# VIAȚA COMUNĂ

TZVETAN TODOROV, filozof, istoric, lingvist, critic literar și eseist francez de origine bulgară, s-a născut la Sofia în 1939. Din 1963 s-a stabilit în Franța. În 1970 a obținut doctoratul de stat, iar în 1973 a devenit cetățean francez. Din 1968 a lucrat la CNRS, al cărui director a devenit în 1978, fiind în prezent director de cercetare onorific. Alături de Roland Barthes și Gérard Genette, a fost unul dintre marii teoreticieni ai filozofiei structuraliste. Primul său eseu, *Théorie de la littérature, textes des formalistes russes* (1966), apoi *Littérature et signification* (1967) și *Introduction à la littérature fantastique* (1970) i-au adus notorietatea, confirmată, în 1972, de *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage.* Reflecțiile sale ulterioare au vizat alteritatea, „viața în comun" (din perspectivă antropologică și istorică), istoria umanismului. Tzvetan Todorov a fost *visiting professor* la câteva mari universități americane, printre care Harvard, Yale, Columbia și University of California, Berkeley. A obținut mai multe premii și distincții, printre care Medalia de Bronz a CNRS, Prix Charles Lévêque acordat de Académie des Sciences Morales et Politiques și *Premio Príncipe de Asturias de Ciencias Sociales*.

Bibliografie selectivă: *Grammaire du Décaméron* (1969; trad. rom. 1975); *Introduction à la littérature fantastique* (1970; trad. rom. 1973); *Poétique de la prose* (1971); *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage* (în colaborare cu Oswald Ducrot, 1972); *Qu'est-ce que le structuralisme? Poétique* (1977); *Théorie du symbole* (1977; trad. rom. 1983); *Les Genres du discours* (1978); *Mikhaïl Bakhtine, le principe dialogique* (1981); *La Conquête de l'Amérique: la question de l'autre* (1982; trad. rom. 1994); *Nous et les autres* (1989; trad. rom. 1999); *Les Morales de l'histoire* (1991); *La Vie commune: essai d'anthropologie générale* (1995); *Les Abus de la mémoire* (1995; trad. rom. 1999); *L'Homme dépaysé* (1996; trad. rom. 1999); *Mémoire du mal, tentation du bien* (2000; trad. rom. 2002); *Devoirs et délices. Une vie de passeur* (2002); *L'Esprit des Lumières* (2006); *La Littérature en péril* (2007); *La Peur des barbares. Au-delà du choc des civilisations* (2008).

TZVETAN TODOROV

# VIAȚA COMUNĂ

## Eseu de antropologie generală

Traducere din franceză de
GEANINA TIVDĂ

HUMANITAS
BUCUREȘTI

Redactor: Mona Antohi
Coperta: Angela Rotaru
Tehnoredactor: Manuela Măxineanu
Corector: Anca Drăghici
DTP: Emilia Ionașcu

Tipărit la S.P. „Bucureștii Noi“

Tzvetan Todorov
*La Vie commune*
*Essai d'anthropologie générale*
© Éditions du Seuil, 1995

© HUMANITAS, 2009, pentru prezenta versiune românească

**Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României**
**TODOROV, TZVETAN**
**Viața comună: eseu de antropologie generală** / Tzvetan Todorov; trad.: Geanina Tivdă. – București: Humanitas, 2009
Bibliogr.
Index.
ISBN 978-973-50-2462-8
I. Tivdă, Geanina (trad.)
572

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

Comenzi Carte prin poștă: tel./fax 021/311 23 30
C.P.C.E. – CP 14, București
e-mail: cpp@humanitas.ro
www.libhumanitas.ro

*Lui François Flahault*

# I
# SCURTĂ PRIVIRE ASUPRA ISTORIEI GÂNDIRII

## *Tradițiile asociale*

Dacă analizăm definiția a ceea ce este omenesc, potrivit marilor curente ale gândirii filozofice europene, se desprinde o concluzie curioasă: dimensiunea socială – însuși faptul vieții în comun – nu este, în general, concepută ca fiind *necesară* omului. Această „teză" nu se prezintă totuși ca atare; ea este mai degrabă o presupunere care rămâne neformulată și pe care, din acest motiv, autorul ei nu are ocazia să o argumenteze; noi o acceptăm cu atât mai ușor. În plus, ea constituie numitorul comun al unor teorii care, pe de altă parte, se opun și se combat: oricare ar fi poziția pe care am adopta-o în interiorul acestor conflicte, întotdeauna este îmbrățișată o definiție solitară, nonsocială, a omului.

Diferitele versiuni ale acestei viziuni asociale sunt ușor de identificat. Să o luăm mai întâi pe cea a marilor moraliști din epoca clasică (cei care, mai degrabă decât să predice morala, se consacrau analizei moravurilor), ei înșiși moștenitorii gânditorilor din Antichitate. Ea ne prezintă umanitatea ca ezitând între două stări. Una este viața reală, dar care este deopotrivă și viața iluziilor noastre; ființa umană este prinsă în rețeaua relațiilor sociale, de bună

seamă, dar din slăbiciune. Cealaltă stare este cea a vieții noastre autentice, chiar dacă ajungem anevoie la ea; putem, la rigoare, să ne aflăm în preajma zeilor, dar suntem eliberați de celelalte ființe umane: agitațiile superficiale ale socialității sunt lăsate mult în urma noastră. Treburile celorlalți oameni sunt o povară de care trebuie să încercăm să ne descotorosim: aprobarea cerută semenilor nu este decât o *vanitate* vinovată, care nu poate fi tolerată de înțelept; acesta aspiră la autarhie, la autosuficiență.

Când Montaigne[1] dorește să adreseze un sfat semenilor săi, iată cum se exprimă. „Să facem ca mulțumirea noastră să atârne de noi; să desprindem toate legăturile care ne leagă de altul, să căpătăm de la noi învrednicirea să trăim cu bun înțeles în singurătate și în largul nostru." „Părăsiți, cu celelalte desfătări, și pe cea care vine din lauda altora." Prin urmare, este posibil și lăudabil să ne eliberăm de raporturile cu celelalte ființe umane și, mai ales, de cererea de aprobare pe care le-o adresăm: aceasta este înțelepciunea stoică transmisă aici de Montaigne. La Bruyère lansează o opinie similară: nu constată el cu regret că „omul pare uneori că nu-și ajunge sieși"? Dar, din fericire, aceste restricții nu se aplică întotdeauna și peste tot: alteori, trecând dincolo de iluzii, omul reușește să atingă idealul de autosuficiență. Pascal, a cărui viziune de ansamblu este foarte diferită, împărtășește totuși aceeași concepție despre om. „Noi nu ne mulțumim cu trăirea ce avem în noi și în propria noastră ființă; voim să trăim în ideea celorlalți, cu o trăire imaginară; și facem, în acest scop, eforturi ca să părem altfel decât suntem." Pascal constată cu regret:

1. Referințele textelor citate se găsesc la pp. 199–204.

noi nu știm să ne fim suficienți nouă înșine; el observă cu melancolie cum ne dedăm unei distracții sociale perpetue. Socialitatea este reală; însă idealul, deoarece este chiar adevărul profund al naturii noastre, este solitudinea: aceasta este prima mare versiune a concepției individualiste care constituie baza reprezentărilor noastre despre viața umană.

Dar nu aceasta este versiunea dominantă. Opoziția între real și ideal, între solitudine și socialitate este, în mod obișnuit, de altă natură. De la Renaștere încoace, într-adevăr, se renunță la a asocia „natura" cu „idealul", iar opoziția este descoperită mai degrabă în ceea ce se va numi realul. Cotitura se operează simultan în teoria politică și în psihologie, și aceiași autori sunt responsabili pentru aceasta (Machiavelli și Hobbes au devenit figurile emblematice ale acestei gândiri). Conform noii vulgate (chiar dacă, de fapt, nu este vorba despre o noutate radicală: înțelepciunea națiunilor predică de secole că omul este un lup pentru om), numai în aparență, și pentru a se pune în acord cu exigențele moralei oficiale, omul se ocupă de ceilalți; în realitate, el este o ființă pur egoistă și interesată, pentru care ceilalți oameni nu sunt decât rivali sau obstacole. Dacă n-ar fi supus unor constrângeri puternice, cele ale societății și ale moralei, omul, eminamente solitar, ar trăi în război permanent cu semenii lui, într-o goană neînfrânată după putere. Ceea ce Montaigne și La Bruyère considerau ca fiind un ideal – autosuficiența, autarhia – constituie realitatea omului; dar este o realitate amenințată. Societatea și morala merg împotriva naturii umane: ele impun regulile vieții comune unei ființe în

mod esențial solitare. Această concepție despre om, concepția imoralistă, a prevalat asupra concepției moraliștilor; și o găsim în continuare operațională în cadrul celor mai influente teorii psihologice și politice din zilele noastre.

Pornind de la constatarea că omul este, prin natura sa, o ființă deopotrivă solitară și egoistă, se poate merge totuși în două direcții opuse: a combate natura sau, dimpotrivă, a o preamări. La Rochefoucauld, primul mare reprezentant francez al acestei viziuni despre om, alege mai degrabă lupta: viața în societate restrânge pofta nemăsurată a oamenilor și le impune deprinderea reciprocității; idealul social este preferabil realului egoist. Însă, în privința naturii umane în sine, La Rochefoucauld nu are nici o îndoială: omul este dominat de amorul-propriu, aici sinonim cu iubirea egoistă de sine, sau chiar de interes, termen înțeles în sens foarte larg, dar în continuare limitat la perspectiva subiectului care dorește. Chiar dacă politețea și serviabilitatea sunt considerate ca fiind preferabile aviditității și aroganței, este nevoie să începem prin a deschide ochii: toate bunele sentimente aparente nu sunt decât mască și travestire. „Nu putem iubi ceva decât în raport cu noi." „Numai interesul dă naștere acestei prietenii." Eul este demn de ură, adaugă Pascal, din două motive: „Este nedrept în sine pentru că se face centrul tuturor lucrurilor și este supărător pentru ceilalți prin aceea că vrea ca ei să i se supună. Și, în adevăr, fiecare *eu* este dușmanul și ar vrea să fie tiranul tuturor celorlalți."

Se poate observa la La Rochefoucauld (sau, înaintea lui, la Hobbes) introducerea unui dispozitiv de argumentare ce se va menține aproape intact timp de secole. Într-o primă etapă, se procedează ca și cum toate raporturile

sociale s-ar reduce la calități lăudabile, la generozitate, la iubirea pentru celălalt; altfel spus, se interpretează opoziția dintre solitudine și socialitate ca fiind echivalentă cu opoziția dintre egoism și altruism, ceea ce este evident abuziv. Abia într-o a doua etapă se efectuează o muncă de ieșire din iluzie, se smulge masca virtuții. Acest gest este cu atât mai convingător, în ochii noștri, cu cât nu pare a avea nimic flatant (sau, ne spunem noi la nivel inconștient, nu s-ar afirma un lucru dezagreabil dacă nu ar fi adevărat). În consecință, după ce s-a respins o viziune prea binevoitoare despre om, rămânem cu ideea unei ființe solitare și egoiste. Socialitatea este virtuoasă, or, virtutea este înșelătoare; deci adevărul este asocial. La Rochefoucauld poate trage concluzia: „Oamenii nu ar trăi multă vreme laolaltă, dacă nu s-ar amăgi unii pe alții"; și Pascal: „Legătura care există între oameni nu este fondată decât pe această înșelăciune reciprocă." Credem în mod eronat că ceilalți ne vor binele; dacă am deveni lucizi, societatea ar dispărea!

Dar oare nu avem aici demonstrația prin reducere la absurd a falsității premiselor? Judecata morală, identificarea viciilor și a virtuților, pare să fi contaminat concepția antropologică subiacentă. Atunci când La Rochefoucauld declară că numai interesul produce prietenia, el vede în aceasta o culme: cu atât mai mult, sugerează el, maxima lui s-ar putea aplica celorlalte relații ale noastre, în aparență deja mai puțin dezinteresate decât prietenia. Or, nu este vorba doar despre faptul că o asemenea explicație a prieteniei este puțin cam scurtă, căci, dacă l-aș supune în întregime pe celălalt propriilor mele interese, atașamentul lui nu mi-ar prea fi de folos. În mod fundamental, formula lui La Rochefoucauld implică existența unui eu

autonom și interesat, *anterior* oricărei vieți sociale, un fel de proprietar ce nu aspiră decât la acumularea de bogății, ca și cum relațiile cu persoanele ar putea fi înțelese prin referire la relațiile care ne leagă de lucruri. Or, relația cu celălalt nu este un produs al intereselor eului, ea este anterioară atât interesului, cât și eului. Nu este cazul să ne întrebăm, ca Hobbes: de ce aleg oamenii să trăiască în societate? Sau ca Schopenhauer: de unde vine nevoia de societate? Deoarece oamenii nu înfăptuiesc niciodată această trecere spre viața comună: relația precedă elementul izolat. Ei nu trăiesc în societate din interes, sau din virtute, sau din alt motiv, oricare ar fi el; o fac deoarece nu există pentru ei altă formă de existență posibilă.

Regăsim aproximativ aceeași concepție despre om la Kant, mare moralist, dar psiholog contestabil. Antagonismul fundamental al speciei umane rezidă, după Kant, în „sociabilitatea [sa] antisocială", în tendințele sale contradictorii de a căuta și de a fugi de societate. Chiar așa stând lucrurile, dacă prima tendință permite realizarea a ceea ce este cel mai bun în om (ea ține de ideal, de menirea speciei umane, este un principiu regulator), a doua tendință ne descrie adevărul său interior, înclinația sa naturală; este „pornirea antisocială de a judeca toate cu mintea sa, așteptându-se de aceea la împotrivire din toate părțile, așa cum se știe pe sine însuși că e pornit din partea sa spre împotrivire față de alții". Din punctul de vedere al individului, ceilalți nu sunt decât rivali sau obstacole în calea propriei ascensiuni; prin urmare, le dorește dispariția. Oamenii sunt sfâșiați între aspirația lor la putere nelimitată, neîmpărțită cu ceilalți, și incapacitatea lor de a se dispensa de societate, rezultat al slăbiciunii lor. „Cel ce nu poate fi fericit decât prin alegerea *celuilalt* (aceasta

fiind întotdeauna după cum voim de binevoitoare) se simte, pe bună dreptate, nefericit."

Această imagine despre om îl conduce pe Kant la o interpretare foarte bizară a primului strigăt al nou-născutului. Aspirația naturală a oamenilor nu este oare aceea de a-i ține pe ceilalți la distanță, chiar dacă pentru aceasta ar trebui să se războiască cu ei? „Și chiar copilul, abia luat de la sânul mamei sale, spre deosebire de toate celelalte animale, pare să își facă intrarea în lume prin țipete: numai în măsura în care el întrezărește constrângerea rezultată din incapacitatea sa de a se servi de membre, mărturisind prin țipăt aspirația sa către libertate. „Dacă nou-născutul strigă, o face nu pentru a cere complementul necesar vieții și existenței lui, ci pentru a protesta împotriva dependenței sale față de celălalt: omul se naște subiect kantian care aspiră la libertate!

Când Kant începe să descrie în detaliu pasiunea umană centrală, cea care îl împinge pe fiecare să pună mâna pe putere, să dobândească un ascendent asupra celorlalți, distinge trei modalități de manifestare ale acesteia, în funcție de obiectul căruia i se aplică: *Ehrsucht*, *Herrschsucht*, *Habsucht*, sete de onoruri, sete de dominație, sete de bunuri (sau cupiditate). Dar dacă această din urmă varietate se înscrie exact în modelul economic al acumulării, dacă a doua le concepe pe toate celelalte ființe umane ca pe niște slujitori (sau sclavi) potențiali, nu același lucru este valabil pentru prima, febra onorurilor. Specificul onorurilor (la plural) este că trebuie să ne fie acordate de alții, de către cei abilitați să o facă; acești alții nu pot fi, în consecință, reduși la rolurile de rivali sau de obstacole care, fiindu-ne similari, aspiră la aceleași distincții. Celălalt este aici, în același timp, în mod ireductibil, diferit de

# CUPRINS

CUVÂNT ÎNAINTE . . . . . 7

I. SCURTĂ PRIVIRE ASUPRA ISTORIEI GÂNDIRII

Tradițiile asociale . . . . . 13
Descoperirea și reducerea ei . . . . . 23
Reminiscențe moderne . . . . . 46

II. A FI, A TRĂI, A EXISTA

Dincolo de pulsiunea morții . . . . . 69
Cele trei paliere . . . . . 75
Originea indivizilor . . . . . 85

III. RECUNOAȘTEREA ȘI DESTINELE EI

Modalități . . . . . 107
Strategii de apărare socială . . . . . 121
Obținerea sancțiunii . . . . . 123
O recunoaștere de substituție . . . . . 129
Renunțările . . . . . 135
Schimbul de rol . . . . . 147

IV. STRUCTURA PERSOANEI

Multiplicitate internă . . . . . 153
O întâlnire la Montjouvain . . . . . 156
Echipa minimală . . . . . 164

V. COEXISTENȚĂ ȘI ÎMPLINIRE

Împlinirea de sine . . . . . 183
Cărările înguste . . . . . 188

*Referințe* . . . . . 199
*Bibliografie* . . . . . 205
*Indice de nume* . . . . . 215