amalgam cețos al unui autodidact, în timp ce leninismul are pretenția unei origini filosofice. Național-socialismul, ca să nu mai vorbim de fascismul mussolinian, numără printre intelectualii ce i-au legănat copilaria de monstru pe unii dintre cei mai importanți ai secolului - începând cu Heidegger. Ce să mai spunem despre marxism-leninism, care a beneficiat de o grijă aparte, fiind vegheat, de la naștere pînă la moarte, de atâtia filosofi, savanți și scriitori! Aceștia formează, e adevărat, un alai eterogen, în funcție de conjunctura internațională și interesele Cominternului. Dar dacă i-am aduna pe toți intelectualii europeni care, de-a lungul secolului al XX-lea au fost, într-un moment sau altul, comuniști sau procomuniști, fasciști sau profasciști, am obține un Gotha al gîndirii, științei și literaturii. Pentru a măsura influența fascismului și comunismului asupra intelectualilor, un francez n-are altceva de făcut decât să privească în propria-i țară, veche patrie a literaturii europene, unde *La Nouvelle Revue Française* a dat tonul în perioada interbelică: Drieu, Céline, Jouhandeu, pe de-o parte, Gide, Aragon, Malraux, de celalătă.

Ceea ce uimește nu e faptul că intelectualul împărtășește spiritul timpului, ci că-i devine pradă, fără a încerca să-i imprime vreo influență proprie. Majoritatea marilor scriitori francezi din secolul al XIX-lea, îndeosebi din generația romantică, au intrat în politică, deseori ca deputați ori miniștri; însă au fost autonomi și, de altfel, în general inclasabili tocmai din acest motiv. Cei din secolul al XX-lea se supun strategiilor partidelor, de preferință extremiste, ostile democrației. Ei nu mai dețin decât un rol accesoriu și provizoriu,

de figuranți, manipulați la fel ca și ceilalți și sacrificati, cînd este cazul, de către partid. Astfel încît nu putem lăsa în afara analizei caracterul general și misterios al acestei seducții ideologice. Este mai ușor de înțeles modul în care discursul lui Hitler e primit de un german ce a scăpat din bătălia de la Verdun, ori de un burghez anticomunist, decât rezonanța pe care a avut-o acest discurs la un Heidegger ori Céline. Același lucru și pentru comunism: sociologia electorală, cînd este posibilă, ne indică mediile receptive la ideea leninistă, însă nu ne spune nimic despre farmecul ei universal. Fascismul și comunismul datorează o mare parte a succesului lor hazardului, conjuncturii, deci șansei: nu e greu să ne imaginăm scenarii în care Lenin e reținut în Elveția în 1917, ori în care Hitler nu este chemat la Cancelarie în 1933. Însă strălucirea ideologiilor ar fi existat chiar și fără succesul pe care l-au avut, independent de circumstanțele particolare ce le-au adus la putere: și tocmai acest caracter inedit al politicii ideologice, înrădăcinarea ei în spirite, îi conferă misterul. În evoluția teologicopolitică a secolului, cel mai enigmatic fapt este acela că acest amalgam intelectual a dat naștere unor sentimente extrem de puternice și a hrănit fanatismele individuale nenumărate.

Cea mai bună metodă de a-l înțelege este nu astă inventarierea acestui amalgam de idei moarte, cînd încercarea de a pleca de la pasiunile ce i-au adus forță. Dintre acestea, fiice ale democrației moderne hotărîte să devasteze pămîntul ce le-a dat viață, cea mai constantă, cea mai puternică e ura împotriva burgheziei. Această ură parurge întreg secolul al XIX-lea înapoi de a-și atinge apogeul în epoca noastră, căci burghezia, sub diferitele sale nume, constituie pentru

Lenin și Hitler țapul ispășitor al tuturor retelelor acestei lumi. Burghezia încarnează capitalismul, care e pentru primul, originea imperialismului și a fascismului, iar pentru celălalt, a comunismului; pentru amândoi burghezia reprezintă deci originea a ceea ce ei detestă. În deajuns de abstractă pentru a acoperi simboluri multiple, în deajuns de concretă pentru a constitui un obiect al urii căt se poate de apropiat, burghezia oferă bolșevismului și fascismului polul lor negativ, și în același timp, un ansamblu de tradiții și de sentimente pe care ambele ideologii se sprijină. Căci avem de a face cu o veche poveste, la fel de veche ca și societatea modernă.

Burghezia este un alt nume al societății moderne. Ea desemnează acea clasă de oameni ce a distrus progresiv, prin activitatea sa liberă, vechea societate aristocratică fondată pe ierarhiile înăscute. Ea nu mai poate fi explicată în termeni politici, cum era cazul cetățeanului antic ori al seniorului feudal. Primul avea dreptul de a participa la dezbatările Cetății, al doilea avea quantumul dominării și subordonării pe care îl dădea locul deținut în ierarhia dependentelor reciproce. Or, burghezia nu mai are un loc precis în ordinea politicului, deci a comunității. Ea nu se raportează decât la sfera economicului, care prinde un contur clar numai odată cu apariția ei: prin schimbarea raportului cu natura, prin muncă, prin îmbogățire. Clasă lipsită de statut, de tradiție și de frontiere fixe, burghezia are un atu fragil: îmbogățirea. Fragil, căci aparține fiecăruia: cel care e astăzi bogat, ar fi putut să nu fie; iar cel ce nu este, ar fi putut să fie.

Într-adevăr, burghezia, categorie socială definită doar în raport cu economicul, se revendică a fi apărătoarea unor

valori universale. Munca nu-l mai caracterizează pe sclav, precum în Antichitate, ori pe nenobil, ca în societățile aristocratice, ci caracterizează umanitatea în întregul ei. Munca este un atribut al celui mai simplu om, al individului în nuditatea sa primară în fața naturii; ea reprezintă libertatea fundamentală a omului ca individ, egală pentru fiecare, de a-și construi o viață mai bună prin asumarea proprietății și creșterea bogăției. Astfel, burghezul se consideră eliberat de orice tradiție, religioasă ori politică, afirmându-se ca un om liber și egal în drepturi cu ceilalți oameni. Acțiunea sa e gîndită în raport cu viitorul, întrucât el trebuie să se inventeze pe sine însuși în același timp cu comunitatea din care face parte.

Or, existența socială a acestui personaj istoric inedit e problematică. Iată-l fluturînd pe cupola lumii steagul libertății, al egalității, al drepturilor omului, pe scurt al autonomiei individului, împotriva tuturor societăților bazate pe dependență care l-au precedat. Si ce tip nou de asociere propune el? E vorba de o societate în care nu se pune în comun decît minimul vital, din moment ce principala ei îndatorire este aceea de a garanta membrilor săi libera manifestare în activități private și posibilitatea de a se bucura nestingheriți de rezultatul muncii lor. Restul nu-i privește decât pe ei: cei ce se asociază în acest fel pot să-și aleagă religia în mod liber, pot avea ideile lor despre bine și rău, sănători și sănătoși, îndeplinească dorințele și să-și definească singuri scopul existenței lor, cu singura condiție de a respecta termenii contractului minimal care îi leagă de concordanțenii lor. Societatea burgheză este astfel separată prin definiție de ideea binelui comun. Burghezul este un individ separat de semenii săi, închis în interesele sale.

Separat, închis, el își accentuează condiția cu atât mai mult cu cît obsesia lui constantă este de a mări această distanță care-l îndepărtează de ceilalți oameni: ce înseamnă a deveni bogat, dacă nu a deveni mai bogat decât vecinul tău? Într-o lume în care locurile nu mai sănătă repartizate dinainte, nici obținute pentru totdeauna, grija privind viitorul agită toate spiritele, negăsind nicăieri o liniște mai îndelungată. Unica odihnă a spiritului constă în comparația cu celălalt, în evaluarea propriei persoane prin prisma admirării, invidiei ori geloziei celorlalți: Rousseau și Tocqueville sănătă analiștii cei mai profunzi ai acăstei pasiuni democratice ce formează marele subiect al literaturii moderne. Însă și această odihnă este precară, depinzând de situații provizorii și fiind constant amenințată, astfel încât trebuie să fie mereu urmată de căutarea altor bunuri și de goana după prestigiu.

În acest fel, societatea este animată de o agitație corpusculară ce o împinge mereu înainte. Însă această agitație accentuează contradicțiile înscrise în însăși existența ei. Nu-i deajuns ca ea să fie formată din asociații ce nu se interesă prea mult de interesul public. Mai trebuie ca ideea egalității, a universalității oamenilor, care-i reprezintă fundamentalul și care-i conferă nouitatea, să fie negată în mod constant de inegalitatea proprietăților și a bogățiilor, inegalitate determinată de competiția între membrii ei. Mișcarea care o caracterizează îi contrazice principiul, dinamismul, legitimitatea. Societatea produce din ce în ce mai multă inegalitate - din ce în ce mai multă inegalitate materială decât oricare alt tip de societate cunoscută - proclamînd, în același timp, egalitatea ca pe un drept imprescriptibil al omului. În societățile anterioare inegalitatea avea un statut

legitim, înscris în legile naturii, ale tradiției ori ale providenței. În societatea burgheză inegalitatea este o noțiune care circulă pe ascuns, contrazicînd ideile pe care indivizi și le-au făcut despre ei însăși; și totuși ea este prezentă pretutindeni, în viața pe care o trăiesc, în pasiunile cărora le dă naștere. Nu burghezia a inventat divizarea societății în clase. Însă ea face din această divizare o referință, înglobînd-o într-o ideologie ce o proclamă ilegitimă.

Din această contradicție înțelegem de ce o asemenea Cetate este atât de greu de construit, iar odată construită, ea rămîne fragilă și instabilă. Burghezul modern nu este, precum ceteleanul antic, un om legat pînă la moarte de mica sa patrie. El nu-i clădește un statut durabil, precum seniorul în aristocrație, la intersecția dintre social și politic. El este bogat, însă banii nu-i conferă un loc în comunitate; dar mai putem numi comunitate această denaturare a "ființării împreună" ce nu mai reprezintă decât un produs aleatoriu al mișcărilor din societate? Privată de un fundament exterior oamenilor, văduvită de dimensiunea ontologică, subordonată socialului și deci avînd atribuții limitate, Cetatea burghezului este o figură problematică. Întrucînt toți oamenii sănătă egali, de ce n-ar participa ei în mod egal la exercitarea suveranității asupra lor însăși? Dar cum ar putea fi organizată această suveranitate? Cum ar putea fi acceptați în sfera ei milioane de oameni, dacă nu prin reprezentare? Si de ce să-i acceptăm la acest nivel pe analfabeti și pe săraci, pe cei ce nu știu și pe cei ce nu pot să-și exprime liber voința? Cum ar putea ei "reprezenta societatea"? Ce puteri să acordăm acestor reprezentanți, în funcție de locul în care voința celorlalți membri i-a plasat? Lista între-

băilor și a paradoxelor legate de constituirea politică a societății burgheze este interminabilă, căci ar trebui să parcurgem întreaga istorie a Europei începînd cu secolul al XVIII-lea. Nu-mi propun decît să le indic originea, căci efectele le-am putut observa pe toată durata secolului al XX-lea.

Căci odată constituită, cu greu, ca voință politică, societatea burgheză nu și-a terminat odiscea. Privată de o clasă conducătoare legitimă, desemnată prin delegare și exercitînd puteri diverse centrate asupra anumitor interese, supusă pasiunilor violente, ea oferă toate condițiile pentru apariția unor conducători mediocri, a unor mize denagogice și a unei agitații sterile. Dinamica sa ține de contradicția dintre diviziunea muncii, care constituie secretul bogăției sale, și egalitatea oamenilor, înscrisă pe frontispiciile clădirilor sale publice. Împreună, ambele îi alcătuiesc esența, așa cum am văzut: raportarea la natură prin muncă este cea care definește universalitatea oamenilor. Însă munca, realitate istorică și socială, se întîmplă să fie blestemul proletariatului, exploatat de burghezia care se îmbogățește pe seama lui. Trebuie deci spart acest blestem, pentru a-i îndeplini promisiunea universalității. Astfel, ideea de egalitate devine orizontul imaginar al societății burgheze, prin definiție niciodată atinsă, însă constant invocat ca denunțare a acestei societăți; un orizont din ce în ce mai îndepărtat de altfel, pe măsură ce egalitatea devine din ce în ce mai concretă. Nefericirea burghezului nu constă numai în divizarea persoanei sale, ci în expunerea unei jumătăți a propriului eu la criticile celeilalte jumătăți.

Este oare cu adevărat burghezul, al cărui nume este atât de prețuit de cei

care-l detestă, omul unei clase conșiente de ea însăși, demiuag al societății moderne? Definit în raport cu economicul, dimensiunea să esențială, el nu este decît o picătură în valul care-l poartă, un val care-și alege eroii cam de peste tot, înlocuindu-i frecvent. Capitalismul a fost mai puțin creația unei clase, cît a unei societăți, în sensul cel mai global al termenului. Patria sa, Statele Unite, nu a avut o burghezie, ci un popor burghez, ceea ce este cu totul altceva. Ceea ce Franța modernă a avut drept conștiință burgheză se explică, dimpotrivă, mai degrabă prin reacții politice și culturale, nu numai prin morga ei aristocratică, prezentă la scară întregii națiuni. A mai fost nevoie apoi de Revoluția franceză, care a fost nu produsul, ci cea care a dat naștere burgheziei: de-a lungul secolului al XIX-lea cei avuți se vor teme de un alt 1793, spectru ce le alimentează spaima față de clasele populare și față de ideile republicane sau sociale. Această burghezie, care se distinge cu astă pasiune de vîrful și de baza societății - justificându-și celălalt nume, de "clăsă mijlocie" - nu se caracterizează totuși printr-un proiect economic distinct: ea detestă aristocrația, însă o imită; respinge populul, însă îi împărtășește prudența tărânească. Poporul american a fost posedat de spiritul capitalist fără să aibă o clasă burgheză. Societatea politică franceză a creat o burghezie care n-avea spirit capitalist.

Astfel, noțiunile de "burghez" și "burghezie" au nevoie, pentru a fi clare și utile, de specificații care le reduc sfera. Căci, dacă ele sunt destinate a semnifica tot ceea ce conferă noutatea și contradicțiile societății moderne, este mai bine ca lor să li se substitue termeni mai generali, care nu răspund dinainte întrebărilor

ce pot fi puse și constituie mai degrabă constatări decât explicații ale noii condiții sociale a omului în epoca modernă. Marile spirite ale Europei au început să fie conștiente de apariția unei perioade inedite a istoriei la sfîrșitul secolului al XVIII-lea și începutul celui de-al XIX-lea; numele ei a fost, în funcție de imaginea pe care și-o făcea fiecare, fie "societate comercială" la scoțieni, fie "sfîrșitul istoriei" la Hegel, fie "democrație" la Tocqueville. Dar dacă, punând burghezia în centrul definiției date modernității, Guizot i-a furnizat interpretarea cea mai răspîndită, aceasta nu se datorează faptului că el a fost urmat, în această privință, de Marx, ci faptului că el, ca și Marx, burghezul ca și "proletarul", au oferit generațiilor ce au urmat personajul negativ și cel pozitiv al piesei.

Într-adevăr, descrierea pe care i-au dat-o miracolului european, prin prisma rolului burgheziei, își are forța în aceea că istoria capătă nu numai un sens, ci și un actor. Actor pe care Guizot îl ridică în slăvi și pe care Marx îl critică, însă care, în ambele cazuri, ocupă scena printr-o prezență impresionantă: Guizot începește lupta dintre clase în numele burgheziei, în timp ce Marx o continuă în numele proletariatului; astfel, sînt personalizate condițiile și necesitatea acțiunii lor. Lupta de clasă acoperă un larg spațiu în care legile istoriei se încarnează providențial în voințe și în pasiuni. În acest fel, burghezul, *deus ex machina* al societății moderne, va încarna contradicția societății moderne. El oferă politicii ceea ce îi trebuie acesteia mai presus de orice: un responsabil, un țap îspășitor, devenind figura sa malefică. Guizot l-a slăvit în aceeași măsură în care Marx l-a incriminat. De altfel, oamenii secolului al XIX-lea nu l-au așteptat pe Marx pentru

a o face: ura față de burghezie a apărut odată cu apariția burghezului.

La începuturile ei, e adevărat, această ură față de burghez se alimentă din exterior, prin referire la vechea societate, prezentă încă pe alocuri. Ea venea fie de la partizanii a ceea ce revoluționari francezi au numit "Vechiul Regim", fie de la cei care recunosc ireversibilitatea istoriei, păstrînd însă o tandră amintire a universului pierdut al copilăriei lor. Bonald și Chateaubriand: unul îi detestă pe autorii distrugerilor revoluționare, celălalt, chiar dacă-i recunoaște învingători, îi consideră incapabili de a atinge vreodată adevărată grandoare, cea a epocii aristocratice. Însă ambii critică burghezia prin comparație cu vremurile ce i-au precedat, la fel, de altfel, ca atâtia scriitori români...

Revoluția franceză a revelat totuși forța unei critici și a unei pasiuni, în același timp comparabile și diferite, îndreptată împotriva aceluiași adversar, însă avînd o altă origine: denunțarea burghezului din interiorul lumii burgheze. Revoluționarii de la 1789 au prețuit și au proclamat egalitatea tuturor francezilor, dar i-au privat pe mulți dintre ei de dreptul de a vota, iar pe alții de dreptul de a fi aleși. Au prețuit și au proclamat libertatea, însă au menținut sclavia "în insule", în numele prosperității comerțului național. Cei care i-au urmat s-au folosit de timidițile și inconsecvențele lor pentru a împinge mai departe Revoluția, în numele adevăratei egalități, însă pentru a revela o exacerbată fără limite, pe care au asociat-o principiului democrației. Dacă oamenii trebuie să se considere egali, atunci ce va gîndi cel sărac despre cel bogat, muncitorul despre burghez, săracul despre cel și mai sărac? Iacobinii de la 1793 sănt burghezi, partizani ai libertății

de a produce, ai economiei de piață; de asemenea, ei sănătă revoluționari ce s-au ridicat împotriva inegalității bogăților determinată de funcționarea pieței. Ei atacă ceea ce numesc "aristocrația bogăților", utilizând vocabularul vechii lumi pentru a denunța pe cea nouă: dacă inegalitatea democratică dă naștere mereu la o inegalitate aristocratică, la ce mai e bună lupta împotriva Vechiului Regim?

Această îndoială conferă Revoluției franceze acel caracter incontrolabil și interminabil, care o deosebește într-atât de Revoluția americană, încât putem chiar ezita înainte de a folosi același termen pentru a desemna cele două evenimente. Și totuși, ambele sănătă animăte de aceeași idei și de pasiuni comparabile; ele constituie împreună fundamentele civilizației democratice moderne. Însă unul se va încheia prin elaborarea și adoptarea unei Constituții care mai există încă, devenind piatra de răscruce a națiunii americane. Celălalt, în schimb, va da naștere unei multitudini de constituții și de regimuri, oferind lumii primul spectacol al unui despotism egalitar. În acest fel, Franța va garanta o lungă existență ideii de revoluție, concepută nu ca o trecere de la un regim la altul, ca o paranteză între două lumi, ci ca o cultură politică corespunzînd democratiei, la fel de inepuizabilă și de nesfîrșită.

Tocqueville a crezut că violența acestei pasiuni în timpul Revoluției franceze depindea de ceea ce ea încerca să distrugă; și că burghezul nu era obiectul acelei ură decât în măsura în care el era perceput ca moștenitor involuntar al aranției nobiliare. În lipsa unui Vechi Regim pe care să-l distrugă, americanii au iubit egalitatea ca pe un bun de care s-au bucurat întotdeauna. Francezii, atunci când o cucresc, se tem să nu o

piardă, căci spectrul aristocrației se profilează mereu în spatele spectacolului bogăției. Această analiză se potrivește celor două popoare și Revoluțiilor lor, la sfîrșitul secolului al XVIII-lea, însă ea nu trebuie să ne facă să negăm asemănarea profundă a pasiunii pentru egalitate în cele două țări: căci, în acest sfîrșit de secol al XX-lea, critica democrației în numele democrației nu este mai puțin obsesivă în America decât în Franță, ori în restul Europei. Nu egalitatea consensuală a americanilor a făcut școală în țările europene, ci mai degrabă egalitatea obsesivă a revoluționarilor francezi este cea care a pătruns în societatea americană.

Însă acestei pasiuni ce a dat naștere democrației moderne, americanii nu i-au adăugat niciodată ura față de burghez: această figură nu există aproape deloc în confruntările lor politice, care folosesc alte mijloace și însuflarește alte simboluri. Omniprezentă, în schimb, în politica europeană, ea este cea care furnizează un țap îspășitor modernității: atât celor care incriminează mediocritatea lumii burgheze, cât și celor care îi reproșează contradicțiile. Literatura franceză, îndeosebi în jumătatea de secol ce a urmat Revoluției, este caracterizată de această ură față de burghez, comună dreptei și stîngii, conservatorului și democrat-socialistului, clericului și filosofului istoriei. În ochii primului, burghezul este acel om fals ce se pretinde eliberat față de Dumnezeu și față de tradiție, emancipat, însă sclav al intereselor sale; cetățean al lumii, însă egoist feroce în propria patrie; întors spre viitorul umanității, însă obsedat de bucuriile prezentului; afișând sinceritatea, însă disimulând, în fundul sufletului, minciuna. Socialistul subscrive, la rîndul său, acestei judecăți. Însă el adaugă

acestor motive, deoarece crede în adevărul universalism, eliberat de interesele de clasă, un considerent suplimentar: burghezul este infidel propriilor principii căci, refuzând sufragiul universal, el trădează Declarația Drepturilor Omului.

Să nu tragem de aici concluzia că socialistul este mai democrat decât liberalul. Acest tip de argument, deseori folosit azi pentru a astupa găurile bărcii socialiste ce a început să ia apă, se bazează pe o confuzie: căci lumea liberalului are aceeași filosofie cu cea a democratului; critica socialistă este conștientă și le vizează pe amândouă. Burghezul secolului al XIX-lea refuză într-adevăr sufragiul universal, contrazicîndu-și principiile cărora va trebui să li se supună mai tîrziu. Dimpotrivă, ceea ce socialistul critică, de la Buchez la tînărul Marx, în lumea burgheză este ideea însăși de drepturi ale omului ca fundament subiectiv al societății, pe care o consideră simplă acoperire a individualismului ce comandă în economia capitalistă. Drama este că același principiu guvernează în același timp capitalismul și libertatea modernă: principiul libertății, deci al pluralității ideilor, opiniilor, dorințelor, intereselor. Liberalii și democrații îl împărtășesc, căci acest principiu se află la baza concepțiilor lor. Reacționarii și socialistii îl recuză, în numele unității pierdute a omului și umanității. De altfel nu rareori vedem în această epocă scriitori ce au început în extrema dreaptă, precum La Mennais, pentru a sfîrși la extrema stîngă; ori filosofi socialisti, precum Buchez, amestecînd catolicismul cu o filosofie mesianică a istoriei. Orice mijloc poate fi utilizat de cei ce încearcă să combată blestemul contradicțiilor burgheze. Întrebarea lui Rousseau, reactualizată de experiența revoluționară astăzi de apropiată,

este prezentă în spiritul filosofilor de dreapta ca și în al celor de stînga, și o găsim omniprezentă atât la Bonald cît și la Louis Blanc: dacă noi nu suntem decât indivizi, atunci ce fel de societate formăm?

Am încercat nu astăzi să analizez anumite concepte, cît mai degrabă să readuc la viață o sensibilitate și anumite opinii: Oamenii secolului al XIX-lea au crescut cu adevărul că democrația liberală modernă punea societatea într-un pericol permanent de a se dizolva, ca urmare a atomizării indivizilor, a indiferenței față de interesul public, a slăbirii autorității și a luptei dintre clase. Fii ai individualismului absolut instaurat în 4 august 1789, și supraviețuitori ai unei revoluții populare căreia nu reușiseră să-i pună capăt, francezii au crescut aceasta mai mult decât englezii, spre exemplu. Ei n-au slăvit niciodată utilitarismul ca pe o garanție filosofică a existenței societății. De aceea, în Franță și în Europa burghezul trăiește cu spaimă revoluției. El împărtășește spaimele și obsesiile dușmanilor săi. Se teme de spectrul dezordinii sociale, cu atât mai mult cu cît Europa acelei epoci este mai degrabă fascinată de experiența politică franceză decât de excepția constituțională engleză, aşa cum o dovedesc răspîndirea ideii revoluționare și răbufnirile din 1830 și 1848. Astfel, burghezul tinde a concentra asupra lui disprețul unei întregi epoci; el este parvenitul lui Balzac, "canalia" lui Stendhal, "filistinul" lui Marx: fiu al unor evenimente impresionante, care îi intimidează încă pe cei care le-au fost victime și îi fascinează pe cei ce pretind a fi continuatorii săi, însă se tem să asume întreaga moștenire a acestora. Cu cît trecutul i-a fost mai grandios, cu atât mai vizibile îi sunt defectele prezentalui.

Iată-l deci pe burghez devenit traditionalist din teamă, printr-o negare a lui însuși, care nu-i conferă totuși altă tradiție. El urăște revoluția, însă e obligat să se sprijine pe ea. În lipsa ei, nu-i mai rămâne decât tradiția celorlalți, a aristocrației ori a burgheziei, ce-i sunt haine de împrumut. Abandonând titlurile istorice, nu-i mai rămân altele. Încefînd să mai încarneze libertatea, el devine tatăl de familie autoritar și tiranic, obsedat de confortul și proprietățile sale: un Cherubin Beyle al lui Henry Brulard, căruia fiul său îi opune imaginea unui ego aristocratic asociată cu cea a unei fraternități iacobine. Pe scurt, tot ceea ce burghezul a creat se întoarce împotriva lui. El s-a ridicat cu ajutorul banilor, ce i-au permis să distrugă din interior ordinea aristocratică; însă acest instrument al egalității l-a transformat într-un alt tip de aristocrat, încă mai dependent de bogăție decât nobilul. El a fluturat standardul drepturilor omului, însă libertatea îl sperie, iar egalitatea încă și mai mult. A fost părintele democrației, în care omul este egal cu semenii săi, asociat acestora în constituirea socialului, și în care, supunîndu-se legii, fiecare nu se supune decât sie însuși. Însă democrația a dezvăluit fragilitatea guvernărilor și importanța celor mulți, deci a celor săraci: iată-l mai reticent decât oricind față de principiile de la 1789, datorită cărora el și-a făcut, totuși, impresionanta intrare în istorie.

Dacă burghezul este omul renegării, asta se întîmplă pentru că el era omul unei contradicții. Departe de a încarna universalul, el e condus de o unică obsesie, cea a propriului interes, și de un unic simbol, banul.

Burghezul este urât în primul rînd datorită banului; banul este cel ce strîngе

împotriva lui prejudecățile aristocraților, gelozia săracilor și disprețul intelectualilor: trecutul și prezentul; și tot banul este ceea ce-l expulzează din viitor. Ceea ce îi dă puterea în societate explică, în același timp, slăbiciunile care-l însotesc în imaginația oamenilor. Un rege este infinit mai maiestuos decât persoana sa, un aristocrat își trage prestigiul dintr-un trecut mai vechi ca al lui, un socialist predică lupta pentru o lume în care el nu își va găsi locul. Omul bogat, însă, nu e decât ceea ce e: bogat, atât și nimic mai mult. Banul nu este o exprimare a virtuților sale și nici măcar a muncii sale, precum în versiunea puritană; în cel mai bun caz, burghezul se află în posesia lui prin șansă, în consecință el îl poate pierde măne prin neșanșă; sau, mai rău, el a fost agonisit din munca altora, din avariție sau cupiditate, sau din amîndouă. Banul îl îndepărtează pe burghez de semenii săi, fără a-i aduce în schimb minimul de considerație care-i-ar permite să-i guverneze liniștit. Tocmai atunci cînd consumătămintul celor guvernați a devenit în mod explicit necesar guvernării, a-l reuni devine lucrul cel mai dificil.

Nu există o mai bună ilustrare a deficitului politic și moral de care suferă burghezul decât decăderea sa estetică: burghezul începe în secolul al XIX-lea marea sa carieră simbolică în postura de antiteză a artistului. Meschin, dezagreabil, avar, limiat, materialist, în timp ce artistul este mare, frumos, generos, genial, boem. Banul înprietenește sufletul și îl trage în jos, în timp ce disprețul banului îl ridică la elementele elevate ale vieții: convingere pe care n-o împărtășește numai scriitorul sau artistul "revoluționar", ci și conservatorul sau reaționarul; nu numai Stendhal, ci și Flaubert. Nu doar Heine, ci și Hölderlin. Lamartine a trăit cu această

convingere și în perioada în care era legitimist, și atunci cînd a devenit republican. Aproape din toate părțile culturii europene, burghezul primește un dispreț amestecat cu ură: un preț plătit chiar naturii ființei sale și modului în care el și-a făcut intrarea pe scena politică. Pe de-o parte, el este acest om gol în fața naturii, fără nimic altceva decât munca sa productivă care îi ține loc de artă, om care pune tot spiritul său în slujba proiectului său utilitar, fără să ia seama la frumusețea a ceea ce distrugă sau a ceea ce construiește. Pe de altă parte, el a răsturnat aristocrația prin revoluție, anunțind cu tam-tam sfîrșitul supremătiei sale, ceea ce ar fi putut să constituie o circumstanță de răscumpărare. Dar el s-a dovedit atât de repede incapabil de să asume vestirea democratică din 1789, încât chiar ideea revoluționară a trecut la adversarii săi. El și-a dezvăluit adevarata sa ambīție: să instituie o piață, nu un spațiu civic. De aici provine faptul că din modernitate el nu încarnează decât partea rea: el e simbolul capitalismului, nu al democrației.

Această disociere nu este totuși inevitabilă, și nu este nici evidentă. Libertatea de a produce, de a cumpăra și a vinde este pur și simplu o libertate; ea s-a afirmat astfel contra piedicilor și privilegiilor epocii feudale. Egalitatea contractuală a indivizilor nu este mai puțin indispensabilă existenței unei piețe decât autonomiei fizice și morale a persoanelor. De altfel, aceste două fațete ale societății moderne nu sunt disociate în cultura cea mai democratică pe care a produs-o Europa, cea a ramurii sale americane: libera inițiativă, libertatea și egalitatea oamenilor sunt aici inseparabile și complementare. În fine, această disociere nu are nici o legătură cu progresele sau defectele obiective ale economiei

capitaliste: ea își primește forma sa clasică, și extremă, foarte devreme în secolul al XIX-lea, în două țări în care producția de bunuri a rămas tradițională, dacă o comparăm cu dezvoltarea capitalismului industrial englez din aceeași perioadă: în Franța și în Germania. Două țări în care viața intelectuală este mai efervescentă decât economia, și în care Revoluția din 1789 a lăsat urme de neșters, care în Anglia nu au o asemenea profunzime. Critica radicală a burghezului se modelează în promovarea franceză a ideii sociale și în hegelianismul de stînga din care va ieși Marx; aici se dezvăluie esența sa nefastă, care va fi întâia oprobriului celor două secole care urmează.

În istoria Europei, circumstanțele au făcut (și în această formulă anodină zace principalul mister al Revoluției franceze) ca prăbușirea bruscă a celei mai mari monarhii, și apariția extraordinară a unui regim nou, să fie posterioară emergenței lente a unei clase mijlocii, situate undeva între nobilime și popor. *Post hoc, propter hoc*: creditat cu acest activ aproape divin de către o epocă ce are nevoie de acum să explice orice eveniment printr-o voință, burghezul nu înțează să decepționeze promisiunile legate inseparabil de presupusa lui venire la putere. Deja cursul Revoluției l-a obligat să-i întindă mâna, mai întîi lui Robespierre, apoi lui Bonaparte. Secolul al XIX-lea îl reduce la activitățile sale de furnică, în mijlocul unor amintiri prea mari pentru el. Epoca i-a oferit rolul de care era cel mai puțin capabil: acela al unei clase politice.

Născută în democrație, prosperând în sinul ei, ura burghezului nu este decât în aparență o ură față de celălalt. În centrul său, ea este ură față de sine.

Aparță, în fapt, este că această

societate de indivizi dedați la urmărirea intereselor și a plăcerilor lor își primește ordinea politică din exterior, ca o consecință fatală a inegalităților de bogăție apărute în mijlocul ei. Lupta de clasă îi așează față în față pe bogați și pe săraci, pe proprietari și pe nonproprietari, pe cei care profită de societatea burgheză și pe cei care campează pe marginile ei, pe burghezi și pe proletari. Și unii și alții au o conștiință variabilă a antagonismului lor, destul de puternică totuși pentru a structura toată viața politică a societății. Prin sărăcia și nemulțumirile muncitorilor, ura burgheziei primește din exterior fundamentul său rațional, tot așa cum mai înainte ea îl căpăta de la repulsia nobilimii.

Cu toate acestea, sentimentul se alimentează, mai ales în manifestările sale cele mai violente, și de la surse interne. Îl găsim cam peste tot, am observat deja, la scriitori și la artiști, chiar la cei care, precum Stendhal, nu sunt nici aristocrați, nici socialisti. El hrănește adesea conflictele din interiorul familiilor, revolta fiului contra tatălui în numele libertății contra naturii. Principalul său resort se află în interiorul universului burghez, în ceea ce are acest univers mai contradictoriu. În inima pasiunii antiburgheze se găsește, de asemenea, și remușcarea constantă a burghezului sau conștiința sa încărcată.

Dar cum ar putea el să trăiască cu inima împăcată? Burghezul nu l-a învins pe aristocrat doar prin bogăția sa, ci și prin imensa scuturare de conștiințe pe care el s-a bazat. Dacă atitudinea tineri nobili, de altfel, i s-au alăturat în secolul precedent pentru a pune capăt Vechiului Regim, motivul este că ideea de om universal, emancipat de predestinările seculare li se părea mai bună, în sens

intellectual și moral, decât fidelitatea la tradiție. Dar iată-l acum pe el, aşa-zisul învingător al istoriei, în dificultate în fața efectelor credinței în universalitatea oamenilor. Libertate, egalitate: promisiuni nelimitate cărora Revoluția le-a arătat caracterul problematic, de îndată ce vrem să le materializăm în Statul social fără a le diminua strălucirea în spiritele oamenilor. Căci aceste promisiuni abstrakte creează un spațiu de netrecut între așteptările popoarelor și ceea ce societatea le poate oferi. Ele dău *ipso facto* un caracter de caducitate oricărei dezbarări sau oricărui acord asupra limitelor democrației. Ele îi infirmă chiar conceptul care ar implica un viitor închis și niște asociații satisfăcuți.

Burghezul este condamnat să trăiască în acest sistem deschis, care pune în mișcare pasiuni puternice și contradictorii. El este prins între egoismul calculator care îl ajută să se îmbogățească și compasiunea care îl identifică cu specia umană sau, cel puțin, cu concetenții săi, între dorința de a fi egal, deci asemenei tuturor, și obsesia diferenței care îl împinge să caute distincția cea mai mărunță, între fraternitate, orizont al unei istorii a umanității, și invidia care formează resortul său psihologic vital. Rousseau explorase cele două extremități ale acestei condiții: solitudinea din *Les rêveries d'un promeneur solitaire* și logica democratică din *Le contrat social*. Doar că el, burghezul, trebuie să se mulțumească să existe între cele două, într-un spațiu în care jumătate din el detestă cealaltă jumătate și în care, pentru a fi un bun cetățean, trebuie să se dovedească un burghez imperfect (sau în care el trebuie să fie un cetățean incomplet, dacă vrea să rămînă un adevărat burghez).

Cel mai rău e că el își cunoaște

situată nefericită și, în consecință, o examinează, o expune, în căutare febrilă a "eului" său, centru al universului, dar și centrul nesigur al locului său în lume și al raportului său cu monadele care îl înconjoară. Autonom, acest eu trebuie să se facă el însuși, dar pentru a deveni ce? El nu își cunoaște decât duplicitatea fără sfîrșit care oferă surse de inspirație unei mari literaturi, dar care nu îi deschide nici secretul unei bune guvernări, nici calea unei reconciliieri cu sine. Burghezul nu știe nici să-și organizeze viața sa publică, nici să-și găsească pacea interioară: iar lupta de clasă și nemulțumirea de sine sunt înscrise în destinul său. Afișând universal pe drapelul său, el este de asemenea purtătorul unei îndoilei asupra adevărului a ceea ce el proclamă: o parte din el dă dreptate adversarilor săi, căci aceștia vorbesc în numele proprietăților sale principii.

De aici provine această trăsătură a democrației moderne, fără îndoială unică, în istoria universală: această capacitate infinită de a produce copii și oameni care detestă regimul social și politic în care s-au născut, și care urăsc aerul pe care îl respiră, deși trăiesc din el și nici nu au cunoscut un altul. Nu mai vorbesc aici de aceia care, în urma unei revoluții democratice, regretă lumea veche în care au crescut și din care își trag amintirile și obiceiurile. Mă refer, dimpotrivă, la această pasiune politică, element constitutiv al democrației însăși, la această supralicitare morală de fidilitate față de principii care, în societatea modernă, face aproape din toată lumea, inclusiv din burghez, inamicul burghezului. Scena fundamentală a acestei societăți nu este, aşa cum a crezut Marx, lupta muncitorului împotriva burghezului: de fapt, dacă muncitorul nu visează decât să devină burghez, această luptă nu

este decât o parte din mișcarea generală a democrației. Mult mai esențială este ura burghezului față de sine și această sfâșiere interioară care îl întoarce împotriva a ceea ce este: atotputernic pe plan economic, stăpân al lucrurilor, dar fără nici o putere legitimă asupra oamenilor și privat de unitate morală în forul său interior. Creator al unei bogății inedite, dar tapispășitor al politicii democratice. Multiplicând peste tot momentele geniu lui său tehnic și semnele infirmității sale politice. Secolul al XX-lea o va arăta din plin.

În ceea ce privește ura față de burghez, secolele al XIX-lea și al XX-lea relevă același contrast pe care l-am remarcat deja, referitor la alte sentimente sau reprezentări democratice. Într-un anume sens, totul este spus foarte devreme. și cu toate acestea, dacă în secolul al XIX-lea totul rămâne încă guvernabil, nimic nu mai este astfel în secolul douăzeci. De fapt, elementele și ingredientele pasiunii antiburgheze sunt vizibile în cultura și politica europeană încă de la începutul secolului al XIX-lea, și poate chiar mai dinainte dacă ne gîndim la geniul atât de premonitoriu al lui Rousseau. Iacobini francezi din 1793, considerați a deschide calea burgheziei la guvernare, oferă primul exemplu major de burghezi care îi detestă pe burghezi în numele unor principii burgheze. Dacă sunt atât de admirăți, atât de imitați de stînga europeană a secolului care urmează, e tocmai pentru că ei au dat foarte devreme o formă memorabilă sfîșierilor spiritului burghez.

Cu toate acestea, adversarul de ieri, aristocratul, scoate încă la iveală, de-a lungul întregului secol al XIX-lea, frumoase rămășițe: Bismarck realizează unitatea germană, iar Cavour pe cea

italiană. Regii și nobilii Europei conservă, în mare măsură, controlul asupra unei evoluții al cărei sens îi însăși înspăimântă. În Franță, unde vechea societate a fost, din punct de vedere juridic, distrusă din temelii, iar egalitatea civilă instaurată ireversibil încă din 4 august 1789, nobiliimea trăiește încă multe zile frumoase după căderea lui Napoleon. Ea domină înalta societate și participă într-o măsură importantă la guvernarea țării chiar și după 1830. Astfel s-a înrădăcinat în Europa secolului al XIX-lea, mai mult sau mai puțin *de facto*, o versiune degradată a ceea ce gîndirea politică clasică numise "guvernarea mixtă", în care și monarhia și aristocrația și democrația își găsesc locul. În acest amalgam politic, pasiunea antiburgheză și-a găsit limitele.

De fapt, aristocratului nu-i place burghezul, vestitor al lumii banului și al confuziei rangurilor. Numai că el a asistat la prăbușirea unei lumi, iar acum se știe cufundat ireversibil în lumea burgheză: ideea contrarevoluționară oferă un azil amintirilor sale și o literatură nostalgiilor sale, dar aristocratul se ferește să facă din ea un program pentru modul său de a acționa. O excesivă ură față de burghez îl limitează în influența în afacerile publice; sau, mai rău, îl-ar împinge către sentimente jacobine, făcînd astfel jocul republicanilor, aşa cum s-a întîmplat cu Chateaubriand după 1830.

Iată de ce supraviețuitorii vechii lumi în cea nouă au tot interesul să-și limiteze, în viața socială, disprețul lor pentru burghez. Consecvență în moravuri, ei continuă să dețină fără probleme această autoritate în manierele care-l obligă pe burghez să se incline în fața trecutului lor. Supuși însă, asemenei contemporanilor lor, noului Dumnezeu al necesității istorice, ei își ajustează

acțiunea politică la Spiritul timpului. În cele din urmă, aristocratul secolului al XIX-lea nu este contrarevoluționar tocmai pentru că îi e teamă de revoluție.

Or, același motiv îl conduce pe burghez la moderație în politică. Experiența lui 1789 l-a ajutat să măsoare dificultățile guvernării sale. El cunoaște primejdiiile situației sale istorice, primejdii înscrise, pe de-o parte, în caracterul problematic al preponderenței sale, iar pe de alta în promisiunile egalității democratice. El este "termenul mediu", resemnat să suporte înălțimile nobilimii și imprevizibile regalității pentru a guverna poporul sub aripa lor. Lipsa sa de curaj politic, care l-a indignat așa de mult pe Marx, vine din conștiința incapacității sale de a stăpîni forțele pe care le-a dezluatuit. Pe de-o parte, ea hrănește din plin pasiunea antiburgheză prin modul în care se dezice de tradiția revoluționară: refugiat într-o înțelepciune mediocră și în niște sentimente minore, burghezul francez, de exemplu, merită cu atât mai mult să fie urât cu cît părinții săi au făcut 1789 sau 1793. Pe de altă parte însă, această teamă îl menține în permanență conștiintă de riscurile tradiției revoluționare. Ea nu încetează să-l alerteze în legătură cu "guvernabilitatea" nesigură a societăților democratice. Ea îl împinge să guverneze prin procură pentru a evita neprevăzutul inseparabil de politica democratică.

Politica secolului al XIX-lea a fost astfel dominată de un fel de compromis constant între două lumi, compromis menit să țină la distanță efectele tunetului care a însoțit căderea vechiului Regim francez. Burghezul e nevoit să accepte repulsia aristocratului, dar el guvernează cu sau prin el. Consimte să devină ținta atacurilor literaturii sau artei, dar el nu are

încă de suportat decât agresivitatea fiilor săi. Burghezul trăiește în teama de mulțime, dar ai săi îl însășimântă mai mult decât poporul. Deși ideile democratice traversează secolul în lung și în lat, deși lasă în el urme din ce în ce mai profunde. Secolul al XIX-lea nu este încă democratic: masele populare nu joacă acum decât un rol minor, restrâns la repertoriul stabilit de elite. Partitura antiburgheză, atunci când este aristocratică, aparține mai mult literaturii decât politicii; când ea este socialistă, aparține mai mult istoriei decât subversiunii sociale. Eșecul revoluțiilor europene din 1848 ilustrează bine acest teatru de epocă.

Indubabil, situația se modifică rapid la sfîrșitul secolului. Nici dezvoltarea naționalismului, nici explozia unui antisemitism "democratic", nici importanța crescîndă a partidelor de masă precum social - democrația germană nu sînt intelibile dacă nu vedem în ele semnele unei integrări inedite a maselor populare în politica statelor moderne. Însă doar odată cu sfîrșitul primului război mondial fenomenul devine mai bine perceptibil.

Timpul a redus puțin cîte puțin distanța care îl separă pe burghez de aristocrat. El le-a apropiat ideile și gusturile, chiar modurile de viață. Cultul națunii - căruia războiul îi relevă forță incredibilă - i-a sudat într-o voință politică comună. Or, chiar în același moment, prin evoluția și deznodămîntul său, acest război oferă și o revigorare formidabilă a ideii revoluționare. Căci ea dă în Rusia puterea bolșevicilor care au, în sfîrșit, ocazia să succeadea iacobinilor și Comunei. Dar nu numai atât, ea oferă și la dreapta un cîmp nou și vast pasiunii antiburgheze, emancipînd-o de tutela aristocratică. În Italia frustrată și în Germania învinsă, această pasiune nu mai este

monopolul claselor nostalgice sau reziduale. Înfășurată în drapelul națiunii nefericite, ea a trecut la popor, întoarsă împotriva democrației devenită democratică, interpretată de actori ne mai întîlniți pînă acum pe scena publică, precum Mussolini sau Hitler.

Aici rezidă noutatea situației politice europene create de război: în această bruscă înțețire a focului revoluționar pe care oamenii secolului al XIX-lea au crezut că-l stăpînesc. Chiar la stînga, chiar printre partizanii socialismului, chiar la marxiști, ideea de revoluție sfîrșise prin a căpătă, înaintea primului război mondial, un fel de aer de înțelepciune. Blanquismul era aproape mort în Franța, iar social - democrația germană, far al mișcării muncitorești, bastion al marxismului, nu acționa decât pentru a grăbi motivația condițiilor de răsturnare a economiei capitaliste. Nici Jaurès, nici Kautsky nu mai așteptau "la grande soirée". Totuși, tocmai această idee de revoluție e revigorată de bolșevici prin venirea lor la putere în Rusia. Improbabil, succesul lor evidențiază cu atît mai mult îndrăzneala și voința lor. Ceea ce e extraordinar în el subliniază ceea ce, în plan universal, e posibil.

Cel mai surprinzător însă, în situația creată de război, este revirimentul ideii de revoluție la dreapta. Căci, *a priori*, această idee nu are, în această parte a spectrului politic, decât adversari. Dreapta europeană a secolului al XIX-lea detestă revoluția, mai întîi ca o mașinajune, apoi ca o fatalitate, în fine ca o amenințare. Ea nu-i apreciază nici pe oamenii care au vrut-o, nici aerul de necesitate pe care ea l-a luat, nici fragilitatea cu care ea afectează ordinea socială regăsită. Iată de ce, aşa cum am văzut, dacă ea este cu totul antirevoluționară în spirit, ea nu este, în

general, contrarevolutionară în politică: căci o contrarevoluție n-ar fi altceva decât tot o revoluție. Această dublă dispoziție morală permite reprezentanților vechii nobiliimi să se alăture partidelor conservatoare, chiar liberale, în timp ce la dreapta se reduce dimensiunea ostilității față de burghezie.

Remarcăm, în schimb, chiar la sfîrșitul războiului, extinderea la dreapta a acestui sentiment, devenit cu atât mai violent cu cât el nu mai e manipulat cu prudența aristocratică a secolului precedent, ci în numele egalității și al națiunii și de către oameni fără rang. Precum pasiunea antiburgheză de stînga, pasiunea antiburgheză de dreapta s-a democratizat. Ea a trecut la popor. Ea se alimentează din prima, își se opune, supralicitează, inseparabilă de ea. Ideea contrarevolutionară s-a eliberat din mariajul său cu aristocrația și cu doamnele frumoase. Ea își mărturisește consecințele. Ea poartă, de asemenea, în ea o revoluție.

Cronologia furnizează un bun punct de plecare analizei: bolșevismul și fascismul sunt copiii primului război mondial. Este adevărat că Lenin și-a șlefuit concepțiile sale politice chiar de la începutul secolului, și că multe din elementele care vor forma, odată asamblate, ideologia fascistă, existau dinainte de război. Cu toate acestea, partidul bolșevic ia puterea în 1917, datorită războiului, iar Mussolini și Hitler și-au constituit partidele în anii imediat următori lui 1918, ca răspunsuri la criza națională produsă de deznodămîntul conflictului. Războiul din 1914 a modificat radical viața Europei, frontierele, regimurile, dispozițiile de spirit, și chiar moravurile. El a pătruns astăzi de adînc în cea mai strălucitoare civilizație modernă încât nici un element n-a scăpat transformărilor. Războiul

marchează începutul declinului acestei civilizații considerate centrul de putere al lumii, inaugurând în același timp acest secol feroce din care ieșim, secol plin de violență suicidară a națiunilor și a regimurilor saie.

Ca toate mariile evenimente, el revelă ceea ce s-a petrecut înainte în aceeași măsură în care inventează figurile - în spătă, morării - viitorului. A devenit pentru noi foarte dificil să ne imaginăm ceea ce acest război a scos, în epocă, la iveală: un adolescent din Occidentul de azi nu mai poate nici măcar concepe pasiunile naționale care au condus popoarele europene să se omoare reciproc timp de patru ani. El mai poate afla ceva prin intermediul bunicilor săi; cu toate acestea, el nu mai are acces la secretele lor; nici suferințele îndurate de ei, nici sentimentele cu care au putut să le înfrunte nu îi mai sunt cōmprensibile: nimic din ceea ce ele aveau nobil, nimic din ceea ce reprezenta dimensiunea lor pasivă nu mai vorbește inimii sau spiritului său ca o amintire, nici măcar ca una transmisă. Or, atunci cînd istoricul caută să reconstituie această lume dispărută, el nu e deloc într-o postură mai favorabilă. Este Europa de dinainte de 1914 cu adevărat Europa din care s-a născut războiul? Ea apare ca o lume astăzi de civilizată și de omogenă, comparată cu restul universului, încît conflictul declanșat de asasinul din Sarajevo capătă un aer absurd: un război civil purtat totuși între state suverane în numele pasiunilor naționale. Așa încât, primul război al secolului al XX-lea, în măsura în care operează o ruptură formidabilă cu ceea ce îl precede, rămîne unul din evenimentele cele mai enigmatische ale istoriei moderne. Caracterul său nu poate fi citit în epoca în care el intervine, iar urmările sale și mai puțin.

Asta îl deosebește de al doilea război, aproape înscris dinainte în circumstanțele și în regimurile Europei anilor treizeci și plin, din nefericire, de acest ecou atât de durabil care îl prelungeste pînă la căderea zidului Berlinului, adică pînă la noi. Avem aici tabloul complet al cauzelor și al consecințelor acestui al doilea război mondial, care a constituit țesătura existențelor noastre. Însă primul nu există pentru noi decît prin consecințele sale. Declanșat de un accident, într-o lume de sentimente și de idei dispărută pentru totdeauna din memoriile noastre, el posedă această trăsătură excepțională, caracteristică anumitor evenimente, de a nu fi decît o origine, un început. Acela al lumii pe care încă o mai simțim, căci tocmai se stinge sub ochii noștri.

Din cele două mari mișcări care "ies" din războiul din 1914-1918, prima este cea a revoluției proletare. Ea apare, în acel moment, precum un torrent acoperit în 1914, dar umflat patru ani mai tîrziu de suferințele și deziluziile, individuale și colective, cu care războiul a fost incredibil de generos. Suferințe șideziluzii vizibile chiar la popoarele învingătoare, precum cel francez. Ce să mai spunem atunci de învinși! Or bolșevismul, stăpân accidental și fragil al imperiului țărilor din toamna lui 1917, se vede consolidat în Europa datorită opoziției sale radicale la război încă din 1914. El are avantajul de a da un sens acestor ani teribili, grație pronosticului precoce pe care l-a făcut asupra lor și care pare că l-ar fi condus, pe el, la victoria revoluționară din Octombrie. Caracterul feroce al războiului, bolșevismul îi oferă o explicație și remedii nu mai puțin feroce. Caracterul incredibil al hecatombei are, după Lenin, responsabili și tăpi ispășitori pe măsura masacrului: imperialismul, monopolurile

capitaliste, burghezia internațională. Puțin contează că această burghezie internațională poate fi cu greu concepută ca dirijor al unui război care, dimpotrivă, opune una alteia diferențele ei ramuri naționale. Prin asta bolșevicii recuperează, în profitul lor, universalul sub cele două aspecte ale sale: din punct de vedere obiectiv, pentru că războiul, produs al imperialismului, va fi de asemenei și mormântul său; din punct de vedere subiectiv, pentru că inamicul este o clasă transnațională care trebuie învinsă de către proletariatul mondial. August 1914 consacră victoria națiunii asupra clasei. 1917 și 1918 aduc revanșă clasei asupra națiunii. Iată cum războiul în întregul lui a fost traversat de către cele două figuri ale ideii democratice, naționalul și universalul, a căror acțiune el a înscris-o în sîngele vîrsat, în străfundurile experienței colective trăite de europeni.

Odată cu universalismul democratic revine ideea revoluționară, beneficiară în toată Europa continentală de prestigiul precedentului francez. E adevarat că exemplul lui 1789 și al iacobinilor a hrănît, în secolul al XIX-lea, mai ales mișcările naționalităților și că, din tensiunea între universal și particular care marchează toată Revoluția franceză, revoluționarii europeni au privilegiat al doilea aspect, aşa cum s-a văzut din evenimentele din 1848. Însă războiul din 1914 arată tocmai la ce masacre poate conduce spiritul național adus la incandescentă. El sfîrșește printr-o întoarcere a popoarelor către ideea universalistă. Nu că învingătorii, Clemenceau, de exemplu, n-ar avea o privire cinică (de altfel, superficială) asupra forțelor și asupra frontierelor. Dar ei însăși înfășoară principiul naționalităților în garanțile unei noi ordini juridice internaționale:

*abc*-ul wilsonismului. Doar că celălalt chip al universalului democratic este cel al revoluției sociale pe care Octombrie 1917 l-a încarnat de puțin timp. Aici este secretul influenței sale.

Încă din 1918, din momentul în care popoarele Europei ies din război, evenimentele din 1917 din Rusia nu mai sunt practic doar niște evenimente rusești. Ceea ce contează acum este vestirea de către bolșevici a revoluției universale. Dintr-un puci reușit, în țara cea mai înapoiată din Europa, de o sectă comunistă condusă de un șef îndrăzneț, conjunctura face un eveniment model, menit să orienteze istoria universală, la fel cum 1789-ul francez a orientat-o la timpul său. Datorită lasitudinii generale provocate de război și furiei popoarelor învinse, iluzia pe care Lenin și-a făcut-o despre propria sa acțiune este împărțită de milioane de indivizi. Șeful bolșevic crede că victoria sa nu poate fi durabilă fără un sprijin din partea altor revoluții și, în special al celei germane. În toată Europa, militanții revoluționari reveniți la "uniunea sacră", sau pur și simplu remobilizați de situația politică, gîndesc că el le oferă un model. Astfel se operează aproape peste tot prima bolșevizare a unei părți a sfîngii europene, bolșevizare care nu reușește să-și aducă partizanii la putere, dar care lasă în urma ei partide și idei croite după un model unic în toată Europa și, în curînd, în lumea întreagă. Revoluția rusă va da înapoi, se va încconjura de un zid protector, se va resemna să trăiască asemenei unei insule în oceanul capitalist; dar fără să renunțe la nimic din ambiția sa universalistă, din care va face, dimpotrivă, seducția sa principală. Ceea ce-i rus în ea va fi uitat în favoarea caracterului său universal. Deasupra imensului palat oriental al țărilor, steaua roșie a Kremlinului

încarnează, din 17 Octombrie, ideea de revoluție mondială: peripețiile istoriei vor reduce sau vor dilata cu fiecare generație impactul acestui mit original, fără însă a-l stinge vreodată complet, înainte ca succesorii lui Lenin să se ocupe ei însiși, în cele din urmă, de asta.

Fascismul apare, în schimb, ca o reacție a particularului contra universalului; a poporului contra clasei; a naționalului contra internaționalului. La originile sale, el este inseparabil de comunism, căruia îi combate obiectivele, imîndu-i în același timp metodele. Exemplul clasic este cel al Italiei, doar pe jumătate victorioasă la sfîrșitul războiului, frustrată în ambițiile sale naționale; primul teren de dezvoltare a fascismului și caz exemplar, dacă mai e nevoie să spunem, căci comunismul și fascismul înfloresc în același humus, cel al socialismului italian. Fondator al fasciilor în martie 1919, Mussolini a aparținut, de fapt, aripi revoluționare a mișcării socialiste, înainte de a susține intrarea în război a Italiei, pentru a intra, apoi, într-un violent conflict cu liderii bolșevizanți ai vechiului său partid. El susține supralicitarea naționalistă a lui D'Annunzio la Fiume, dar grupurile sale de luptă paramilitare nu capătă o amploare națională în 1920-1921 decât în bătălia contra organizațiilor revoluționare ale muncitorilor agricoli din Italia de Nord: un adevărat război civil căruia guvernul lui Giolitti este incapabil să-i pună capăt și care revelează, pentru prima oară în acest secol, slăbiciunea statului liberal în fața a două forțe care își dispută cu ferocitate ocazia de a-i succeda.

În cazul lui Hitler, Partidul Muncitoresc German există înaintea lui. Numai că acest grupuscul politic bavarez nu capătă consistență, spre sfîrșitul lui 1919, decât după ce Hitler îl se alătură și îl

animă cu elocvența lui. El nu are trecut socialist. Dar, admirator al lui Mussolini, își oferă unul prin adjecțivul care va deveni astăzi de cunoscut: național-socialist. În această îngemănare se cuprinde, de fapt, aceeași alianță paradoxală, dacă o comparăm cu tradiția politică europeană, între naționalism și anticapitalism. Asocierea celor două teme urmărește să pună în valoare comunitatea poporului german, națiunea, ce trebuie protejată contra intereselor particulare ale capitaliștilor, contra tendințelor nihiliste ale bolșevismului. În Germania de după 1920, ca și în Bavaria dominată de Reichswehr, discursul naționalist nu are cu adevărat un rival, căci la München "republica Consiliilor" nu mai e de mult decât un suvenir neplăcut. Suficient însă pentru a ține aprins aici antibolșevismul. Dar inovația lui Hitler față de Mussolini este detestarea evreilor, simboluri conjugate ale capitalismului și bolșevismului. Putere cosmopolită și demoniacă, atelată la pierderea Germaniei, iudaismul alimentează la Hitler o ură ecumenică, ură ce reunește două sentimente în general distințe, pentru că, la cei mai mulți, ele chiar se exclud: ura față de ban și ura față de comunism. A-i detesta laolaltă pe burgheri și pe bolșevici prin intermediul evreului, iată invenția lui Hitler, găsită în el însuși înainte de o face din ea o pasiune de epocă.

Astfel a reușit fascismul să reconstituie, cu teme reînnoite, pasiunea naționalistă ce fusese geniul cel rău, prin excelență, al marilor țări europene în pragul lui 1914. În mod natural, apare curios faptul că războiul nu a revelat caracterul nefast al acestei pasiuni nici măcar popoarelor care l-au terminat învinse, precum germanii. De astăzi este în parte responsabil tratatul de la Versailles,

el nedeschizând Europei perspectiva unei istorii comune. Dar să nu uităm totuși că poarta de ieșire internaționalistă din război este ocupată, din 1917, de militanții bolșevici. Fapt vizibil în 1918. Odată cu ultima lovitură de tun, apărarea națiunii contra revoluției comuniste devenise mai presantă decât reacomodarea ei într-o ordine internațională în care poziția ei se găsea slabită. Prioritatea bolșevismului creează prioritatea antibolșevismului, iar fascismul nu este decât una din formele acestuia, în mod particular virulentă acolo unde statele și clasele dirigitoare de ieri ieșeau discreditate din război. Fără complexe în a împrumuta ceea ce e necesar de la ideea de revoluție, fascismul exaltă fără măsură națiunea trădată contra amenințării bolșevice. Cocktail inedit de elemente cunoscute, dar reutilizate într-un context inedit, această ideologie nu este nouă decât prin respectiva juxtapunere.

Bolșevismul și fascismul intră deci aproape împreună în teatrul istoriei, ca ultimii nou - născuți ai repertoriului politic european. Nu e ușor să ne imaginăm astăzi că e vorba de ideologii astăzi de recente, astăzi de mult ne apar ele, după caz, desuete, absurde, deplorabile sau criminale. Cu toate acestea, ele au dominat secolul; una contra celeilalte, una purtând-o pe celaltă, ele i-au dat miezul. Totodată foarte puternice, foarte efemere și foarte nefaste, cum au putut ele mobiliza astătea speranțe și pasiuni la astăzi indivizi? Acești astri morți și-au luat secretele cu ei. Pentru a-i interoga, trebuie să ne întoarcem la epoca în care ei străluceau.

O analiză comparată este inevitabilă nu doar datorită datei lor de naștere și caracterului lor simultan și meteoric pe scara istoriei, ci și datorită dependenței lor reciproce. Fascismul a apărut ca o reacție anticomunistă, iar

comunismul și-a prelungit perioada de atracție grație antifascismului. Războiul i-a opus unul altuia, dar numai după ce i-a asociat. Si unul și altul vor să vadă neant în spațiul care le separă; însă, dacă acest spațiu li se relevă ca util, nu ezită să-l anexeze în marșul lor către puterea absolută, care este regula și ambicia lor comună. La urma urmelor, avem de-a face cu inamici declarați pentru că ei urmăresc lichidarea reciprocă; însă niște inamici complici care, pentru a se înfrunta, au nevoie, mai întâi, de a lichida ceea ce îi separă. Astfel, chiar setea de a se combate îi unește, atunci când existența unui adversar comun nu mai este suficientă: iată ceea ce ar putea constitui o definiție a atitudinii lui Hitler între august 1939 și iunie 1941.

Cel mai mare secret al complicității între bolșevism și fascism rămîne totuși existența acestui adversar comun, pe care cele două doctrine inamice îl reduc sau îl exorcizează, susținînd că este în agonie, și care totuși a constituit pămîntul din care au crescut: pur și simplu, democrația. Înțeleg aici termenul în cele două semnificații clasice ale lui; prima desemnează un tip de guvernare fondat pe sufragiul liber al cetățenilor, pe competiția periodică a partidelor pentru exercițiul puterii și pe drepturile egale garantate tuturor; a doua trimitе mai degrabă la definiția filosofică a societăților moderne, constituite din indivizi egali și autonomi, liberi de a-și alege activitățile, credințele sau tipul de existență. Or, față de aceste două mari capitole ale modernității, fasciștii și comuniștii manifestă un dispreț, nu identic, căci considerentele filosofice sunt diferite, însă la fel de radical.

Si într-o tabără și în cealaltă, lista de texte din care am putea cita felul în

care regimul parlamentar sau pluralismul politic sănătate ca tot atîtea înșelătorii burgheze este interminabilă. De astfel, tema este la fel de veche precum guvernarea reprezentativă și a luat, în secolele al XVIII-lea și al XIX-lea, forme mult mai subtile, de la denunțarea alegerilor engleze pînă la critica derivei oligarhice a regiunilor democratice, trecînd prin marea dezbatere despre antici și moderni. La începutul secolului al XX-lea, odată cu Lenin și Mussolini, pentru a nu-l aminti și pe Hitler, subiectul și-a pierdut din profunzime și din interes filosofic, în favoarea valorii sale de propagandă. Nu mai e tratat decît ca un derivat al fatalității capitaliste, după care banul, atotputernicul ban, domină și în politică. E împins în prim plan pentru a face plăcere, iar nu pentru a aduce un plus de cunoaștere. Din paradoxul modern, întors în toate sensurile de către Marx, în special în cărțile sale despre Franța, că burghezia este o clasă economică a cărei dominație politică este, prin natura ei, instabilă și amenințătoare, Lenin nu vrea să mai audă un cuvînt. În disputele politice ale partidelor burgheze, el nu vede decît aparențe sau trageri de sfuri ce trebuie înălțurate prin revoluția proletară, căruia el i-a făurit instrumentul.

Anticapitalism, revoluție, partid, dictatură a partidului în numele poporului, tot atîtea teme care se regăsesc în discursul fascist. Diferența constă, firesc, în faptul că cele două discursuri nu au aceeași ascendență intelectuală. Lenin, moștenitor sau discipol al lui Marx, vede în revoluția pe care o pregătește împlinirea unei promisiuni democratice, prin emanciparea muncitorilor exploatați. Prizonier al marxismului său simplist, Lenin este convins că dictatura revoluționară a proletariatului și a țăranilor săraci - rețeta

---

## Filosoful și societatea totalitară

---

rusă a capturării puterii - va fi "de o mie de ori mai democratică", aşa cum scrie el, decât cea mai democratică dintre republicile parlamentare. Cum ar putea fi altfel, căci capitalismul nu va mai exista? Odată dispărute exploatarea muncii și alienarea muncitorilor, un pas decisiv va fi fost făcut către adevărata libertate a oamenilor.

Avantajul intelectual al discursului leninist asupra discursului fascist este că el regăsește astfel, dincolo de critica democrației burgheze, soclul filosofiei liberale: dacă trebuiau răsturnate regimurile care se reclamau de la ea pentru a-i împlini promisiunile, rămîne adevărat că autonomia individului este la orizontul comunismului, la fel cum ea era în centrul liberalismului. Mare avantaj, de fapt, căci el permite militantului comunist să-și situeze acțiunea în continuarea istoriei, și să se conceapă pe el însuși ca un moștenitor și un continuator al progresului, în timp ce militantul fascist trebuie, dimpotrivă, să-și imagineze rolul ca fiind destinat a rupe înlanțuirea fatală a cursului istoriei moderne către democrație.

Din faptul că este reactivă, un om poate totuși deduce că gîndirea fascistă este contra-revoluționară, aşa cum e cazul cu gîndirea lui Bonald. Căci și ea, ca și gîndirea democratică, a pierdut ancorarea religioasă a politicului, și nu poate pretinde la restaurarea unei comunități umane conforme ordinii naturale sau providențiale. Si ea, ca și leninismul, este cufundată în imanentă; ea nu neagă individualismul modern pentru că e opus ordinii divine, dimpotrivă, ea vede în el fondul creștinismului; dacă ea dorește cu atită pasiune să-l dezrădăcineze, o face tot prin intermediul unor figuri ale istoriei, precum națiunea sau rasa. În acest sens, detestarea principiilor lui 1789 de către

fascism nu-l împiedică pe acesta să fie revoluționar, dacă adjecțivul trimite la voința de a răsturna societatea, guvernul și lumea burgheză în numele viitorului.

Între aceste două teorii seculare ale politicului, superioritatea marxism-leninismului ține de două lucruri. Mai întîi, pentru că pe drapelul său e înscris numele celui mai puternic și mai sintetic filosof al istoriei care a apărut în secolul al XIX-lea. În materie de demonstrație a legilor istoriei, Marx este inegalabil. El place spiritelor savante, aşa cum place spiritelor simple, după cum e citit *Capitalul* sau *Manifestul Partidului Comunist*. În ochii tuturor, el pare să ofere secretul divinității omului, care succede celei a lui Dumnezeu: a acționa în istorie fără incertitudinile istoriei, dacă este adevărat că acțiunea revoluționară dezvăluie și împlinește legile dezvoltării. Libertatea deodată cu știința libertății: nu există băutură mai amețitoare pentru omul modern, privat de Dumnezeu. Ce valoare poate să aibă, în comparație, tipul de postdarwinism hitlerist sau chiar exaltarea ideii naționale?

Căci cealaltă seducție capitală a marxism-leninismului rezidă, bineînțeles, în universalismul său, care îl apropie de familia ideilor democratice, cu sentimentul de egalitate al oamenilor ca resort psihologic principal. Pentru a distrugă individualismul burghez, fascistul nu face apel decât la fracțiuni de umanitate: națiunea sau rasa. Prin definiție, acestea îi exclud pe oamenii care nu fac parte din ele, și chiar se definesc contra lor, aşa cum vrea logica acestui tip de gîndire. Unitatea comunității nu se refac decât cu pretul superiorității sale presupuse asupra altor grupuri și al unui constant antagonism dirijat împotriva lor. Celor care nu au șansa să facă parte din rasa superioară, sau

din națiunea aleasă, fascismul nu le propune decât o alegere între rezistență fără speranță și supunerea fără onoare. Dimpotrivă, militantul bolșevic, fidel inspirației democratice a marxismului, are ca obiectiv emanciparea spelei umane. În cortegiul de amintiri istorice care vorbesc imaginației sale, Revoluția franceză nu este niciodată departe. Ea constituie prima tentativă, îndrăzneață, eroică chiar, de a ridica împotriva Europei regilor drapelul acestei eliberări universale, dar ea n-a putut depăși limitele "burgheze" pe care istoria îl le-a atribuit. Iacobini ai proletariatului, Lenin și amicii săi vor fi, ei, în măsură să realizeze programul. Ei sosesc la timp.

La timp? Nu tocmai. Universalismul bolșevic se lovește foarte devreme de condițiile concrete care i-au asigurat succesul. Oamenii săi au ajuns la putere în țara cea mai înapoiată a Europei, contrazicînd deci profeția marxistă. Tinînd seama de particularitățile situației lor, ei nu au nici o sansă de a instala vechea Rusie în fruntea progresului uman, de a putea ridica povara de săracie și de incultură. Menșevicii i-au avertizat. Si Kautsky, cel mai mare augur al marxismului; Leon Blum de asemenea, în discursul pronunțat la Congresul de la Tours: vrînd să violenteze cursul istoriei, ei substituie un puci blanquist la ceea ce bătrînul Marx numise dictatura proletariatului. Nici un avertisment provenit din marxismul european nu îi va lipsi lui Lenin. El, în schimb, are două răspunsuri, unul doctrinal, altul circumstanțial. Primul, pe care îl găsim tocmai în riposta sa la Kautsky, relevă caracterul prin esență democratic al dictaturii partidului bolșevic, destinată suprimării capitalismului, adică dictaturii banului. Celălalt pune în lumină circumstanțele particulare

care au făcut posibil triumful primei revoluții proletare în Rusia, veriga cea mai slabă al lanțului imperialist din Europa: revoluția bolșevică de la Moscova, susținăea Lenin, nu e decât prima din revoluțiile proletare care vor urma, în lanț, și care vor atesta universalitatea mișcării. În primăvara lui 1919, Zinoviev, președinte al Cominternului, comentează astfel situația internațională în primul număr al *Internationalei comuniste*: "La ora la care scriem aceste rînduri, Internaționala a treia are ca baze principale trei republici ale sovietelor: în Rusia, în Ungaria și în Bavaria. Dar nu va surprinde pe nimeni dacă în momentul în care aceste rînduri vor fi publicate vom avea deja nu trei, ci șase republici ale sovietelor sau chiar mai multe. Bătrâna Europă se îndreaptă vertiginos către revoluția proletară".

Numai că aceste iluzii nu au durat mult timp. Înainte de a dispărea de pe scena publică, Lenin va trebui să facă față caracterului cu totul rus al primei revoluții proletare. Stalin va substitui speranțelor revoluționare ale primilor ani postbelici ideea socialismului într-o singură țară, numai că, din acest moment, universalismul lui Octombrie 1917, de care Stalin se ocupă cu mare grijă pentru a-i asigura dăinuirea, este fragilizat de încarnarea sa teritorială unică. Revoluția franceză nu încetase nici o clipă să fie sfîșiată între ambiția sa universală și particularitatea sa națională. Revoluția rusă a crescut, la începuturile sale, că poate scăpa de această dilemă datorită caracterului său proletar și răspîndirii sale europene. Însă, de îndată ce s-a cantonat în interiorul frontierelor vechiului imperiu al țărilor, ea este victimă unei contradicții încă mai evidente decît cea care a deșirat aventura franceză la sfîrșitul secolului al XVIII-lea.

Ea s-a dorit a fi mai universală decât 1789, cu adevărat universală, pentru că era proletară iar nu burgheză, libera-toare a unei clase ce nu avea de pierdut decât lanțurile sale, și de aceea eliberată de ceea ce a făcut ca principiile lui 1789 să fie abstracte față de situația socială reală a epocii. Numai că proletariatul de la care ea se reclamă este atât de problematic încât el nu exercită presupusul său rol decât prin intermediul unei serii de echivalențe abstractive: clasa muncitoare este reprezentată de Partidul bolșevic, el însuși dirijat de un mic cerc de militanți, în care părerea primului dintre ei este aproape întotdeauna preponderentă. Această viziune și acest dispozitiv sunt instaurate de Lenin încă înainte de Primul Război Mondial, prin multiplele sale lupte în interiorul partidului, ele afirmându-se din ce în ce mai intangibile după Octombrie: dizolvarea Adunării Constituante, interzicerea celorlalte partide, apoi interzicerea fracțiunilor în interiorul partidului bolșevic - toate acestea substituie puterii legilor, puterea absolută a Biroului Politic și a secretarului general.

N-are importanță că Lenin, înainte de a muri, a sesizat pericolele unui asemenea regim: el este cel ce a instaurat regulile și logica lui. Ceea ce, în ultimă instanță, cimentează sistemul revoluției este autoritatea științei, cunoașterea legilor istoriei. Autoritate și cunoaștere (deținătoarele, prin definiție, ale universalului) e ceea ce lipsea Revoluției franceze. Dar există o abstracție mai mare decât știință? și ce putea fi mai abstract față de interesele reale ale societății decât această autoritate? Iacobinii francezi au vrut ca principiile lui 1789 să facă din Franța patria umanității. Bolșevicii ruși se așteptau la această favoare excepțională datorită pretenției lor de a

poseda legile istoriei. Numai că țara în care au învins, moștenirea pe care trebuiau să-o gestioneze, societatea pe care trebuiau să-o transforme, concepțiile politice pe care le promovau făceau ca ideea pe care o aveau despre ei însiși, și imaginea pe care ei vroiau să-o ofere, să apară mai evident contradictorii decât ambiția filosofică a revoluționarilor francezi. Acești filosofi ai istoriei se loveau de istoria reală înainte chiar de a fi început cu adevărat să acționeze. Întruparea rusească pe care Lenin o dădea praxis-ului marxist diminua cu mult verosimilitatea predicției marxiste privind societatea fără clase.

Uimitor, în aceste condiții, nu este faptul că universalismul bolșevic a suscitat încă de la originile lui atât de mulți adversari, și atât de înverșunați ci mai curînd că el a reușit să-și facă atâtă partizani, care l-au acceptat fără nici o rezervă. Înainte chiar de a-și vedea consecințele materializate în practică, el a fost denunțat ca iluzoriu și periculos nu doar de către "reacțiune", ci de către marea majoritate a socialismului european, de către autoritățile în materie de marxism, și chiar de către marxismul revoluționar. Totuși, prin nimic altceva decât prin succesul său, și prin mitul clădit pe acest succes, el a reușit să înscrie, într-o largă măsură, Octombrie 1917 în sfîrșita europeană ca o dată cheie a emancipării muncii în lume; iar reculul revoluției ruse în Europa, începînd cu anul 1920, nu va atinge decât marginal dimensiunea acestui triumf inițial.

În această privință, succesul ideologic inițial al bolșevismului în Europa apare ca un mister, și acesta nu poate fi sustras din analogia cu misterul ce învăluie dezvoltarea ideilor fasciste în aceeași perioadă. Căci cele două mișcări sunt legate precum acțiunea și reacțiunea,

asa cum o indică cronologia, intențiile protagonistilor și împrumuturile reciproce la care ele se dedau. Poate că această relație de dependență ne-ar permite să formulăm o ipoteză: aceea că secretul seducției celor două ideologii constă în efectul de simplificare și de îngroșare pe care ele îl practică. De fapt, ambele împing pînă la caricatură marile reprezentări colective ale "ființării împreună" pe care ele le vehiculează: una este o patologie a universalului, alta este o patologie a naționalului. Și totuși, și una și alta vor domina istoria secolului. Luînd naștere în cursul evenimentelor pe care le vor modela, ele nu vor înceta să-și agraveze efectele prin fanatizarea partizanilor lor: proba puterii, în loc să le atenuze duritatele, va multiplica neleguiurile și crimele lor. Stalin va extermina milioane de oameni în numele luptei contra burgheriei, iar Hitler milioane de evrei în numele purității rasei ariene. Există un mister al răului în dinamica ideilor politice în secolul al XX-lea.

Dacă vrem să explorăm această enigmă a caracterului extrem rudimentar al ideologiilor politice ale secolului al XX-lea, împreună cu influența tragică asupra spiritelor, am putea începe cercetarea lor printr-o comparație cu secolul precedent. Revoluția franceză și, pe un plan mai larg, nașterea democrației au oferit în dar acestui secol, peste tot în Europa, comori de idei. Puține epoci au fost la fel de bogate în dezbateri intelectuale de tip politic, în doctrine și în ideologii destinate a organiza cetatea liberală, democratică sau socialistă. La drept vorbind, vechea lume politică, lumea care vedea fundamentalul acestei cetăți în dimensiunea transcendentă, lumea care hrănea nostalgia luptelor și chiar a sistemelor de idei, această lume supra-

viețuiește. Doar că, pe măsură ce secolul avansează, europenii nu mai gîndesc scena publică decît din perspectiva morții lui Dumnezeu, ca o creație pură a voinei oamenilor, menită în sfîrșit să asigure libertatea tuturor și egalitatea fiecărui cu fiecare. Ei elaborează cu rafinament evantaiul extraordinar de regimuri pe care asemenea premize le-ar face posibile. Obsedăți de controlul asupra unui viitor care nu le mai este dat, ei percep, din condiția omului modern, grandoarea și pericolele neprevăzute. Conștiiența de caracterul problematic al democrației moderne, ei au mulți oameni politici de clasă: dezbatările parlamentare sau polemicile de presă ale secolului al XIX-lea îi pun pe cititorul de astăzi în față unui tip de discurs incomparabil mai intelligent decît cel al epocii noastre. Pînă și revoluțiile, deși atât de pline de precedentul francez, nu sînt, în acest secol, niciodată prizoniere ale recitativului jacobin sau calchiante pe limbajul sărac al vreunui partid sau sef.

Cît despre celebrarea ideii naționale, Dumnezeu știe cu cîtă pasiune i se dăruiesc oamenii secolului al XIX-lea, pentru că ei fac din ea centrul istoriografiei moderne, dar și resortul cel mai puternic al activității politice. Mîndria apartenenței la o națiune penetrează toată viața intelectuală și socială a Europei. Revoluția franceză și-a lăsat aici urmele mai ales prin intermedial acestor apartenențe, lucru care explică de ce ea a fost admirată, dar și temută, în numele noilor principii pe care le-a scos la lumină: caracterul ei particular autoriza fiecare națiune, după caz, fie s-o imite, fie s-o combată în numele caracterului ei universal. Cu toate acestea, nici unul din războaiele secolului al XIX-lea - de altfel puțin numeroase - nu prezintă caracterul

## Filosoful și societatea totalitară

mostruos al războaielor secolului al XX-lea. Chiar în Germania, acolo unde se revelează cu cea mai mare intensitate cîtă orbire și pericol comportă ea, ideea națională rămîne încadrată în ideea de cultură. Ea nu afirmă autosuficiența substanței sale pure, destinul particular și ales al germanilor, superioritatea lor ca ființe umane. Ea nu face decât să exalte contribuția Germaniei la moralitate, în artă, gîndire și cultură.

În cele două secole de istorie democratică pe care le-au parcurs națiunile europene, spiritul este astfel condus să-și imagineze o linie de partaj care, cu aproximație, le împarte în două. Deși toate elementele constitutive ale filosofiei și ale condiției democratice sînt deja gîndite în secolul al XIX-lea, și încă cu o extraordinară profunzime, pentru că nimic nou nu s-a mai spus de atunci, ele nu și-au dezvăluit, totuși, toate efectele lor politice potențiale. Tocqueville, autor neliniștit, pîndind viitorul, analizează cu precizie legătura secretă care unește individualismul modern și creșterea nelimitată a statului administrativ, dar el nu prevede fascismul, cu astă mai puțin sub forma sa nazistă. Nietzsche, vestitor al morții lui Dumnezeu, profet al mizeriei morale și intelectuale a omului democratic, nu poate imagina regimurile totalitare ale secolului care îl urmează atât de aproape, și cu astă mai puțin faptul că el le va servi cîteodată drept cauțiune. În secolul al XIX-lea, atotputernicia lui Dumnezeu asupra destinului oamenilor este înlocuită de atotputernicia istoriei, dar va trebui aşteptat secolul al XX-lea pentru a vedea nebuniile politice născute din această substituție.

E comod să facem din primul război mondial linia de separație a apelor: el deschide perioada catastrofelor euro-

pene. Dar el descoperă, de asemenea, forțele care i-au dat naștere: căldarea pașiunilor nefaste ale Europei - în frunte cu antisemitismul - începe să fiarbă încă de la sfîrșitul secolului, la Sankt-Petersburg, la Berlin, la Viena și la Paris. Cu toate acestea, războiul este mai mare decât cauzele sale. Odată instalat, el trimite atîția oameni la moarte, el bulversează atîțea existențe, el deșiră astă de profund țesătura națiunilor, după ce le-a apropiat, încît el apare ca scena primitivă a unei noi epoci. Consecințele sale mărturisesc suficient această stare de lucruri.

Titlul unei culegeri de articole ale lui Ortega Y Gasset descrie destul de bine sentimentele și starea de spirit la sfîrșitul războiului: *Revolta maselor*. Numai că formula trebuie înțeleasă și într-un sens analitic. Scriitorul spaniol vrea să spună că războiul a făcut ca oamenii să devină mai susceptibili de a simți și acționa în mod identic, slăbind în același timp ierarhiile sociale; că el a produs, pe scară largă, un subiect politic în același timp reactiv și cu spirit de turmă, înclinat mai degrabă către marile emoții colective decât către examenul programelor sau al ideilor. Pe scurt, el a democratizat, în felul său, vechea Europă, supusă deja de decenii puterii ascunse a opiniei publice. Noutatea, în acest tip de analiză familiară gîndirii liberale posterioare Revoluției franceze, și reînnoită la sfîrșitul secolului al XIX-lea, este că acest "om al maselor" nu este, sau nu este neapărat, o ființă analfabetă și fără educație. Italia de Nord, cea dinții vulnerabilă în fața propagandei mussoliniene este partea luminată a țării. Germania în care Hitler cucerește primele sale succese de elocință este națiunea cea mai cultivată a Europei. Iată cum fascismul își află leagănul nu în societăți arhaice, ci în societățile moderne în care

cadrul politic și social tradițional a pierdut subit mult din legitimitatea sa. Anii de după război le-a lăsat în această situație de atomizare egalitară, în care Hannah Arendt a văzut una din explicațiile victoriei lui Hitler.

Educația sau bogăția nu induc cu necesitate comportamente politice mai raționale. Înscrișă în agenda democrației, intrarea maselor în politica modernă nu se operează în Europa postbelică prin integrarea lor în partidele democratice, ci prin partitura nouății revoluționare. În această privință, Octombrie rus a jucat un rol important, chiar dacă a survenit într-o societate cu totul diferită, întinerind ideea de revoluție, oferindu-i un fel de actualitate pe care, mai mult sau mai puțin, o pierduse can peste tot în a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Puterea ei asupra spiritului maselor poate fi foarte bine disociată de conținutul programului său, dacă păstrăm ceea ce vorbește în ea cel mai mult imaginației modernilor, și care se dovedește a fi un mod de realizare a timpului istoric.

Revoluția este, în același timp, o ruptură în curgerea normală a zilelor și o promisiune de fericire colectivă în și prin istorie. Invenție recentă a francezilor de la sfârșitul secolului al XVIII-lea, devenită de atunci figura centrală a scenei publice europene, apoi universale, ea marchează mai întâi rolul voinței în politică: ea ilustrează, și chiar garantează, faptul că oamenii se pot rupe de trecutul lor pentru a inventa și a construi o nouă societate. Ea este contrariul necesității. În ciuda caracterului fictiv pe care ideea îl capătă în radicalitatea ei, ea supraviețuiește tuturor saptelor care o dezmint pentru că împrumută formă ei pură convingerii liberale și democratice în autonomia indivizilor. În același timp, ea afirmă că

istoria este de acum singurul fenomen în care se joacă soarta umanității, pentru că istoria este locul acestor apariții, al acestor deșteptări colective în care se manifestă libertatea sa. Ceea ce reprezintă o negare suplimentară a divinității, atât de mult timp stăpînată unică a teatrului uman, dar și o modalitate de a reinvesti ambicioanele religiei în politică, pentru că și revoluția este o cale de mîntuire. Ea oferă ocazia unică de a contrabalansa inclinarea indivizilor către o repliere în plăcerile private și de a remodela cetățenii antichității în libertatea modernă. În fine, din politica democratică ea exprimă tensiunea ei întrinsecă, dacă e adevărat că libertatea și egalitatea oamenilor constituie promisiuni absolute purtătoare de speranțe nelimitate, deci imposibil de satisfăcut.

Pasiunea revoluționară vrea ca totul să fie politic: ea înțelege prin asta că totul este în istorie, începînd cu omul, și în același timp că totul poate fi cîștigat într-o societate bună, cu condiția de a o fonda. Numai că societatea modernă se caracterizează printr-un deficit al politicului față de existența individuală privată. Ea ignoră ideea de bine comun pentru că toți oamenii care o compun, scufundați în relativ, au fiecare ideea lor; ea n-o poate gîndi decît prin intermediul sentimentului de bunăstare, care divide asociații în mai mare măsură decît îi unește, distrugînd, din această cauză, comunitatea pe care pretindea că o construiește în numele său. Ideea revoluționară este imposibila conjurație a acestei situații neplăcute.

Grandoarea unică a Revoluției Franceze constă în faptul că ea a ilustrat, o dată cu nașterea democrației în Europa, tensiunile și pasiunile contradictorii inerente condiției inedite a omului social. Evenimentul a fost atât de puternic și de bogat, încît politica europeană a trăit din

---

## Filosoful și societatea totalitară

---

el aproape un secol. Imaginația popoarelor, însă, cu mult mai mult: căci ceea ce Revoluția Franceză a inventat este mai puțin o nouă societate, fondată pe egalitatea civilă și pe guvernarea reprezentativă, cît o modalitate privilegiată de schimbare, o idee despre voința umană, o concepție mesianică a politicii. Dintr-o dată, ceea ce face seducția ideii revoluționare după războiul din 1914 trebuie separat de ceea ce au putut realiza, în materie de schimbare istorică, francezii de la sfîrșitul secolului al XVIII-lea. Bolșevicii au vrut să distrugă societatea burgheză, fasciștii vor să aneantizeze principiile de la 1789. Dar și unii și alții rămân niște zeloți ai culturii revoluționare: oameni care au divinizat politicul pentru a nu fi nevoiți să-l disprețuiască.

Nu avem deci nici un motiv de a exclude fascismul de la privilegiul, sau blestemul, ce încorajă ideea revoluționară, pentru simplul fapt că el combată sub drapelul nației sau al rasei. Dimpotrivă, originalitatea doctrinelor fasciste a constat într-o revendicare a spiritului revoluționar, pentru a-l pune în serviciul unui proiect antiuniversalist. Probabil că aici rezidă unul din secretele succesului lor. De fapt, infirmitatea filosofilor sau a prescripțiilor politice ostile principiilor lui 1789 a apărut, de-a lungul întregului secol precedent, sub forma incapacității lor de a se înscrie în istoria pe care

pretindeau că o resping. Suspendând totul de Providență, ele negau izbucnirea de libertate manifestată în experiența populară. Nostalgice după vechea societate, ele se dovedeau neputincioase de a explica cum de a apărut revoluția în mijlocul acestei societăți. Si ce Vechi Regim să reinstaureze, dacă cel căruia atâtă îi lăudau virtuile a produs oamenii și ideile din 1789? Si cum să stergi urmele revoluției fără a face o altă revoluție? Acestor dileme ale gîndirii și politicii contrarevoluționare, fascismul le oferă o soluție plantîndu-și cortul în tabăra revoluției: nici el nu are Dumnezeu, și el e ostil religiei creștine; și el substituie autorității divine forța evoluției istorice; și el disprețuiește legile în numele voinței politice a maselor; și el combată fără răgaz prezentul sub drapelul unui viitor salvator.

Total pare acum departe de noi, și totuși s-a întîmplat ieri. Popoarele europene scăpate din ororile războiului au intrat în secolul al XX-lea cu intenția de a-și reface un început; au vrut să-și reclădească lumea lor politică pe două mari figuri ale culturii democratice, universal și național. Cu aceste religii complementare și antagoniste ele vor fabrica o catastrofă.

Traducere de Camil Pîrvu  
și Laurențiu Ștefan-Scalat

## Note despre autori

### **Benjamin Constant**

s-a născut la 25 octombrie 1767, la Lausanne, într-o familie originară din Artois și stabilită în secolul al XVI-lea în Elveția. În lipsa mamei sale, care moare la două săptămâni după nașterea lui, Benjamin Constant e încredințat mai multor preceptorii, până în 1781, perioadă în care călătorește în Anglia și în Olanda. În 1782, merge la Universitatea din Erlangen, iar în 1783, la cea din Edinburgh. Pe lîngă studii, începe să joace cărți, datorile devenind de aici încolo o constantă a vieții sale. Tot acum încep marile sale pasiuni și aventuri amoroase: Madame Johannot (1785), doamna Trevor (1786), Jenny Pourrat (1786), Madame de Charière (1786-1787), Wilhelmine von Cram (care-i va deveni soție în 1789, pentru 6 ani), Charlotte de Hardenberg (1792-3), Madame de Staël (1794) etc. Fiind, așa cum afirma Ph. Raynaud, un "martor atent și pasionat al revoluției franceze", publică în 1796 *De la force du gouvernement actuel de la France et de la nécessité de s'y rallier*, text conceput ca o replică la Reflectiile lui Burke din 1790 și care va stîrni reacția lui Joseph de Maistre în *Considérations sur la France* (1796). În anul următor publică *Des réactions politiques* și *Des effets de la terreur* (cele trei texte din 1796-1797 au fost reeditate de Ph. Raynaud la Garnier Flammarion, în 1988). Urmează, în 1798, *Des suites de la contre-Révolution de 1660 en Angleterre*. În 1799 e numit la Tribunat, de unde va fi demis în martie 1802. Până în 1810 redactează o operă de proporții, șapte volume rămase în manuscris. Textele cele mai importante ce compun această operă sunt *Fragments d'un ouvrage abandonné sur la possibilité d'une Constitution républicaine dans un grand pays* (început de fapt încă din 1793-1794; text editat recent de către Henri Grange, la Aubier, în 1991) și *Principes de politique applicables à tous les gouvernements représentatifs et particulièrement à la Constitution actuelle de la France* (compus către 1806 și publicat abia în 1815). Constant va extrage, de altfel, din aceste manuscrise principalele idei dezvoltate în *De l'esprit de conquête et de l'usurpation* (1814; un text violent antinapolenian, alcătuit în speranța apropierii de

---

### Note despre autori

---

Bernadotte, pretendentul cel mai puțin probabil la succesiunea Împăratului; în schimb, deja amintitele *Principes de politique*, ce văd lumina tiparului în 1815, cu doar cîteva săptămîni înainte de Waterloo, sînt o încercare de reconciliere cu Napoleon), apoi în *Réflexions sur les constitutions, la distribution des pouvoirs et les garanties dans une monarchie constitutionnelle* (mai 1814). În iulie 1815, Regele va anula un decret pe care guvernul său îl lansase, cu cîteva zile înainte, pentru a-l expulza pe Constant din Franța. Benjamin Constant își va strînge textecele cele mai importante în două colecții: *Collection complète des ouvrages publiés sur le gouvernement représentatif et la constitution actuelle, formant une espèce de cours de politique constitutionnelle* (1818) și *Mélanges de littérature et de politique* (1829). În ediția din 1826 a primei colecții apare și conferința, din 1819, *Despre Libertatea anticilor comparată cu libertatea modernilor*. După ce în 1822 apar *Mémoires sur les Cents Jours*, în 1824, Constant publică primul volum dintr-o monumentală lucrare, intitulată *De la religion, considérée dans sa source, ses formes et ses développements* (cel de-al doilea volum va apărea în 1825, al treilea, în 1827, iar ultimele două, în 1831). Ales deputat de Sarthe (1819) și, după un eșec la alegerile din 1822, deputat de Paris (în 1824, 1827 și 1830), Constant își va dovedi din nou inconstanța, redactînd în 30 iulie 1830, o declarație în favoarea lui Louis-Philippe, pe care îl va conduce personal la Hotel de Ville. Moare la 8 decembrie 1830. O excelentă ediție a textelor sale politice este cea datorată lui Marcel Gauchet, *De la liberté chez les modernes*, Le livre de poche, "Pluriel", 1980, ea cuprinzînd "De l'esprit de conquête et de l'usurpation", "Principes de politique", "De la liberté des anciens comparée à celle des modernes" și "Mélanges de littérature et de politique"). Opera sa literară cuprinde romanele *Adolphe și Cécile*, ca și *Le Cahier Rouge, Les journaux intimes*.

### **François Pierre-Guillaume Guizot**

s-a născut la Nîmes la 4 octombrie 1787, într-o familie protestantă. După ce tatăl său e ghilotinat în 1794, Guizot se refugiază, împreună cu mama sa, la Geneva, unde rămîne pînă în 1805. Urmează apoi, la Paris, cursurile școlii de drept, fiind introdus în mediile liberale ale capitalei de către Suard. În saloanele doamnei Houdetot și ale abatului Morellet regăsește ultimele vestigii filosofice

ale societății secolului al XVIII-lea. Începe să publice, începând din 1807, articole în *Archives littéraires de l'Europe* și în *Le Publiciste*. Între 1811 și 1813, publică, în colaborare cu Pauline de Meulan (care-i va deveni soție), revista *Les Annales de l'éducation*. Aflat la strîmtoare, traduce din Gibbon, publică un dicționar de sinonime și redactează note pentru biografia lui Michaud. La sfîrșitul lui 1812 e numit profesor titular la catedra de istorie modernă a Facultății de litere din Paris; tot acum îl întâlnește pe marele liberal Royer-Collard (1763-1845), de care-l va lega o strânsă prietenie. Viața politică a lui Guizot începe în 1814: în timpul primei Restaurații (mai 1814-martie 1815) e numit secretar al ministrului de interne, la recomandarea lui Royer-Collard. După Cele O Sută de Zile, devine secretar general al ministerului de justiție, post în care rămîne până în mai 1816. Tot acum publică primele sale texte politice, afirmînd-se ca un regalist constituțional, adversar deci al ultraregaliștilor. Traduce și adnotează un text al lui Ancillon, *De la souveraineté et des formes de gouvernement* (1816), publică un *Essai sur l'histoire et l'état actuel de l'instruction publique en France* (1816) și *Du gouvernement représentatif et de l'état actuel de la France* (1816), pamflet scris ca replică la un articol al lui Vitrolles și care îi aduce consacrarea între liberali. În 1817 e numit "maître des requêtes", apoi consilier de stat. Consilier oficios al mai multor ministere, Guizot joacă un rol important în punerea la punct a legii electorale și a legii recrutării din 1817, ca și a celei din 1819 referitoare la libertatea presei. În 1819 accede la postul de director general al administrației departamentale și comunale, un loc strategic de intervenție în administrație. În această epocă se formează grupul restrîns, dar foarte activ, al doctrinariilor liberali (Royer-Collard, Camille Jordan, Barante, Guizot, ducele de Broglie, ducele de Serre, cărora li se vor adăuga Rémusat și Duchâtel). Fără a fi prezent în Cameră (neavînd încă cei 40 de ani necesari pentru a fi eligibil), Guizot joacă totuși un rol considerabil în viața publică franceză. Deși lansat în politică, el continuă să anime viața intelectuală: între 1818 și 1819, se ocupă de *Archives philosophiques, politiques et littéraires*, iar în 1819 lansează *Le Courrier*. Asasinarea ducelui de Berry (13 februarie 1820) pune capăt politicii de deschidere a guvernării: ultraregaliștii revin în forță, iar doctrinarii ajung în opoziție. În iulie

---

#### Note despre autori

---

1820, Guizot e revocat din Consiliul de stat, în același moment cu Barante, Jordan și Royer-Collard. Lipsa resurselor îl face pe Guizot să revină la Universitate, în 1820. În vremea acestei opoziții forțate de evenimentele politice, Guizot desfășoară cea mai intensă activitate intelectuală din cariera sa. În mai puțin de doi ani, el publică patru lucrări, ce vor avea un răsunet deosebit: *Du gouvernement de la France depuis la Restauration et du ministère actuel* (octombrie 1820), în care stigmatizează înțoarcerea Vechiului Regim; *Des conspirations et de la justice politique* (februarie 1821), în care denunță înțemeierea guvernării pe teamă și pe denunțarea comploturilor; *Des moyens de gouvernement et d'opposition dans l'état actuel de la France* (octombrie 1821), în care enunță ecuația pe care trebuiau s-o rezolve liberalii: înțemeierea noii ordini constituționale și respingerea Vechiului Regim; în fine, *De la peine de mort en matière politique* (iunie 1822). În paralel, din 1820 pînă în 1822, Guizot își consacră cursul de la Universitate retrasării unei *Histoire des origines du gouvernement représentatif*. Cursul e suspendat în octombrie 1822, alături de cele ale lui Cousin și Villemain, care aveau un mare succes la public. Expulzat din toate instituțiile, Guizot constată imposibilitatea opoziției față de retrul Vechiului Regim, dar refuză să intre în societățile secrete ce încep să se implanteze, preferînd să “lucreze pentru viitor”. Începe redactarea unui tratat de filosofie politică, rămas neterminat ( acest text a fost publicat de către Pierre Rosanvallon în partea a doua a volumului *François Guizot, Histoire de la civilisation en Europe*, Hachette, “Pluriel”, 1985, pp.303-389). Guizot începe în această perioadă să se occupe de istorie: în prelungirea cursului său din 1820-1822, el publică în 1823 *Essais sur l'histoire de France*, împreună cu o nouă ediție din *Observations sur l'histoire de France* a lui Mably. Tot acum începe publicarea celor 30 de volume ale unei *Collection des mémoires relatifs à l'histoire de France*. Preocupat de Anglia, publică primele două volume din *Histoire de la révolution d'Angleterre* (1826-1827), după ce în 1823-1825 editase 25 de volume ale unei *Collection des mémoires relatifs à la révolution d'Angleterre*. Guizot se afirmă astfel ca unul dintre cei mai mari istorici ai timpului său. Relansează publicarea, din 1822, a jurnalului *Tablettes universelles*, iar în 1824 fondează *Le Globe*, pentru ca între 1828 și 1830 să dirijeze *La Revue*.

*française*. În toată această perioadă, el își extinde influența în "societatea civilă": e foarte activ în cadrul mai multor societăți protestante, încearcă, în 1835, să fondeze o societate de științe morale și politice, e prezent la lucrările Societății Moralei Creștine. Odată cu guvernarea Martignac, din aprilie 1828, orizontul politic devine mai deschis. Guizot își poate relua cursurile, pe care le consacră acum *Istoriei civilizației în Franța și Istoriei civilizației în Europa*. Influența sa intelectuală e la apogeu. Perspectivele sale politice devin mai puțin sumbre, astfel încât Guizot organizează, împreună cu Duverger de Hauranne, Duchâtel, Rémusat și Odilon Barrot societatea "Aide-toi, le ciel t'aideră", pentru a pregăti alegerile din 1829. Societatea publică numeroase broșuri, difuzate în întreaga țară. Devenit eligibil, Guizot intră din plin în viața politică. Este ales deputat, pentru prima dată, în ianuarie 1830, în arondismentul Lisieux, circumscripție pe care o va păstra pînă în 1848. Revoluția din iulie marchează debutul carierei sale guvernamentale. E numit, mai întîi, pentru câteva luni, ministru de interior (august 1830), iar între 1832 și 1836 Guizot este ministru al Instrucțiunii publice, post în care se dovedește a fi foarte activ: lui i se datorează adoptarea, în 1833, a legii instrucției primare; refacerea Academiei de Științe Morale și Politice, lansarea unui vast program de publicații referitoare la istoria Franței. El este, de asemenea, unul dintre oamenii cei mai influenți din cabinetul ministerial, intervenind adesea dincolo de propriile atribuții. Pentru câteva luni, în aşa-numita perioadă a "coalition", el va intra în opoziție, împreună cu Thiers. Numit ambasador la Londra în 1839, Guizot devine în octombrie 1840 ministru al afacerilor externe. În această perioadă, deși cabinetul se află sub președinția mareșalului Soult, cel care îl conduce în fapt este Guizot. El rămîne ministru de externe pînă la revoluția din februarie 1848, după ce în septembrie 1847 căpătase titlul oficial de președinte al Consiliului. Promotor al Antantei Cordiale, el își consacră atenția deopotrivă și chestiunilor interne. Surprins de izbucnirea revoluției din februarie, pe care nu o anticipase, Guizot se refugiază în Anglia. După alegerea lui Louis-Napoléon, el consideră că reinserția sa în viața politică franceză e posibilă, aşa încât publică în ianuarie 1849, *De la démocratie en France*, un pamflet violent conservator. Guizot se gîndește să participe la alegerile din 1849, rămînînd însă la Londra, de unde publică

---

### Note despre autori

---

*M.Guizot à ses amis*, un fel de rezumat al pamfletului despre democrația franceză, în care se arată a fi complet defazat față de conjunctura politică. Vechii săi prieteni îl părăsesc, Guizot devenind acum simbolul regimului decăzut. La alegerile din 1849 el nu obține decât 166 de voturi la 89000 de electori! La revenirea în Franța, în iulie 1849, înțelege că trebuie să renunțe la viața politică. Nu protestează împotriva loviturii de stat din 2 decembrie 1851, iar la plebiscitul din 1870 votează afirmativ. Chiar exclus din viața politică, Guizot continuă să exercite un fel de dominație intelectuală și morală în timpul celui de-al doilea Imperiu. Încheie, în această perioadă, publicarea *Istoriei revoluției engleze*, redactând de asemenea lucrări despre Monk și Sir Richard Peel. Între 1858 și 1867 publică cele 8 volume din *Mémoires pour servir à l'histoire de mon temps*, reeditând cursul din 1820-1822 intitulat *Histoire des origines du gouvernement représentatif*, publică cele 5 volume dintr-o *Histoire de France racontée à mes petits-enfants*, și adună discursurile în cinci volume ale unei *Histoire parlementaire de la France*. Foarte activ în cadrul Academiei Franceze (unde fusese ales în 1836) și la Académie des Sciences Morales et Politiques, pronunță numeroase discursuri, rămânând de asemenea activ în cîinul protestantismului francez. Moare la 12 septembrie 1874. (apud Pierre Rosanvalon, "La vie et l'oeuvre de François Guizot", în F.Guizot, *Histoire de la civilisation en Europe*, Hachette, "Pluriel", 1985, pp.19-23; aceasta e cea mai bună ediție din ultimii ani a unui text fundamental al lui Guizot).

#### **Alexis Charles Henri de Tocqueville**

s-a născut la Paris, la 29 iulie 1805, într-o familie de nobili normanzi, salvată de la eșafod de evenimentele din 9 Thermidor. Între 1817 și 1823 studiază la colegiul din Metz, pentru ca între 1824 și 1826 să-și facă studile de drept la Paris. După o călătorie în Italia (1826), e numit "juge-auditeur" la Versailles. Între 1829 și 1830 frecventează, împreună cu Gustave de Beaumont, cursul lui Guizot de la Sorbonne despre *Histoire de la civilisation en Europe*. În august 1830 se raliază noui regim, pentru ca în aprilie 1831 să plece, împreună cu Gustave de Beaumont, într-o misiune oficială de cercetare referitoare la sistemul penitenciar din Statele Unite; călătoria celor doi se va încheia în martie 1832. În mai

1832, Tocqueville demisionează din postul său de la Versailles, din solidaritate cu același Beaumont care e revocat. În anul următor, cei doi publică *Du système pénitentiaire aux Etats-Unis et de son application en France*. În august 1833 Tocqueville face prima sa călătorie în Anglia, de cinci săptămâni; o a doua expediție dincolo de Canalul Mînei o va face în aprilie-septembrie 1835, atunci cînd va vizita și Irlanda. În ianuarie 1835 apar primele două volume din *De la démocratie en Amérique*. În 1836, călătoresc în Elveția și publică la Londra, în *London and Westminster Review*, "De l'état social et politique de la France avant et depuis 1789". În anul următor eșuează în tentativa de a fi ales deputat, în arondismentul Valognes; în 1839 devine deputat al opoziției, redacțind în această calitate trei rapoarte importante (despre abolirea sclaviei în colonii, 1839; despre reforma închisorilor, 1843; despre Algeria, 1847). În 1840 sunt publicate ultimele două volume din *De la démocratie en Amérique*. În decembrie 1841 e ales membru al Academiei Franceze, după ce cu doi ani în urmă fusese ales în Académie des Sciences Morales et Politiques. Călătoresc în Algeria în 1841 și în 1846. În aprilie 1848, după revoluția din februarie, e ales deputat în Constituantă, fiind numit membru al comisiei pentru redactarea noii Constituții. În mai 1849 e ales deputat în Legislativă. Călătoresc în Germania, iar între iunie și octombrie 1849 e ministru al afacerilor externe. Între decembrie 1850 și martie 1851 redactează *Les Souvenirs*, la Sarrento, în Italia. În iulie depune un raport la Adunare, referitor la revizuirea Constituției, necesară pentru realegerea lui Louis Napoléon, devenit președinte în decembrie 1848. În decembrie 1851, dezamăgit de lovitura de stat a lui Louis Napoléon Bonaparte, se retrage din viață publică. Între 1852 și 1856 lucrează la *L'Ancien Régime et la Révolution*. În 1857 călătoresc pentru ultima dată în Anglia. Moare la 16 aprilie 1859, la Cannes. (apud "Biographie", în Tocqueville, *De la démocratie en Amérique. Souvenirs. L'Ancien Régime et la Révolution*, Robert Laffont, 1986, pp.1125-1126). Ediția de *Opere complete* de la Gallimard, a cărei publicare a început în 1951, este cea mai bună dintre cele publicate pînă în prezent. În română, există deja traducerea *Despre democrație în America*, Humanitas, 1992-1995.

---

Note despre autori

---

**Frédéric Bastiat**

născut la Bayonne la 19 iunie 1801, își face studiile la colegiul din Saint-Sever și la cel din Sorèze. La terminarea colegiului, în 1818, intră în compania comercială a unchiului său din Bayonne. În această epocă are lecturi importante (literatură, limbi străine, teologie și economie politică), pentru ca în 1825 să se instaleze la Mugron, pe o proprietate moștenită de la bunicul său și pe care încearcă să experimenteze ameliorări agricole, eșuind lamentabil. Îl întâlnește acum pe Félix Coudroy, cu care se întreține îndelung pe teme de economie, Bastiat invocând deja pe larg ideile lui Smith și ale lui Destutt de Tracy. În 1834, preocupat de reforma vamală, el publică *Sur les pétitions des ports* și, tot în această perioadă, începe să redacteze un *Mémoire sur la répartition de l'impôt foncier dans le département des Landes*, pe care nu îl încheie decât în 1844. Ideea libertății schimburilor nu va deveni însă o temă centrală a reflecției sale decât odată cu descoperirea realităților engleze, mai cu seamă datorită lecturilor din *The Globe*: în 1844, în *Journal des Economistes*, îi va apărea primul articol, intitulat *Sur l'influence des tarifs anglais et français*. Succesul acestui prim text în care el susținea că, dacă Anglia va elimina încetul cu încetul toate tarifele protecționiste, ea va ajunge cea mai mare putere comercială a lumii, îl determină să scrie despre Cobden (1845), pe care îl și cunoaște în același an, și să înceapă celebrele serii de *Sofisme economice* (1843-1850, dintre acestea merită semnalate: "Les deux haches", "Pétition des fabricants des chandelles", "Droits différenciels", "Immense découverte! Réciprocité", "La main droite et la main gauche", "Travail humain, travail national"). Devine membru corespondent al Institutului, iar în 1845 organizează la Bordeaux *L'Association pour la liberté des échanges*, colindând apoi Franța pentru a răspândi spiritul liberului schimb. El profitase deja de campaniile electorale pentru a-si difuza ideile: *Le fisc et la vigne* (1841) sau *Mémoire sur la question vinicole* (1843) sunt fructul unor asemenea eforturi de a răspândi cunoștințele economice în masa electoratului. După revoluția din februarie 1848 Bastiat se raliază Republicii, devenind deputat de Landes la Adunarea Constituantă, apoi la Legislativă. E ales membru al Comisiei de Finanțe, pe care o influențează în mod deosebit. Tot în această perioadă elaborează *Les Pamphlets*. "Propriété et Loi", "Propriété et spoliation", "Justice et fraternité", "Capital

et rente", "Protectionnisme et communisme", "Maudit argent", "L'Etat" sunt cîteva din titlurile acestor pamflete, în care Bastiat căuta să discreditze socialismul. În ultima parte a vieții, Bastiat elaborează primul volum (din cele trei proiectate) al unei lucrări intitulată *Les Harmonies économiques*, (care cuprinde, între altele, textul "Services privés, service public"). Bastiat moare la 24 decembrie 1850. "Uitat" în Franța, după primul război mondial, dar avînd parte astăzi de un succes impresionant în America (unde *La loi*, text tradus acum în *Polis*, a fost difuzat în anii 1990 în 1 milion de exemplare), Bastiat se înscrie într-o tradiție franceză a economiei libere, în care e precedat de Charles Comte, Charles Dunoyer și ideologii din jurul anului 1820 (Guizot et alii) și, într-o perspectivă mai largă, de Jean-Baptiste Say și Destutt de Tracy. Ceea ce-l deosebește de avocații englezi ai liberului schimb este situația sa într-o tradiție a dreptului natural thomistă și lockeană, școala de la Manchester optind, dimpotrivă, pentru Hobbes. Semnalăm aici două ediții relativ recente ale textelor lui Bastiat: cea intitulată *Oeuvres économiques*, editată de Florin Aftalion, PUF, 1989 și cea intitulată *Ce qu'on voit et ce qu'on ne voit pas*, Editions Romillat, Paris, 1993. Eseul *L'Etat* a fost publicat în traducere românească în *Viața Românească*, anul LXXXIX, noiembrie-decembrie 1994, pp. 125-131 (prezentare și traducere de Lavinia Stan).

**Edouard René Lefebvre  
de Laboulaye**

s-a născut la 18 ianuarie 1811. În tinerețe, după o scurtă perioadă în care se ocupă de afaceri, urmează dreptul, teza sa despre *Histoire de la propriété foncière* fiind premiată în 1837 de către Académie des Inscriptions et Belles Lettres. În 1842 se înscrie în baroul parizian, iar în 1844 e ales membru al Academiei. Primele sale scrieri sunt *Recherches sur la condition civile et politique des femmes* (1843) și *Essai sur les lois criminelles des Romains* (1845). În 1855 Laboulaye fondează *Revue d'Histoire du Droit*. Angajamentul său în favoarea politiciei liberale este tot mai clar. Admirator al modelului american, el îl invocă în numeroase rînduri (*Paris en Amérique*, 1863) împotriva modelului francez, adică împotriva politicii născute din Revoluția franceză și din opera lui Rousseau, ca și împotriva politicii autoritare a celui de-al doilea Imperiu (*Le Prince Caniche*, 1868). El e de asemenea un povestitor remarcabil (*Contes bleus*,

---

### Note despre autori

---

1864; *Nouveaux contes bleus*, 1865). Obiectul textelor sale principale (*La liberté religieuse*, 1852, *Le Parti Libéral, son programme et son avenir*, 1855, *Paris en Amérique*, 1856, *Etudes morales et politiques*, 1859, *L'Etat et ses limites*, 1863, *La liberté antique et la liberté moderne*, 1863) este revendicarea libertății individuale, a libertății presei, a libertății religioase. În timpul guvernării lui Thiers, care, pentru Laboulaye, reprezenta cu adevărat cauza republicană, importanța funcțiilor sale publice - deputat din 1871 și senator pe viață din 1875 - îl face să renunțe parțial la cariera de profesor la Collège de France, unde ocupa, din 1849, catedra de *Istorie comparată a legislațiilor*. În 1873, Laboulaye e numit administrator la Collège de France, funcție pe care o ocupă pînă la moarte, 25 mai 1883 (apud S.Goyard-Fabre, "Avant-propos", în Edouard Laboulaye, *L'Etat et ses limites*, Centre de philosophie politique et juridique, URA-CNRS, Université de Caen, 1992, p.1).

**Raymond Aron**

(1905-1983) filosof și sociolog al politicii, profesor la Sorbonne (1955-1969), la École Pratique des Hautes Études (din 1960) și la Collège de France (din 1970), editorialist la *Le Figaro* (1947-1977) și la *Express* (1977-1983) a publicat: *La Sociologie allemande contemporaine*, Paris, Felix Alcan, 1935; *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique*, Paris, Gallimard, 1938; *La Philosophie critique de l'histoire*, Paris, Vrin, 1938; *L'Homme contre les tyrans*, Paris, Gallimard, 1944; *De l'armistice à l'insurrection nationale*, Gallimard, 1945; *L'Age des empires et l'avenir de la France*, Paris, Défense de la France, 1945; *Le Grand Schisme*, Paris, Gallimard, 1948; *Les Guerres en chaîne*, Paris, Gallimard, 1951; *L'Opium des intellectuels*, Paris, Calmann-Lévy, 1955; *Polémiques*, Paris, Gallimard, 1955; *La Tragédie algérienne*, Paris, Plon, 1957; *Espoir et peur du siècle, essais non partisans*, Paris, Calmann-Lévy, 1957; *L'Algérie et la République*, Paris, Plon, 1958; *Immuable et changeante. De la IV-ème à la V-ème République*, Paris, Calmann-Lévy, 1959; *La Société industrielle et la guerre suivi d'un tableau de la diplomatie mondiale en 1958*, Paris, Plon, 1959; *Dimensions de la conscience historique*, Paris, Plon, 1961; *Paix et guerre entre les nations*, Paris, Calmann-Lévy, 1962; *Dix-huit leçons sur les sociétés industrielles*,

Paris, Gallimard, 1962; *Le grand débat*, Paris, Calmann-Lévy, 1963; *La Lutte de classes. Nouvelles leçons sur les sociétés industrielles*, Paris, Gallimard, 1964; *Démocratie et totalitarisme*, Paris, Gallimard, 1965; *Essai sur les libertés*, Paris, Calmann-Lévy, 1965; *Trois essais sur l'âge industriel*, Paris, Plon, 1966; *Les Etapes de la pensée sociologique. Montesquieu, Comte, Marx, Tocqueville, Durkheim, Pareto, Weber*, Paris, Gallimard, 1967; *De Gaulle, Israël et les juifs*, Paris, Plon, 1968; *La Révolution introuvable. Réflexion sur la révolution de mai*, Paris, Fayard, 1968; *Les Désillusions du progrès. Essai sur la dialectique de la modernité*, Paris, Calmann-Lévy, 1969; *D'une Sainte Famille à l'autre. Essai sur les marxismes imaginaires*, Paris, Gallimard, 1969; *De la condition historique du sociologue*, Paris, Gallimard, 1971; *Etudes politiques*, Paris, Gallimard, 1972; *République impériale. Les Etats-Unis dans le monde (1945-1972)*, Paris, Calmann-Lévy, 1973; *Histoire et dialectique de la violence*, Paris, Gallimard, 1973 (trad.rom. *Istoria și dialectica violentei*, Bucuresti, Babel, 1995); *Penser la guerre. Clausewitz*, 2 vol., Paris, Gallimard, 1976; *Plaidoyer pour l'Europe décadente*, Paris, Robert Laffont, 1977; *Le Spectateur engagé. Entretiens avec Jean-Louis Missika et Dominique Wolton*, Paris, Julliard, 1981; *Mémoires. 50 ans de réflexion politique*, Paris, Julliard, 1983; *Les dernières années du siècle*, Paris, Gallimard, 1984; *Les articles du Figaro, vol.1 (1947-1955)*, Paris, Fallois, 1990; *Machiavel et les tyrannies modernes*, Paris, Fallois, 1993.

**Alain Besançon**

(n. 1932), istoric al Rusiei și al URSS, cercetator la CNRS (1959-1963) și profesor la École des Hautes Études en Sciences Sociales (1963-1992). Stagiile ca profesor și cercetator la Columbia University (1964), Rochester University (1964), Wilson Centre, Washington (1979), All Souls College, Oxford (1986), Academia de Științe a URSS. Colaborator la revistele *Daedalus*, *Journal of Contemporary History*, *Encounter*, *Survey Commentary*, *Policy Review*, *Annales*, *Contrepoint*, *Commentaire*, *Archivio di Filosofia*, *Rivista de Occidente*. Cărțile sale au circulat în samizdat în Polonia și URSS. Academia Franceză l-a distins cu Marele Premiu de Eseu (1984) și Premiul de Istorie (1987). Cărți publicate: *Le Tsarévitch immolé*, Paris, Plon, 1967; *Entretiens sur le Grand Siècle russe et ses prolongements*

---

### Note despre autori

---

(în colaborare cu Vladimir Weidlé și alții), Paris, Plon, 1971; *Histoire et expérience du moi*, Paris, Flammarion, 1971; *Education et société en Russie*, Paris, La Haye, Mouton, 1974; *L'Histoire psychanalytique, une anthologie*, Paris, La Haye, Mouton, 1974; *Être russe au XIX-ème siècle*, Paris, A.Colin, 1974; *Court traité de soviétologie à l'usage des autorités civiles, militaires et religieuses*, Paris, Hachette, 1976; *Les origines intellectuelles du leninisme*, Paris, Calmann-Lévy, 1977 (trad. rom. *Originile intelectuale ale leninismului*, București, Humanitas, 1993); *La Confusion des langues*, Paris, Calmann-Lévy, 1978 (trad. rom. *Confuzia limbilor*, București, Humanitas, 1992); *Présent soviétique et passé russe*, Librairie générale française, 1980/ Hachette, 1986; *Anatomie d'un spectre. L'Economie politique du socialisme réel*, Calmann-Lévy, 1981 (trad. rom. *Anatomia unui spectru*, București, Humanitas, 1992); *Courrier Paris-Stanford* (cu Jean Plumyène), Paris, Julliard, 1984; *La Falsification du Bien. Soloviev et Orwell*, Paris, Julliard, 1985; *Générations*, Paris, 1987; *L'image interdite*, Paris, Fayard, 1994 (trad. rom. în curs de apariție la București, Humanitas). A editat și prefațat studiul lui Andrei Amalrik, *L'Union soviétique survivra-t-elle en 1984?* (Paris, Fayard, 1970; ed. revazută, "Pluriel", 1977), ca și alți scriitori ruși.

#### **François Furet**

(n.1927), istoric al epocii moderne și al Revoluției franceze, profesor la École des Hautes Études en Sciences Sociales și la University of Chicago. Lucrări: *La Révolution française* (împreună cu Denis Richet), 2 vol., Paris, Hachette, 1965-1966 (reeditări, Fayard, 1973; Marabout, 1979; Le livre de poche, "Pluriel", 1986); *Lire et écrire: l'alphabetisation des Français de Calvin à Jules Ferry* (împreună cu Jacques Ozouf), Paris, 1977; *Penser la Révolution française*, Paris, Gallimard, 1978 (trad. rom. *Reflecții asupra revoluției franceze*, București, Humanitas, 1992); *L'atelier de l'histoire*, Paris, 1982; *Marx et la Révolution française*, Paris, Flammarion, 1986; *La Gauche et la Révolution au milieu du XIX-ème siècle. Edgar Quinet et la question du jacobinisme français (1865-1870)*, Paris, Hachette, 1986; *Dictionnaire critique de la Révolution française* (coordonat alături de Mona Ozouf), Paris, Flammarion, 1988; *La République du centre* (în colaborare cu J.Julliard și P.Rosanvallon), Paris, Calmann-Lévy, 1988; *La Révolution: 1770-1880*

(vol. 4 din *Histoire de France*), Hachette, 1988; *Les Orateurs de la Révolution*, vol. I, "Les Constituants" (în colaborare cu Ran Halévi), Paris, Gallimard, "La Pléiade", 1989; *L'Héritage de la Révolution française* (coordonator), Paris, Hachette, 1989; *The Transformation of Political Culture*, vol.III (în colaborare cu Mona Ozouf), Oxford, Pergamon Press, 1989; *La Gironde et les Girondins* (în colaborare cu Mona Ozouf), Paris, Payot, 1991; *L'Idée républicaine en France* (în colaborare cu Mona Ozouf), Paris, Gallimard, 1993; *La Constitution de 1791* (în colaborare cu Ran Halévi), Paris, Fayard, 1994; *Le passé d'une illusion: l'histoire de l'idée communiste au XX-ème siècle*, Robert Laffont/ Calmann-Lévy, 1995 (trad. rom. în pregătire la Bucureşti, Humanitas). A îngrijit mai multe ediții de texte clasice ale perioadei revoluționare.

