

Apologia lui Protagoras

Barbu, Daniel

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Barbu, D. (2005). Apologia lui Protagoras. *Studia Politica: Romanian Political Science Review*, 5(4), 819-833. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-56303-8>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/1.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/1.0>

Apologia lui Protagoras

DANIEL BARBU

Cea mai simplă observație ce se poate face cu privire la spațiul public post-comunist ar putea fi formulată, cu oarecare brutalitate, în felul următor: când vine vorba despre ce și-ar dori să facă politica pentru ei – știut fiind că nu-și prea doresc să facă, fiecare în parte, nici un fel de politică – *românii nu ar vrea atât să fie reprezentați, cât să fie guvernați*. Trei explicații se cer imediat aduse.

Mai întâi, ce înțeleg prin substantivul comun „românii”? Nu mă refer, desigur, la un român generic. Nu cred că există, în mărime naturală și în stare liberă, o astfel de figură tipică. Mă gândesc, mai degrabă, la modul în care se încrușișează și se confirmă reciproc diferitele texte, produse în limba română și pentru un public românesc, care și-au propus nu numai să lămurească, pentru uzul cetățenilor României, care este rostul politicii, dar care afirmă o anumită cunoaștere (de ordin practic, filosofic sau statistic) a ceea ce acești cetățeni înțeleg ei înșiși că ar fi politica. Când scriem despre „români” nu ar trebui deci să avem în vedere o persoană colectivă, de ieri și de azi, ci doar cuvintele rostite în numele și în folosul acestei ipotetice persoane. În realitate, nu putem ști *ce vor românii* decât bizuindu-ne pe textele ce reclamă o asemenea știință.

Să constatăm, apoi, că românii, astfel definiți ca natură și ca voință, nu au fost obișnuiți până acum cu scrieri și discursuri care să le dea o imagine de sine explicit și exclusiv politică. Altfel spus, românii au acumulat de-a lungul timpului o limbă, o istorie, un teritoriu, un stat, un partid-stat și un număr semnificativ de conducători de stat (aleși sau nu de popor), dar nu au primit până acum un corp politic. Sau, mai bine zis, un astfel de corp nu a fost încă reprezentat pentru ei și nici ei nu au fost reprezentați ca substanță naturală a unui asemenea corp.

În schimb și în al treilea rând, românii au fost și sunt încă guvernați. Într-un limbaj filosofic improvizat, guvernarea la români este simultan pozitivă și negativă. Românii așteaptă de la orice nou guvern să *le dea ceva și să-i scape* de altceva. Să vedem în primul rând cum s-au felicitat românii de latura negativă a unor guvernări pe care le-au considerat reușite la timpul lor: Vladimirescu și Cuza „ne-au scăpat”, fiecare în felul său, de greci; generația de la 1848 „ne-a scăpat” de caftane, ișlice și alte orientisme; Carol al II-lea „ne-a scăpat” de parlament și de partide; Antonescu „ne-a scăpat” de camarilla carlistă; Legiunea a vrut să „ne scape” de evrei; comuniștii „ne-au scăpat” de exploatare; Ceaușescu „ne-a scăpat” de ruși; Iliescu „ne-a scăpat” de Ceaușescu; Convenția Democrată „ne-a scăpat” de Iliescu; în sfârșit, Băsescu vrea să „ne scape” de corupție. Guvernarea are deci meritul incontestabil de a fi înlăturat din viața cetățenilor o sumedenie de fenomene, lucruri și persoane pe care aceștia par să le fi considerat la un moment dat împovărătoare. Ce le-a dat guvernarea în contrapartidă? Proporțional, mult mai puțin decât le-a luat. Să încercăm o enumerare ușor de recunoscut la nivelul memoriei colective și verificabilă prin martori: Ferdinand și Iliescu „le-au dat” pământ, Adrian Năstase „le-a dat” ajutoare de stat în valoare de zece procente din produsul intern brut al

țării. Lista este scurtă pentru că românii nu au aerul de a se considera neapărat câștigați (și cel mai adesea nici măcar nu li se aduce aminte) că liberalii, de pildă, le-au dat mai întâi un *Bill of Rights* prin *Proclamația de la Izlaz*, apoi un regim constituțional reprezentativ și ulterior sufragiul universal masculin.

Să fim imparțiali și să admitem că, deși au fost cei mai timpurii utilizatori ai unui vocabular și ai unor instituții cu vocație democratică, liberalii au avut dificultăți, ei cei dintâi, în a-și reprezenta comunitatea politică a românilor în termeni de drepturi și libertăți. De aceea, procesul de modernizare a țării pe care l-au declanșat și guvernat s-a desfășurat, ca și cel accelerat și administrat de comuniști, sub zodia barbariei. La rândul său, postcomunismul nu face decât să sporească tradiționala neputință a politicienilor și intelectualilor români de a gândi politica, ca și dezinteresul lor obstinat față de tot ceea ce nu este, în viața publică, descriptibil în categoriile pragmatismului sau culturii. Politica, la români, este de regulă considerată doar un ornament al modernizării, progresului, pieței sau prestigiului individual. Menită în România divertismentului și deriziunii, politica este însă, în alte locuri, singura activitate intelectuală care face posibilă existența unei comunități sub specia autenticității și a libertății.

Ar fi, în schimb, ușor de demonstrat că, în cultura românească, ideile nu sunt o sursă a libertății și nici nu dau autenticitate vieții. Îndeosebi, vieții publice. Cel mai frecvent reproș ce i se poate face celui care încearcă să introducă o oarecare ordine în raționamentele unei dezbateri publice este acela de a nu vorbi „pe înțelesul oamenilor”, de a fi prea abstract. Ca și cum, în sfera publică, orice dezbateri ar trebui să se ducă în termenii celui mai neinstruit și mai puțin inteligent dintre cetățenii interesați. Cât privește conținutul acestui tip de dezbateri, el este de regulă ferit de complicitatea cu orice fel de referință intelectuală și este ținut la distanță de universul complicat al conceptelor. În caz contrar, discuția riscă să fie socotită drept „ruptă de viață”, prea teoretică și, prin urmare, lipsită de caracterul concret și aplicat ce s-ar cuveni să-l adopte în orice împrejurare¹.

Poate că la această situație contribuie și faptul că, în limba română, substantivul *politică* nu este încă pe de-a-ntregul androgen, ca în franceză de pildă. În fața femininului *politică* (*la politique*), masculinul abstract *politic* (*le politique*) nu și-a cucerit încă o poziție legitimă. Când o va face, va deveni probabil clar că domeniul în care competența verbală poate fi utilă este cel al *politicii*, înțelesă în chip elementar ca scenă pe care se înfruntă persoane și grupuri aflate în competiția pentru putere, în vreme ce competența asupra *politicului*, conceput în mod oarecum „geologic”, ca ansamblu de procese reglatoare care transformă în comunitate politică un spațiu social eterogen și conflictual prin natura sa, aparține gândirii. *Politica* se pretează la o abordare literară, de la care nici un cetățean nu poate fi exclus, în timp ce *politicul* impune un demers normativ, de regulă inaccesibil celor care fac economie de metodă, nu au exercițiul disciplinei intelectuale și întrețin un raport de ostilitate cu conceptele.

Pentru a fi analitici, să spunem că termenul *politică* este un adjectiv feminin substantivat, așa cum se întâmplă de altfel și cu francezul *politique*, cu italianul

¹ Această patologie nu trebuie pusă pe seama excepționalismului românesc: pe 19 martie 2005, Silvio Berlusconi, președinte al Consiliului de Miniștri italian, i-a conșurat pe micii industriași reuniți la Bari „să nu încredințeze Italia unui profesor”, adică șefului opoziției Romano Prodi, *ordinarius* pensionat de economie politică la Universitatea din Bologna, adică cuiva care nu a lucrat nici măcar o zi din viață într-o întreprindere și ca atare „nu cunoaște problemele” lumii reale, ale muncii și inițiativei economice.

politica sau cu germanul *Politik*. În engleză însă, echivalentul cuvântului *politică* este neutrul plural *politics*, în vreme ce femininul *policy* indică mai degrabă ceea ce pe continent se înțelege prin „politici publice”. Această din urmă sintagmă sugerează că, în limbajul curent, substantivul *politică* este de cele mai multe ori însoțit de un adjectiv (externă, internă, economică, socială, fiscală, monetară, agrară etc.), un adjectiv care nu privește întotdeauna sfera cea mai largă a vieții publice. Se poate vorbi astfel despre „politica promoțională a unui produs” sau despre „politica managerială a unei întreprinderi”. Mai mult, formulări de tipul „a-și face propria politică”, ar desemna urmărirea exclusivă a interesului particular. Pentru a ținti esența politicii, limbajul filosofic operează o schimbare de gen și recurge la masculinul abstract *politic*, analog nu numai cu francezul *le politique*, dar și cu englezul *the political* sau cu germanul *das Politische*.

Se adaugă acestor două substantive un al treilea, *politician* (*le politique, der Politiker, the politician, il politico*). Acest cuvânt a generat un substantiv cu valoare peiorativă: *politicianism*, ce incriminează comportamentul omului politic care prin activitatea sa publică urmărește atingerea unor interese private sau de grup. Acest din urmă termen reprezintă o excepție în familia sa semantică. Într-adevăr, utilizarea substantivului *politică/politic*, indiferent de gen, se caracterizează de regulă printr-o relativă neutralitate axiologică¹. Ne putem referi de pildă, în registrul descriptiv al științelor sociale, la *politica rasială* a nazismului pentru a numi, în fond, o formă de genocid, după cum putem spune, de asemeni, *politică de colectivizare* sau *de sovietizare* pentru a descrie procese istorice tot atât de condamnabile moral, dacă nu și penal.

Rămâne, în sfârșit, adjectivul *politic* care însoțește o multitudine de substantive de tipul *om, partid, elită, gândire, cultură, sistem, regim, idee* etc. Uneori, adjectivul este folosit și pentru a indica comportamente private: se poate spune de pildă că cineva a avut într-o situație dată o *atitudine politică*, adică a dat dovadă de abilitate și de prudență. Un derivat al acestui adjectiv este *apolitic* care indică dezinteresul unui subiect față de spațiul public și neimplicarea acestuia în acțiuni calificate politice.

Ca și franceza (cf. *politie*), limba română a pierdut însă substantivul *politie*, pe care îl utiliza curent în secolul al XVIII-lea, după modelul grecescului *politeia*, pentru a desemna, cum o face încă substantivul englez *polity* (preluat însă, prin intermediul francezei vechi, din latinescul *politia*), comunitatea politică, societatea bine ordonată, supusă unei cărmuiri.

La nivelul lexicului, familia semantică a politicii, deși nu este atât de bogată în limba română, se caracterizează printr-o evidentă slăbiciune conceptuală. Utilizarea cuvântului este atât de largă, adesea chiar etimologic improprie, încât acesta devine incapabil să exprime singur o noțiune clară și univocă. În cele mai multe cazuri și în special în limbajul științific, cuvântul nu devine precis decât urmat de un adjectiv sau precedat de un alt substantiv.

În toate limbile moderne, cuvântul derivă din grecește. Dacă *politică* și *politic* sunt termeni a căror origine grecească este evidentă, nu același lucru se poate spune însă despre substantivul abstract *politicul* (*the political, le politique, das Politische*), care este un termen modern și orientat într-un sens care grecilor nu li s-ar fi părut familiar.

¹ Charles TAYLOR, „Neutrality in Political Science”, in Peter LASLETT and W.G. RUNCIMAN (editors), *Philosophy, Politics and Society*, Third Series, Basil Blackwell, Oxford, 1969, pp. 25-57.

Inițial, câmpul semantic al „politicii” reda identitatea unei comunități de cetățeni trăind sub un așezământ de ordin „constituțional”, cu alte cuvinte într-o *polis*. Această formă de conviețuire civilă care a fost cetatea (*polis*) a dat naștere unei întregi familii de cuvinte care exprimă în largă măsură felul în care grecii au experimentat în practică viața lor comună.

În principiu, *polis* este o entitate autonomă, autosuficientă dacă nu chiar autarhică. Ea este locuită de cetățeni (*politai*) care se bucură de dreptul de cetățenie (*politeia*). Aceștia sunt chemați să se ocupe împreună de lucrurile publice, să decidă starea de război și să administreze viața cetății în timp de pace. Comunitatea acestor cetățeni este cea care dă identitate cetății. Din mijlocul lor se distinge „politicianul” (*politikos*), acel cetățean care dovedește pasiune pentru treburile cetății și excelență în conducerea acestora, fără a aparține totuși unei elite separate de ansamblul cetățenilor prin „specializarea” sa în afacerile publice. O astfel de elită de profesioniști nu se poate constitui deoarece politica este destul de riguros înțeleasă sub specia unei participări cât mai cuprinzătoare. Ea nu are propriu-zis un destinatar, ci își epuizează sensul în chiar actul prin care cetățeanul ia parte la deciziile comune, la lucrurile publice (*ta politika*). Din această ultimă perspectivă, nu se poate imagina existența unui cetățean apolitic. Calitatea de cetățean rezida tocmai în actul de participare la buna orânduire a vieții cetății. Vechii greci nici măcar nu aveau un substantiv echivalent cu modernul *politică*. Căci, pentru ei, ceea ce numim astăzi „participare politică” era însăși definiția naturii umane, nu descrierea unei activități anume, distinctă funcțional de toate celelalte¹. De aceea, pe un alt plan, mai general, *politeia* indică, pe lângă dreptul de cetățenie, însăși ordinea politică potrivit căreia *polis* este guvernat și, mai precis, „Constituția” (democratică, aristocratică, monarhică) care asigură buna guvernare a cetății².

Această locuire integrală a politicii în cetățenie suscită în mod evident o întrebare esențială: este participarea la viața cetății, cu alte cuvinte „politica”, o practică universal accesibilă, o activitate la îndemâna oricui sau, dimpotrivă, presupune o cunoaștere specifică, după cum ar sugera apariția timpurie în lumea greacă a expresiei „știința politică” (*politikê epistemê*)?

Prima explorare oarecum sistematică a politicii o furnizează Protagoras din Abdera în ceea ce istoricii gândirii antice au numit „marele discurs”. În mitul care-i poartă numele³, se povestește cum oamenii, care dobândiseră cu ajutorul lui Prometeu diferite priceperi tehnice, nu izbuteau să-și organizeze viața comună și să întemeieze cetăți, fiind lipsiți de priceperea politică (*politikê technê*) cerută de o asemenea întreprindere; Zeus îl însărcinează atunci pe Hermes să le distribuie tuturor și în egală măsură simțul dreptății (*dike*) și buna cuviință (*aidos*), virtuți fără de care cetatea oamenilor nu ar fi putut fi niciodată organizată.

Definiția politicului pe care acest mit o sugerează presupune deci libertatea și îndreptățirea oricui de a lua cuvântul înaintea tuturor în chestiuni care privesc pe toată lumea, în problemele care țin de binele comun, de treburile cetății. Această *isêgoria*, sinonimă încă din epoca arhaică cu *isonomia*, cu egalitatea în fața legilor⁴ este expresia

¹ Giovanni SARTORI, „What is «Politics»”, *Political Theory*, vol. 1, no. 1, 1973, p. 7

² V. Christian MEIER, *The Greek Discovery of Politics*, translated by David McIntock, Harvard University Press, Cambridge Mss. and London, 1990.

³ PLATON, *Protagoras* 320d-323a, in *Opere*, vol. I, traducere de Șerban Mironescu, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1975, pp. 435-437.

⁴ Kurt A. RAAFLAUB, „Poets, Lawgivers, and the Beginnings of Political Reflection in Archaic Greece”, in Christopher ROWE, Malcom SCHOFIELD (editors), *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, p. 47.

competenței universale în domeniul politicii. „Știința politică” este o virtute comună, o cunoaștere ce nu presupune o deprindere, o specializare prealabilă, învățarea unei tehnici specifice deprinse în urma unui lung exercițiu, așa cum solicită alte îndeletniciri umane. Opinia lui Protagoras este, în această privință, transcrisă cu claritate în dialogul pe care, potrivit lui Platon, sofistul l-ar fi purtat cu Socrate:

„Când e vorba să delibereze despre organizarea cetății, se ridică și își dă cu părerea atât dulgherul, cât și fierarul sau curelarul, negustorul sau armatorul, bogatul sau săracul, nobilul sau umilul și nimeni nu se miră de aceștia [...] pentru faptul că fără să fi învățat de undeva și fără să fi avut vreun dascăl încearcă să dea sfaturi”¹.

Mitul sugerează, pe lângă definiția funcțională a politicului care privește competența universală și egală a oamenilor în treburile publice și o a doua definiție, de natură structurală: politica este virtutea naturală care îi face pe oameni să poată trăi împreună ca ființe civilizate. Într-adevăr, potrivit mitului lui Protagoras, trecerea de la starea de sălbăcie la starea de ordine a umanității este un act eminent politic.

S-ar spune, ca o concluzie provizorie a interpretării mitului, că politica ar fi o cunoaștere de ordin practic, fiind, înainte de toate, numele global al acțiunii umane sau, mai precis, al acțiunii capabile să *umanizeze*, adică nu numai să dea sens vieții comune a oamenilor, dar, pur și simplu, să-i deosebească pe aceștia de restul viețuitoarelor. În al doilea rând, această practică eminent umană care pare să fie politica nu se întemeiază pe o singură „virtute” (*aretê*), pe un dat natural indivizibil. Înțelegând ca practică a umanului, politica este străbătută, în mod fundamental, de două componente, îngemănate dar distincte: pe de o parte, vocația ordinii de drept, sau, altfel spus, impulsul natural de a conferi vieții comune o fundamentare de tip juridic, iar pe de altă parte capacitatea de recunoaștere a celuilalt, adică acceptarea firească a opiniilor formulate de către ceilalți ca fiind tot atât de pertinente ca propria părere. Poetul Pindar, citat aprobator de Herodot, rezumă astfel teoria politică pe care Protagoras o expunea sub formă de mit: „legea (*nomos*) este regele tuturor” (*Istoriei* III, 38) sau, în traducerea românească atribuită lui Nicolae Spătarul Milescu, „pravila iaste împărat a toate”².

Așa stând lucrurile, care mai este rolul sofistului, al filosofului care-și antrenează concetățenii în practica unei virtuți înnăscute, egal distribuite și care nu recunoaște decât autoritatea normei comune? A învăța dreptatea, înscrisă în natura umană, înseamnă a *vorbi despre ea în mod structurat și normativ*, explică Protagoras sub formă de raționament³. Din moment ce diferă de orice alt „meșteșug” (*technê*) pe care doar unii sunt chemați să-l deprindă și să-l exercite cu excelență, fiind o știință cu totul specială, virtutea „politică” poate fi învățată de către oricine, în măsura în care fiecare este ajutat să-și aducă la viață propria umanitate și este disciplinat de lege dacă nu reușește să o facă. În acest punct, Platon (care i-a dat cuvântul lui Protagoras doar pentru a-l pune în dificultate) îl face pe Socrate să afirme contrariul: virtutea politică este cunoaștere, nu știință și, cu acest titlu, ea nu se află la îndemâna oricui, nu poate fi predată și nici învățată⁴.

¹ PLATON, *Protagoras* 319d, trad. cit., p. 434.

² HERODOT, *Istoriei*, ediție îngrijită de Liviu Onu și Lucia Șepcaliu; prefață, studiu filologic, note, glosar de Liviu ONU, Editura Minerva, București, 1984, p. 151.

³ PLATON, *Protagoras* 320d-328c, trad. cit., pp. 435-443.

⁴ *Ibidem* 360d-361e, pp. 477-479.

Din mitul lui Protagoras, Platon reține totuși ca definatorii pentru politică cel puțin două noțiuni: politica are în vedere comunitatea oamenilor, politica privește acțiunea comună a oamenilor. Pe scurt, știința politică este „știința viețuirii în comun a oamenilor”¹, este o „artă autodirectivă care poartă grija acestora nu individual, ci în comun”². În schimb, Platon refuză politicii funcția de producere a umanului pe care i-o atribuie Protagoras. După ce a stabilit că știința politicii aparține științelor teoretice autodirective³, Platon respinge ca nefundată logic diviziunea ontologică între oameni și animale atunci când își propune să circumscrie domeniul de aplicabilitate al științei politice⁴. Raționamentul său nu ia în calcul politica ca o virtute înăscută, capabilă să-i distingă în mod radical pe oameni de restul viețuitoarelor. Dimpotrivă, la capătul unui lung șir de argumente și disocieri succesive, Platon stabilește că oamenii aparțin speciei viețuitoarelor domestice care trăiesc în turmă, fiind partea bipedă, de rasă pură, fără coarne și mergătoare a acestei specii⁵. O asemenea clasificare a oamenilor ca turmă bipedă și o astfel de definiție a politicii ca știință a creșterii turmei bipede folosesc, deopotrivă, o presupuziție diferită de cea pe care se întemeia Protagoras. Pentru sofist, politica este cea care îi adună pe oameni, biologic incapabili să trăiască în comunitate, în vreme ce pentru Platon, comunitatea oamenilor este un dat natural.

De fapt, Platon substituie mitului lui Protagoras propriul său mit al originii comunității politice. În versiunea mitologică transmisă de sofist, politica este darul prin care divinitatea îi cheamă pe oameni de la starea de sălbăticie la cea de civilizație. În viziunea lui Platon, politica este o consecință a retragerii din istorie a păstorilor divini care îi cârmuiau pe oameni în zorii Universului. Părăsiți de zei, oamenii au fost nevoiți „să afle în ei înșiși și pentru ei înșiși cârmuire și ocrotire”⁶. Politica nu ar fi, în fond, decât un substitut al fericirii vârstei originilor, iar oamenii politici niște imitatori ai zeilor.

Este de înțeles că, dintr-o asemenea perspectivă, Platon respinge în mod limpede *isêgoria*, afirmând că „trebuie să căutăm guvernarea corectă în unul sau doi, sau, în general, în puțini, ori de câte ori ea ajunge să fie dreaptă”⁷ și calificând, pe cale de consecință, arta politică ca o artă a cârmuirii oamenilor, sau mai precis ca pe o *artă regală*.

Paradigma artei țesutului la care recurge Platon pentru a explica arta politică⁸ sugerează că aceasta din urmă este o știință „sincretică” (*sunkritikê*), o „artă de a uni”⁹. Omul politic, ca și țesătorul, „țese” o ordine umană, îi aduce laolaltă pe oameni într-o practică comună a cetății sau, în chiar formularea lui Platon, „întrețese treburile politice”¹⁰. La rândul ei, arta politică are capacitatea de a „țese” la un loc

¹ PLATON, *Omul Politic* 267d, in *Opere*, vol. VI, traducere de Elena Popescu, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1989, p. 412.

² *Ibidem* 275c, p. 422.

³ *Ibidem* 260e, p. 402.

⁴ *Ibidem* 262a-263d, pp. 404-405.

⁵ *Ibidem* 264a-267b, pp. 406-411.

⁶ *Ibidem* 274d, p. 420.

⁷ *Ibidem* 293a, p. 446 și 298bc, p. 452.

⁸ *Ibidem* 277d-287d, pp. 424-439.

⁹ *Ibidem* 283a, p. 432. Elena Popescu, în comentariul său la parabola țesătorului, consideră că arta țesutului ar aparține concomitent „artei de a uni” și „artei de a separa” (*diakritike*), *Ibidem* n.61, p. 478, deși cele două operațiuni coexistă potrivit textului în *talasiourgia*, „arta prelucrării lânii”, din care arta țesutului este tocmai partea care unește; vezi interpretarea în acest sens la Nicola MATEUCCI, *Lo Stato moderno. Lessico e percorsi*, Il Mulino, Bologna, 1997, p. 298.

¹⁰ *Ibidem* 289c, p. 441.

toate celelalte arte, fiind singura dintre ele care nu se consacră unei activități particulare, ci cuprinde întreaga cunoaștere referitoare la viața comună a oamenilor, așa cum aceasta este organizată în *polis*¹.

Astfel, arta politică fiindu-și ea însăși cauză se raportează la ordinea de drept ca la o cauză auxiliară², ca la un principiu de ordin secund³. Ea se bizuie pe legi, dar se află dincolo de ele. În ceea ce-o privește, știința juridică are o poziție nu numai auxiliară, dar chiar ancilară în raport cu știința politică⁴. Cu alte cuvinte, nu forma de guvernământ a unei cetăți, așa cum este consemnată de legile acesteia, produce o dreaptă guvernare, așa cum susținea Pindar, ci doar prezența în acea cetate a unor conducători care cunosc cu adevărat arta politică⁵.

Legea are ca obiect comunitatea, în vreme ce „știința regală” are vocația de „a se apleca asupra fiecărui caz în parte, prescriindu-i cu precizie ceea ce îi convine, întotdeauna de-a lungul vieții”⁶. De aceea, legislatorul „care prescrie turmelor sale cele referitoare la drept și la contractele lor reciproce”, își creează el însuși piedici pentru că, dând ordine pentru toți, nu va reuși „să dea și pentru fiecare în parte ceea ce îi convine”⁷. Cusurul legilor, scrise sau nescrise, este acela că leagă voința conducătorului, comparat nu numai cu țesătorul și păstorul, dar și cu medicul și antrenorul de gimnastică⁸. În această calitate, el este îndreptățit să „întreprindă împotriva legilor scrise sau a tradiției alte fapte, mai drepte și mai bune decât cele de mai înainte”⁹. Din perspectiva artei politice, respectul legilor cetății este o *constrângere*: legile pot eventual ajuta la o dreaptă guvernare, ca niște instrumente la care aceasta recurge, dar nu furnizează explicația causală a unei astfel de guvernări.

În ochii lui Platon, criteriul – singurul adevărat – al artei regale, al „dreptei cârmuirii a cetății” este realizarea de lucruri utile cetății, conform legii sau în afara lor, ca și rezolvarea problemelor celor cârmuiți¹⁰. De aceea, adevăratul conducător, „bărbatul înțelept și bun” se aseamănă cu un cârmaci: ca și acesta, el veghează tot timpul asupra a ceea ce se întâmplă, fără să fie nevoie să dea ordine scrise, el îi *salvează*, dacă este cazul, pe cei pe care-i conduce, și „îi face mai buni din mai răi” împărțind ceea ce este drept; el izbutește toate acestea „transformând în lege arta sa de a cârmui”, căci „forța artei conducerii este mai puternică decât legile”¹¹. Omul cu adevărat politic acționează în practică „conform artei sale”, fără să țină seama de dreptul pozitiv, fie că acesta este emis de el însuși sau așezat de alții¹². Pentru Platon, un om, de preferință un om al cunoașterii, este întotdeauna regele celorlalți. Oamenii nu trebuie deci guvernați de legi, ci de legea celui mai bun dintre ei. Am spune, răsturnând maxima protagoreică a lui Bracton, că *rex facit legem*¹³.

¹ *Ibidem* 305de, pp. 463-464.

² V. distincția fundamentală între cauzele auxiliare și cauzele propriu-zise, *Ibidem* 281de, p. 430.

³ *Ibidem* 297e, p. 452.

⁴ *Ibidem* 305bc, p. 463.

⁵ *Ibidem* 293ce, p. 446-447.

⁶ *Ibidem* 295ab, p. 449.

⁷ *Ibidem* 294e, 295b, p. 448.

⁸ *Ibidem* 295be, pp. 448-449.

⁹ *Ibidem* 296c, p. 451.

¹⁰ *Ibidem* 296de, p. 451.

¹¹ *Ibidem* 296e-297b, p. 451.

¹² *Ibidem* 300c, p. 456.

¹³ Cf. *Lex facit regem*, Henri BRACTON, *De legibus et consuetudinibus Angliae*, edited by S. Thorne, vol. II, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1968, p. 33.

Pe scurt, știința politică ar fi o știință non-politică, știința unei societăți incapabile să-și dea ea însăși un conținut normativ sau, într-un limbaj leninist, pur și simplu *știința conducerii societății*. „După părerea mea – preciza Nicolae Ceaușescu – știința conducerii cuprinde toate sectoarele și domeniile societății, în fond, întreaga activitate umană”¹. Știința leninistă a conducerii societății, ca și platonica artă regală a dreptei cărmuiri, sunt deopotrivă discipline integratoare și discriminatorii. Sunt integratoare pentru că nimic din ceea ce este uman nu rămâne în afara domeniului lor de aplicație și se manifestă discriminatoriu, deoarece se constituie împotriva tuturor încercărilor de a explica politica, pe urmele sofistilor, ca o activitate normativă și discursivă. Lenin însuși obișnuia să facă o distincție – metodologic aproape platonice – între *istorie* și *isterie*²: în vreme ce politicienii care înțeleg sensul istoriei se ocupă cu „organizarea puterii în stat”, politica isterică se folosește de cuvinte, este lipsită de simț practic, se dovedește incapabilă să acționeze asupra istoriei și se află într-un permanent refuz al puterii de stat.

În noiembrie 2004, aflat în mijlocul militanților locali ai Partidului Social Democrat, Ioan Iliescu, președinte al României, declara că participarea sa activă și explicită la campania electorală nu este o încălcare a Constituției, ci o formă legitimă de asumare a „răspunderii față de țară”³. O asemenea afirmație dovedește, cu o rigoare aproape filosofică, că nici una dintre certitudinile teoriei politice marxist-leniniste nu a fost abandonată la cincisprezece ani de la constatarea oficială a decusului acesteia. Potrivit acestei teorii, statul nu este decât aparatul birocratic al clasei dominante și al partidului ce o reprezintă. La rândul lor, legile, inclusiv cea fundamentală, se cuvin tratate ca simple expresii formale ale dominației partidului asupra societății. Constituția nu ar trebui deci privită, ca în știința juridică burgheză, drept un mod de a lega voința titularilor funcțiilor publice în așa fel încât cetățenii să fie cât mai feriți de abuzuri și arbitrariu și să se poată bucura de drepturile și libertățile pe care convin să și le recunoască și asigure reciproc. Ca și pentru Stalin, de pildă, Constituția este doar un document de propagandă pe care cetățenii prudenți nu au motive să-l ia prea în serios. Adevărata „știință a conducerii societății” nu poate decurge din principii abstracte de ordin politico-juridic, ci aparține partidului înțeles ca organizație ce-și asumă, cu inevitabilitate istorică, responsabilitatea cărmuirii țării. Cu acest titlu, „munca de partid” este nu numai mai importantă decât orice prevedere constituțională, dar și complet autonomă în raport cu un text scris, oricât de solemn ar fi alcătuirea și scopul acestuia.

S-ar părea că singurul principiu constituțional de care politicienii români ar fi dispuși să se simtă legați fără rezerve mentale aparține Constituției din 1965 și proclamă partidul drept „forță conducătoare a întregii societăți”. Într-adevăr, din 1948 și până în 1989, partidul unic nu a avut o existență legală, în sensul că nu era înregistrat în temeiul unei legi a organizării și funcționării partidelor politice. Partidul se situa, precum regele-filosof al lui Platon, mai presus de lege, în măsura în care era însăși sursa dreptului. De aceea, partidul nu se simțea deloc constrâns să se supună normelor vieții publice pe care le emitea pentru cetățeni prin intermediul unor instrumente administrative de tipul Marii Adunări Naționale sau guvernului. Ca atare, și voința conducătorilor partidului era pe deplin liberă în raport cu

¹ Citat de Ovidiu TRĂSNEA, Nicolae KALLÓS (coordonatori), *Mică enciclopedie de poliologie*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1977, p. 453.

² Dominique COLAS, *Le léninisme*, Presses Universitaires de France, Paris, 1998, pp. 49-51.

³ Daniel BARBU, „Partidul e-n toate”, *Ziarul Financiar* VI, nr. 1503, 15 noiembrie 2004, p. 8.

dreptul, pentru că acesta nu avea alt rost decât acela de a legitima dominația partidului asupra societății și de a reprima orice contestare a acestei dominații. Regimul politic leninist era înclinat să devalorizeze funcția argumentativă a limbajului și să descurajeze discursul despre drepturi ca metodă de acțiune politică. Drepturile și libertățile nu erau, la urma urmelor, decât sofisme burgheze, iar disidența o formă clinică de isterie.

Desigur, revoluția din 1989 i-a obligat pe oamenii politici români să-și înscrie partidele la tribunal, în conformitate cu normele elementare ale statului de drept. Această concesie făcută formalismului juridic burghez nu le-a schimbat însă, dincolo de ventilarea generațiilor, atitudinea de superioritate față de lege și nici viziunea despre justiție ca funcție administrativă a partidului (ori partidelor) de guvernământ. Omul politic face acum legile, iar legea nu este rege decât pentru cei neinițiați în știința conducerii societății. Pentru a folosi un termen platonice, politicianul român postcomunist este cu precădere un țesător. Spre deosebire însă de omul politic imaginat de Platon, politicianul postcomunismului românesc nu țese o societate politică în numele unei cunoașteri superioare. El întrețese relații, rețele și interese. El disprețuiește chiar cunoașterea, în măsura în care teoretizarea, frecventarea ideilor și a valorilor ori elaborarea unor proiecte de societate i se par îndeletniciri incapabile să producă rezultate concrete sau să-i aducă avantaje personale. Produsă de un asemenea meșteșug „sincretic”, politica nu este un artefact intelectual pus în discurs, ci o „muncă cu omul”. Ea nu trebuie gândită în perspectiva temeiurilor, metodelor și finalităților pe care și le asumă, ci doar bine profesată de către administratori, mai mult sau mai puțin pricepuți, ai lucrurilor publice.

În zorii vârstei democratice, politica a fost definită ca un război condus cu alte mijloace. Pentru politicienii români de azi, politica este mai ales un mod de a-și continua afacerile pe alte căi. Or, unul dintre principiile de bază ale vieții publice democratice este separarea dintre profesiunea politică și îndeletnicirile economice. Cum a observat Max Weber într-o celebră conferință¹, modul de gândire și de acțiune al politicii este diferit de regulile care guvernează lumea economică, pentru că ținta celor două sfere este diferită. Omul de afaceri acționează prin definiție pentru atingerea – de preferință în mod legitim – a unor *interese private*. Cu acest titlu, mintea întreprinzătorului nu este orientată către politică. Căci politicianul are sarcina de a lucra pentru *interese publice*. Cu toate acestea, toți politicienii români cad de acord că între afaceri și politică nu există nici o diferență de natură. În 2001, Adrian Năstase l-a numit pe administratorul unei companii de presă ca secretar general al partidului său victorios în alegeri, tocmai datorită performanței sale manageriale pe terenul inițiativei private. La rândul ei, Alianța dintre Partidul Național Liberal și Partidul Democrat a atribuit funcția de prim-ministru unei personalități care și-a împletit mereu identitatea de politician cu cea de om de afaceri. Adrieian Videanu, un deputat care a renunțat la mandatul de parlamentar în 2003 pentru a putea avea grijă de propriile afaceri, și-a asumat succesiunea lui Traian Băsescu la primăria capitalei. Cineva care a ales deja între reprezentarea intereselor publice și promovarea intereselor private în favoarea celor din urmă este considerat pe deplin apt să-și guverneze concetățenii.

Numai că, într-un regim democratic, atât actul guvernării, cât și critica acestuia nu se cuvîn interpretate ca o inginerie birocratică al cărei randament poate fi calculat, ci trebuie să se lase întotdeauna inspirate de valori și convingeri ce preced

¹ Max WEBER, *Politik als Beruf*, Reklam, Leipzig, 1992.

orice punere în act. Politica democratică este, prin definiție, un artefact al gândirii, nu o luare în posesie a realității sociale. Participarea, reprezentarea, deliberarea, legiferarea, elaborarea și executarea politicilor publice sunt operațiuni profund nefirești, ce nu pot fi înțelese și explicate numai în baza raționalizării experienței directe a realității. Așa cum a demonstrat Carl Schmitt¹, consistența lor ține mai degrabă de dogmatica (sau chiar de mistica) teologică decât de fizica socială. Politicianul democrat se aseamănă mai curând cu un credincios, decât cu un funcționar.

Altfel spus, o comunitate politică știe să transforme în istorie mai ales ceea ce a gândit și a socotit vrednic de credință, nu atât ceea ce a trăit și ceea ce membrii ei sunt dispuși să-și amintească din experiența nemijlocită a prezentului. Satisfacă societatea românească de astăzi un asemenea criteriu? Un reprezentat legal și legitim al românilor, președintele Traian Băsescu, ne ajută să răspundem la această întrebare. Interogată de un jurnalist cu privire la refuzul său de a condamna comunismul, președintele României constată că nu există deocamdată probe în legătură cu natura politică și cu dimensiunea represivă a defunctului regim². Pentru a califica totalitarismul, Băsescu consideră că nu are la dispoziție decât două instrumente. Pe de o parte, memoria individuală a „lipsei de alimente”, „lipsei de căldură, de energie electrică”, „a tot felul de privațiuni și în zona culturală și în viața socială”. Președintele adaugă însă imediat că ceea ce „a simțit ca cetățean” nu se poate constitui într-un probatoriu intelectual admisibil într-o instanță politică, morală sau penală. Primul instrument este deci inacceptabil și inutil. Rămâne cel de-al doilea, care, după Băsescu, trebuie să ia forma unei „lucrări științifice” elaborate de o „comisie cu un înalt nivel profesional [care]... să pună în spatele afirmației condamnării comunismului un document”. În absența unui asemenea „raport”, tot ceea ce s-a scris despre comunism „rămân[e] totuși o literatură”.

Pentru Traian Băsescu, între experiență și expertiză nu se află nimic. Președintele României, fost șef de partid, secretar de stat, deputat, ministru și primar general în mai multe rânduri, crede că politica, de fapt, nu există. În viața publică, totul se reduce fie la *simțire*, fie la *știință*, prima irelevantă, cea de-a doua „validă”. Pentru a stabili ceva privitor la traiul nostru comun, avem nevoie de comisii. Nici oamenii obișnuiți și nici cei politici nu sunt capabili să formuleze judecăți pertinente cu privire la ceea ce li se întâmplă în spațiul social, în calitatea lor de cetățeni angajați. O asemenea calitate nici măcar nu există. Membrii societății sunt fie savanți omologați oficial, fie victime neputincioase ale „lipsurilor” și „privațiunilor”.

Președintele spune prin urmare că experiența trăită, așa cum este transmisă de memoria individuală, se dovedește nesemnificativă politic pentru că nu poate fi mediată de o gândire orientată de valori și principii. Este vorba aici despre istoria politică recentă, care nu a fost încă cazată pe de-a-ntregul în arhive, ci pare să fie teaurizată mai ales de amintirile martorilor care i-au supraviețuit. Aceste amintiri nu sunt suficiente pentru ca în temeiul lor o societate să dobândească o anume conștiință politică de sine, în absența căreia este atinsă iremediabil de barbarie, dacă ar fi să-l credem pe Tocqueville. Starea de barbarie politică a societății românești este confirmată de răspunsul pe care l-a primit Traian Băsescu din partea unui intelectual postcomunist ce beneficiază probabil de toate atributele tipicității. Președintele

¹ Carl SCHMITT, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Siebente Auflage, Duncker & Humblot, Berlin, 1996, completat de *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*, Vierte Auflage, Duncker & Humblot, Berlin, 1996.

² „Alianța nu se va rupe”, interviu realizat de Rodica Palade, *Revista 22*, an XVI, nr. 801, 12-18 iulie 2005, pp. 8-9. Discuția care interesează este la p. 9.

nu este vinovat pentru incapacitatea sa de a da o definiție politică comunismului, de a emite o judecată asupra trecutului imediat (ori asupra prezentului) din perspectiva unor convingeri anume, ci pentru că nu a aflat încă despre valoarea științifică a lucrărilor care s-au scris despre comunismul românesc¹. Pe scurt, Băsescu comite un simplu delict de ignoranță. Comisia despre care vorbește lucrează deja „virtual” în mai multe centre, iar activitatea ei este încă de pe acum ilustrată de numeroase publicații. Autoarea articolului critic cade totuși de acord cu președintele: Băsescu, ca politician și cetățean, nu poate „judeca” comunismul cu propria sa minte. O asemenea operație are nevoie de „persoane mai abilitate”, adică de „experți”. Ceea ce nu știe Băsescu este doar că aceștia există și lucrează la foc continuu.

Nu numai savanții sunt însă experți în absența cărora nu se pot emite judecăți politice. Guvernul, la români, este la rândul său un fel de Olimp de unde un număr de tehnocrați, înlocuitori moderni ai zeilor retrași din istorie, distribuie, după o logică platonice, fiecărui cetățean lucrul care i se potrivește cel mai bine. În toamna anului 2005, un canal de televiziune specializat în știri și comentarii făcea, pe un ton ironic-acuzator, următoarea constatare: în vreme ce țara este atinsă de inundații, prim-ministrul se ocupă de politică². Cu alte cuvinte, el a ales în mod vinovat să participe la o reuniune a familiei liberale europene în loc să devină expert în cazarea sinistralilor, evacuarea apei și distribuirea de resurse. Editorii respectivei companii media au dat glas unei convingeri aproape generale: actul de guvernare, fie și surprins în situații excepționale, nu are nimic politic. A guvernare este tot una cu a administra problemele curente ale cetățenilor, a face politică înseamnă să stai la discuții ce nu folosesc nimănui. Nu e deci de mirare că, în România, sunt de fapt foarte puțini politicieni de profesie. Nimeni nu vrea să treacă drept o ființă inutilă. Cam în același timp, președintele însuși își declina identitatea în următoarea formă: „Sunt un mic om de afaceri”. Cineva care, timp de cincisprezece ani, a ocupat aproape neîntrerupt cele mai înalte funcții de partid și de stat refuză să se auto-identifice ca politician ori măcar ca om de stat. Puținii politicieni pe care ochiul public îi poate identifica ca atare se află în parlament, instituție impopulară situată în conștiința colectivă (atât cât o putem desluși din sondaje) la marginea zădărniceii.

Să recunoaștem că parlamentul, așa cum îl cunoaștem astăzi, este, ca și statul de drept, o invenție a inteligenței burgheze. Corpurile legiuitoare moderne au fost concepute ca un loc de deliberare și reflecție asupra legilor, cu precădere asupra acelor legi menite să limiteze, dacă nu să elimine, arbitriul guvernamental. Cu acest titlu, parlamentul este un produs al burgheziei, denunțată deja de un conservator ca Donoso Cortés drept *una clasa discutidora*³, lipsită de eficiența monarhiei și a aparatelor sale birocratice. De pe cu totul alte poziții, Lenin definea la rândul său adunările reprezentative burgheze drept „locuri de pălăvrăgeală” pe care dictatura proletariatului avea misiunea de a le transforma în „instituții active”⁴. În România zilelor noastre, iremediabil plebee și încă dispusă să înțeleagă politica în termeni leniniști, pare că nimeni nu apreciază farmecul burghez al dezbaterii publice instituționalizate. Presa cere intervenții executive energice, liderii PSD visează la

¹ Ruxandra CESEREANU, „Ce știe și ce nu știe președintele Băsescu despre Gulagul românesc”, *Revista 22*, an XVI, nr. 802, 19-25 iulie 2005, p. 16.

² IDEM, „Trebuie reformată clasa politică?”, *Ziarul Financiar*, VII, nr. 1724, 26 septembrie 2005, p. 16.

³ Citat de Christian von KROCKOW, *Germanii în secolul lor (1890-1990)*, traducere de M. Negrescu, All, București, 1999, p. 183.

⁴ V.I. LENIN, *Opere complete*, vol. 33, Editura Politică, București, 1964, p. 46.

starea de urgență, președintele Băsescu își dorește un parlament mic și inofensiv, toată lumea vrea parlamentari „uninominali” care să acționeze ca un fel de primari ai circumscripțiilor în care vor fi aleși, gata oricând să facă rost de o barcă cu motor, de pompe, pături și pâine, atunci când interesele alegătorilor o cer.

În acest context, tema „reformei clasei politice” este una din categoria „creării omului nou”. Clasa politică este tot atât de mult sau puțin reformabilă ca și societatea românească în ansamblul ei. Cei mai mulți gânditori politici au căzut de acord, încă de acum trei veacuri, că o bună guvernare nu trebuie să conteze pe bunătatea naturii umane și pe calitatea individuală a oamenilor politici, bunătate și calitate ce se pot afla oricând în deficit. Buna guvernare este întotdeauna a legilor, nu a oamenilor. Nu se pune deci problema de a obține, prin schimbarea modului de scrutin de pildă, politicieni mai virtuoși și mai devotați interesului public decât se dovedesc a fi cei de azi, ci de a asigura o bună funcționare a instituțiilor, în așa fel încât înclinațiile mai puțin virtuozitate ale unor politicieni să nu se poată exprima și să poată fi oricând sancționate moral, politic sau, dacă este cazul, penal.

Cu prilejul remanierii din august 2005, președintele Traian Băsescu i-a prevenit pe noii miniștri că, pe viitor, nu se vor mai bucura de clemența prezidențială de care ar fi profitat până atunci membrii cabinetului. Două luni mai târziu, după consultări cu o parte a majorității parlamentare, același președinte al României a declarat oficial că nu datorează nimănui nimic, că, spre deosebire de ceilalți politicieni care sunt susținuți de un partid sau altul, el și-a primit mandatul direct din mâna poporului. De aceea, a încheiat Băsescu, el va da curs voinței populare „ori de câte ori va fi posibil”¹. Înțelegem din asemenea declarații că Traian Băsescu are o înaltă concepție monarhică despre instituția prezidențială. Ca și vechii domni ai țărilor române, el îi „miluiește” pe dregători sau îi amenință cu „scârba” prezidențială, de care politicienii au avut deja parte în anul 2000. Ca și regii României, președintele își ocupă scaunul nu prin decizia unui partid anume, ci „prin voința națională”, deosebindu-se de aceștia prin faptul că sursa de legitimitate simbolică nu este dreptul divin („mila lui Dumnezeu”), ci dreptul electoral (votul universal și direct). În același timp, asemenea voievozilor și regilor din trecut, președintele are o capacitate discreționară absolută în raport cu poporul: el se arată dispus să facă pe placul cetățenilor numai atunci când va judeca acest lucru ca ținând de domeniul posibilului. În plus, ca și regii de drept divin, el este iresponsabil politic. Poate formula, adică, orice fel de poziție publică fără a fi nevoit să răspundă de consecințele ei. Responsabili în fața națiunii sunt doar miniștrii, ale căror mandate se află permanent sub tăișul muștrării prezidențiale. Monarhia de drept electoral, așa cum o practică Traian Băsescu, recurge, cu deplină imparțialitate politică, și la sceptra prezidențial al Republicii Socialiste România. Ca și defunctul președinte al RSR, președintele Băsescu își folosește poziția pentru a-i certa cu vigoare pe cei care îndrăznesc să-și formuleze nemulțumirile în afara teritoriului supus autorității prezidențiale și controlat de serviciile secrete aflate sub comanda șefului statului. Înainte de 1989, nimic nu era mai supărător pentru președinte decât scrisorile trimise în străinătate, la Departamentul de Stat sau la Radio Free Europe, de disidenții care îndrăzneau să aibă despre mersul lucrurilor în țară altă opinie decât cea oficială. În ochii autorităților, aceste gesturi epistolare aduceau grave atingeri interesului național și imaginii României socialiste. Astăzi, președintele Băsescu îi supune

¹ Daniel BARBU, „Monarhia de drept electoral”, *Ziarul Financiar*, VII, nr. 1735, 11 octombrie 2005, p. 17.

oprobriului popular pe liderii opoziției care, ca și disidenții de odinioară, prejudiciază interesele statului român prin scrisorile răuvoitoare pe care le-au expediat pe adrese din afara hotarelor. Atunci și acum, a încredința unor străini păreri politice diferite de linia stabilită de șeful statului echivalează cu un act de trădare națională, cu o crimă de lezare a majestății prezidențiale.

Să spunem, pentru a fi dreți, că, deși acesta se arată un practicant al ei foarte energic și sistematic, ideea monarhiei de drept electoral nu s-a născut în capul lui Traian Băsescu. Proprietatea intelectuală asupra acestei idei revine autorilor Constituției din 1991. De atunci, toți cei care fac sondaje și pretind că știu în mod statistic ce gândesc cetățenii ne asigură că idealul politic al majorității covârșitoare a românilor este un președinte autoritar, „jucător”, omniprezent și omnipotent. Poporul ar fi nefericit, pledează cunoscătorii opiniei publice, dacă o asemenea figură patriarhală ar lipsi din fruntea statului. În alți termeni, românii și-ar dori să fie guvernați în continuare de *un singur om*, nu de legi, fie ele drepte și europene. Aceiași români, coerente cu ei înșiși, ar fi fericiți să-și aleagă parlamentarii unul câte unul, în circumscripții uninominale. Inclusiv când vine vorba despre parlament, poporul nu vrea domnia legilor, ci a oamenilor.

Dacă ar fi să-i credem pe redactorii Constituției din 1991 și pe operatorii de sondaje, românii au nostalgia regimurilor autoritare, care combină preferința pentru *Führerprinzip* cu desemnarea reprezentanței naționale în circumscripții uninominale. „Votul uninominal” este introdus în România, pentru desemnarea Camerei superioare, de Constituția din 1938 impusă plebiscitar de Carol al II-lea. Prin Legile 28/1966 și 67/1974, Nicolae Ceaușescu și-a construit autoritatea personală asupra partidului și statului cu ajutorul unei Adunări Naționale cu o singură Cameră aleasă prin vot uninominal. Juriștii socialiști, care exaltau în manualele lor de drept constituțional virtuțile votului uninominal¹ și ale unicameralismului², au jucat atunci rolul preluat astăzi de instituțiile de sondare a opiniei publice.

Constatăm deci că legătura dintre dictatura carlistă, democrația populară a socialismului de stat și monarhia de drept electoral practică exemplar de Traian Băsescu este, cel puțin la acest nivel, directă și se bazează pe o dublă presupuziție: poporul detestă democrația parlamentară de sorginte burgheză și poporul preferă să se supună oamenilor, nu să asculte de legi. Chiar dacă așa ar sta lucrurile – ceea ce nu mi se pare dovedit dincolo de orice îndoială – ar fi inteligent să urmărim sfatul lui Alexander Hamilton: oamenii politici trebuie să deprindă știința de a deosebi între *interesele poporului*, pe care trebuie să le slujească, și *înclinațiile poporului*, cărorora nu se cuvine să le dea urmare³. Oricât de monarhice și populiste ar putea fi înclinațiile românilor, politicienii au datoria să demonstreze în fiecare zi că este în interesul cetățenilor să trăiască într-un stat de drept și într-o democrație reprezentativă însuflețită de valori liberale.

Politicianul român postcomunist înțelege însă *politica*, inclusiv politicile guvernamentale, ca pe o tehnică a gestiunii ierarhiilor din sânul partidelor și ca pe un „joc” al relației între partide și al raporturilor dintre acestea și grupurile de

¹ E.g. Tudor DRĂGANU, *Drept constituțional*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1972, pp. 302-303.

² „Faptul că sistemul bicameral are o mult mai largă răspândire în dreptul burghez decât sistemul unicameral se explică prin preocuparea cercurilor reacționare burgheze de a împiedica înfăptuirea, sub influența luptei maselor populare, a unor reforme progresiste”, *Ibidem*, p. 346.

³ *The Federalist Papers*, edited by Clinton Rossiter, Penguin Books, New York, 1961, nr. 71, pp. 431-435.

interese. El nu-și asumă niciodată riscul de a recurge în public la valori și principii, pentru că cel mai vătămător stigmat pe care îl poate purta este cel de intelectual. Orice inginer pare sortit în chip natural să devină președinte, ministru, deputat ori șef de partid, pentru că este considerat un om al măsurătorilor precise și al măsurilor concrete, format pentru a pune lumea și lucrurile în mișcare. Nimic nu stârnește însă mai multă neliniște decât prezența unui sofist în politică, nimic nu este mai descalificator politic decât familiaritatea cu ideile și pasiunea pentru retorica drepturilor și libertăților. Politicianului i se cere să fie un expert al practicii, nu un exeget al abstracțiunilor. În calitate de instrument al suveranității populare, omul politic democrat se aseamănă oarecum cu suveranii vechilor monarhii¹: este construit dintr-un *corp politic* și un *corp natural*. Inseparabile în măsura în care sunt purtate de una și aceeași persoană, cele două corpuri trebuie să rămână distincte. Altfel spus, politicianului nu i se cere să fie neapărat virtuos și înțelept cu titlu individual. Privite îndeaproape și scoase din contextul magisteriului lor politic, cele mai faimoase personaje ale istoriei democrației se dovedesc a fi fost în orizontul vieții lor private ființe extrem de obișnuite, animate mai degrabă de slăbiciuni omenești decât de virtuți ieșite din comun. Aceleași personaje au făcut totuși istorie pentru că, în sfera publică, au știut sau li s-a dat posibilitatea să reprezinte – mai bine și mai convingător decât oricare dintre contemporanii lor – acele principii și idei politice capabile să consolideze și să sporească libertățile individuale și echitatea socială. În schimb, politicienii români ai postcomunismului se lasă exclusiv în voia corpului lor natural, fără a face efortul de a-și constitui un corp politic și fără a se simți chemați să construiască comunitatea politică a cetățenilor.

În ochii lor, politica democratică nu este o metodă de reprezentare a societății, ci doar o tehnică de constituire a guvernului și de distribuire a pozițiilor dominante în stat. Firește, una dintre funcțiile regimului politic democratic este aceea de a produce pe calea urnelor un capital de legitimitate administrat de persoanele și de instituțiile care și prin care se guvernează. Votul are însă și un alt rost, mai important decât acela de a indica viitoarea majoritate parlamentară, pe viitorul șef al statului și pe prim-ministrul numit de acesta. Pe 28 noiembrie 2004, de pildă, românii nu au avut de hotărât doar cine vor fi titularii pozițiilor politice de comandă în următorii ani. Lor li s-a oferit posibilitatea de a-și vedea imaginea colectivă, de a se re-reprezenta, de a afla cine sunt ei înșiși atunci când iau decizii împreună. Pentru orice societate, alegerile sunt o formă de autocunoaștere, o oglindă politică în care se reflectă valorile ce animă și, atunci când este cazul, conflictele ce dezbină corpul social².

În preajma alegerilor din noiembrie 2004, mai multe organizații neguvernamentale, ce se recomandau drept voci autorizate ale societății civile, au încheiat, între ele și cu partidele parlamentare, o „coalțiție pentru un parlament curat”, ce, în pofida unor rezistențe accidentale, încerca să stabilească măcar o vizibilitate a partidelor în ochii celor reprezentați. Deși inițiativa era fără îndoială legitimă, cu titlu de exercițiu al libertății de expresie, operația critică a acestor profesioniști ai organizațiilor civice și-a ratat funcția democratică. Așa cum a fost formulat, demersul lor pune în cauză modul în care partidele își recrutează și își promovează aleșii. Ei afirmă astfel că, de îndată ce criteriile de selecție a personalului partizan vor fi reasezate pe baze morale, funcționarea „curată” a democrației va fi spontan

¹ V. Ernst H. KANTOROWICZ, *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton University Press, Princeton, 1957.

² Pierre ROSANVALON, *La crise de l'État-providence*, Éditions du Seuil, Paris, 1992, p. 104.

garantată sau măcar îmbunătățită. Or, așa cum a fost gândită pe firul secolului al XVIII-lea, democrația modernă pleacă tocmai de la ideea că buna funcționare a oricărui sistem politic nu se poate sprijini pe moralitatea și integritatea indivizilor care îl pun în mișcare. Încă din 1741, în prima ediție a *Eseurilor* sale, Hume „condamna” părerea potrivit căreia, toate regimurile fiind la fel, singura diferență dintre ele este de căutat în caracterul și conduita celor aflați la guvernare¹. Numai guvernările absolutiste depind de calitatea umană și profesională a administratorilor pe care-i folosesc, preciza filosoful scoțian. În schimb, o guvernare liberă și republicană devine o absurditate în absența unui sistem constituțional de *checks and controls* capabil să-i oblige instituțional până și pe cei mai rău-voitori dintre oameni să acționeze pentru binele public.

Virtuțile civice sunt prin urmare mai puțin o premisă a regimului democratic, cât o consecință a constrângerilor instituționale ale acestuia. Cu alte cuvinte, atunci când o democrație este guvernată de indivizi cu moralitate precară și profil civic incert, ceea ce trebuie contestat în primul rând nu este prezența în spațiul public a acestor persoane, ci ordinea constituțională, principiile și normele politico-juridice ce permit producerea și reproducerea unor asemenea figuri politice. Așadar, în România postcomunistă, obiectul contestării nu ar trebui să îl constituie comportamentele unor indivizi sau grupuri, cât performanțele statului de drept ca atare. Prestația democrației românești, așa cum a fost validată timp de cincisprezece ani, dovedește că regula democratică nu este capabilă să înlocuiască de la sine statul socialist cu statul de drept. Și atunci când nu domnește legea, domnesc oamenii².

Încă prizonieră, fără măcar să-și dea seama, a unei științe a conducerii societății în care conviețuiesc pașnic atât Platon, cât și Lenin, politica postcomunistă este departe de a fi metoda cu ajutorul căreia românii să-și poată gândi, în calitate de cetățeni, relațiile reciproce ca pe o practică a virtuții sub disciplina legilor. Retorica domniei legii, instalată în discursul public după căderea comunismului, nu împrumută nimic din convingerile filosofice ale lui Protagoras din Abdera. „Ce știe sofistul să facă?”, întreba Socrate cu o maliție de care politicienii și intelectualii români nu sunt deloc străini. „Ce altceva am putea spune despre el – vine răspunsul – decât că se pricepe să te facă vorbitor iscusit”³. Numai în societățile civilizate cetățenii au de la cine să învețe să vorbească bine despre ceea ce le aparține prin natură: simțul dreptății și respectul față de semenii. Astfel de dascăli lipsesc din societățile care n-au părăsit încă barbaria politică și care întârzie să-și construiască un corp politic din materia primă a drepturilor și libertăților individuale.

¹ David HUME, *Essays. Moral, Political, and Literary*, edited by Eugene F. Miller, Liberty Fund, Indianapolis, 1987, pp. 14-16.

² V. Norberto BOBBIO, „Governo degli uomini o governo delle leggi?“, in IDEM, *Il futuro della democrazia*, Einaudi, Torino, 1995, pp. 169-194.

³ PLATON, *Protagoras* 312d, trad. cit., p. 427.