

► EDITORIAL

Cecilia Tohăneanu

► LIBERALISMUL

Gabriela Tănăsescu

Henrieta Anișoara Șerban

Viorella Manolache

Lorena Stuparu

Cristian-Ion Popa

Vasile Pleșca

Daniel Șandru

Sabin Drăgulin

Oana Albescu

Răzvan Samoilescu

Eugen Huzum

► ESEU

Nicolae Drăgușin

► ARHIVA

Stelian Tănase

► RECENZII

Mirela Vasile

Silviu Petre

Emanuel Copilaș

► SEMNALE

VOLUM XVIII
NUMĂRUL 8 (150)
AUGUST 2010

Sfera Politicii

REVISTĂ DE ȘTIINȚE POLITICE

EDITATĂ DE FUNDAȚIA SOCIETATEA CIVILĂ

APARIȚIE LUNARĂ



Liberalismul sub
constrângeri comunitariene
și postmoderniste

Sfera Politicii este prima revistă de știință și teorie politică apărută în România, după căderea comunismului. Revista apare fără întrerupere din 1992.

Sfera Politicii a jucat și joacă un rol important în difuzarea principalelor teme de știință și teorie politică și în constituirea și dezvoltarea unei reflecții politologice viabile în peisajul științific și cultural din România.

Sfera Politicii pune la îndemâna cercetătorilor, a oamenilor politici și a publicului, analize, comentarii și studii de specialitate, realizate pe baza paradigmelor teoretice și metodologice ale științei și teoriei politice actuale.

Sfera Politicii își face o misiune din contribuția la consolidarea și dezvoltarea societății democratice și de piață în România.

Revistă editată de:



Fundația
Societatea Civilă

INDEXĂRI INTERNAȚIONALE:

- Central and Eastern European Online Library (CEEOL)
- International Political Science Association / Association internationale de science politique (IPSA/AISP)

Clasificare CNCIS: "B+"
Apare lunar

EDITORIAL BOARD

Călin Anastasiu
Daniel Chirot
Dennis Deletant
Anneli Ute Gabanyi
Gail Kligman
Steven Sampson
Lavinia Stan
Vladimir Tismăneanu
G. M. Tamas
Katherine Verdery

DIRECTOR

Stelian Tănase

REDACTOR ȘEF

Dan Pavel

SECRETAR GENERAL DE REDACȚIE

Sabin Drăgulin

REDACȚIE

Cecilia Tohăneanu
Alexandru Radu
Aurora Martin
Nicolae Drăgușin
Ioana Paverman
Camelia Runceanu

TEHNOREDACTOR

Liviu Stoica

sferapoliticii@rdslink.ro
redactia@sferapoliticii.ro
<http://www.sferapoliticii.ro>

Sfera Politicii

VOLUMUL XVIII, NUMĂRUL 8 (150), august 2010

Editorial

- „Pluralismul rezonabil” și pledoaria pentru pluralism: John Rawls versus
comunitarianismul 3
Cecilia Tohăneanu

Liberalismul

- Tematizarea critică a liberalismului sau comunitarismul ca filosofie terapeutică..... 10
Gabriela Tănăsescu
- Contractualism și libertate. O investigație critică 20
Henrieta Anișoara Șerban
- O posibilă justificare a situării liberalismului între borne moderne/postmoderne 27
Viorella Manolache
- Limite ale liberalismului iluminist și restaurația bunului individualism..... 33
Lorena Stuparu
- Liberalismul și bunurile publice 42
Cristian-Ion Popa
- „Kantieni” versus „hegelieni” în disputele intelectuale ale liberalismului și ale
democrației liberale..... 49
Vasile Pleșca
- Liberalismul azi. Între ideologie și fantasmе politice..... 55
Daniel Șandru
- Nae Ionescu și legitimarea extremei drepte românești..... 60
Sabin Drăgulin
- Paradigmele diferenței în filozofie. Kantianism versus Postmodernism..... 66
Oana Albescu
- Critici comunitariene la teoria rawlsiană a dreptății ca *fairness* 72
Răzvan Samoilescu
- Este solidaritatea prioritară dreptății? Câteva limite ale unei critici comunitariene
la adresa liberalismului..... 78
Eugen Huzum

Eseu

- Dreptatea intergenerațională. Principii și teorii (I) 85
Nicolae Drăgușin

Arhiva

- Arhivele Sfera Politicii – Gogu Rădulescu..... 90
Stelian Tănase

Recenzii

- Redescoperirea rasismului..... 95
Mirela Vasile și Silviu Petre
Mihai Dragoș Hotea, *Conflicte rasiale. O Perspectivă geopolitică a lumii în care trăim*
- Glasul stângii: în contra hegemoniei de astăzi în cultura română 98
Emanuel Copilaș
Sorin Adam Matei, Mona Momescu (coord.), *Idolii forului. De ce o clasă de mijloc
a spiritului este de preferat „elitei” intelectualilor publici*

Semnale 102

Index de autori..... 103

„Pluralismul rezonabil” și pledoaria pentru pluralism: John Rawls versus comunitarianismul

■ CECILIA TOHĂNEANU

Abstract

This paper aims to draw attention to the importance of John Rawls' effort to integrate pluralism in the core of the liberal conception of justice. Rawls' attempt to construct a political concept of justice compatible with the plurality of the doctrines on «good» is presented in contrast to the communitarians' mere plea for respect of this plurality.

Keywords

John Rawls, justice, pluralism, „raisonable pluralism”, Communitarianism

L a numai cinci ani de la apariția lucrării lui John Rawls, *A Theory of Justice*, David Miller avea să constate reacțiile critice „extraordinare” la teoria „dreptății ca echitate”: „Era un semn al vitalității teoriei politice: apare o carte majoră și începe o dezbatere importantă. Nu sunt conștienți de asta. Unii dintre cei mai buni filosofi ai politicii au scris despre Rawls, însă critica lor a fost aproape în mod invariabil distructivă. A fost o etalare a virtuozității, dar nimeni nu a edificat o alternativă constructivă la componentele sistemului rawlsian.”¹

Reacția critică „extraordinară” de care vorbește David Miller, numeroasele obiecții rezultând din neînțelegerea semnificației constructivismului rawlsian, – atitudine care avea să continue până în prezent² – îl determină pe Rawls să se explice. Așa apare, la 15 ani de la publicarea teoriei dreptății, cea de-a doua lucrare majoră: *Political Liberalism*.

Problema ridicată de Rawls, în ambele lucrări, sub influența covârși-

1 David Miller, Books in Review: Robert Paul Wolff, „Understanding Rawls: A Reconstruction and Critique of A Theory of Justice”, *Political Theory*, Number 5, (1977): 541.

2 Contextul în care a apărut *A Theory of Justice* începuse deja să fie ostil filosofiei analitice, în general. Un Richard Rorty, de exemplu, anunța cu satisfacție că „epoca filosofiei analitice a luat sfârșit”, contestând utilitatea oricărui demers teoretic: filosofia nu ar trebui să fie mai mult decât o simplă conversație”.

toare a lui Kant, este următoarea: „Cum ar fi posibilă o societate democratică acceptabil de dreaptă și bine organizată și de ce dreptatea ca echitate trebuie să aibă un loc special între alte concepții politice din lumea politică și socială a acestei societăți?”¹ Plecând de la supoziția că o astfel de societate este posibilă, Rawls își propune să arate cum este posibilă.

Comportamentul „rezonabil” al cetățenilor – aceasta este premisa unei societăți politice drepte, susține Rawls. Asemenea lui Kant, el crede în natura morală a oamenilor, natură care, chiar dacă nu este una perfectă, le permite să înțeleagă „o concepție politică despre drept și dreptate, să fie motivați de ea și să acționeze pe baza ei pentru a susține o societate ghidată de idealurile și principiile ei.”² Cu alte cuvinte, ei sunt (sau ar trebui să fie) capabili să se detașeze de viziunile lor particulare (metafizice, religioase sau morale) despre „viața bună” și să susțină o concepție politică ale cărei principii sunt, în ultimă instanță, spre binele lor. Rawls susține că o astfel de concepție, care poate întruni consensul (aproape) unanim, este „dreptatea ca echitate”, deoarece principiile ei garantează libertatea egală a persoanelor, precum și distribuirea echitabilă a avantajelor și dezavantajelor, a drepturilor și îndatoririlor.

Supoziția „imparțialității”, sau a „poziției originale” ca mod de justificare a principiilor dreptății este principala țintă a criticilor comunitariene. În *A Theory of Justice*, Rawls afirmase, într-adevăr, că aceste principii sunt o parte a teoriei deciziei raționale, pentru ca în *Political Liberalism*, să considere că afirmația este „pur și simplu incorectă”. „Dreptatea ca echitate”, precizează el, asumă conceptul de rezonabil, iar acuzația că principiile ei ar presupune deducerea „rezonabilului” din „rațional” dovedește o interpretare greșită a „poziției originale”: „Teoria dreptății este parte a unei concepții politice despre dreptate, una care încearcă să dea o explicație a principiilor rezonabile ale dreptății,” principii care „nu pot fi deduse din conceptul de raționalitate ca singur concept normativ”.³

„Rațional” este un concept asociat agentului individual (persoană individuală sau corporatistă) dotat cu „puterea judecății și a deliberării în urmărirea propriilor lui scopuri și interese.” Or, un astfel de agent rațional nu poate fi presupus ca susținând principiile dreptății, argumentează Rawls, deoarece este lipsit de „simțul dreptății”, de sensibilitatea morală care să-i motiveze dorința angajării într-o cooperare echitabilă, în termeni pe care alți egali de-ai lui s-ar putea aștepta în mod „rezonabil” s-o susțină. Ideea rawlsiană de societate ca sistem de cooperare echitabilă presupune, dimpotrivă, agentul social, pe care Rawls îl introduce în teoria liberală prin intermediul conceptului de „rezonabil”. Cu ajutorul lui înțelegem de ce indivizii pot intra, ca ființe egale, „în lumea publică a celorlalți, fiind gata să propună sau, după caz, să accepte termeni echitabili ai cooperării cu ei”.⁴

Dar, atât „rezonabil”, cât și „rațional” sunt indispensabile dreptății ca echitate. Ele sunt noțiuni complementare care funcționează „în tandem” pentru a explica ideea de cooperare echitabilă care presupune deopotrivă un simț al dreptății și al binelui: „Agenți doar rezonabili nu ar avea scopuri proprii pe care ar dori să le promoveze prin cooperare echitabilă; agenți doar raționali sunt lipsiți de simțul dreptății și nu pot recunoaște validitatea independentă a revendicărilor celorlalți.”⁵ Ambele noțiuni sunt relevante pentru etica socială propusă de Rawls atât ca o condiție a formulării principiilor dreptății, cât și ca garanție a realizării lor.

Importanța atribuită comportamentului social „rezonabil” și lumii publice îl desparte pe Rawls de liberalismul clasic al unui Hobbes sau Locke, în care singura motivație a indivizilor de a susține ordinea politică este apărarea propriului interes,

1 John Rawls, *Political Liberalism*, (Columbia University Press, New York, 1996), Lx.

2 Rawls, *Political*, Lxii.

3 Rawls, *Political*, 53, notă subsol 7.

4 Rawls, *Political*, 50, 51, 53.

5 Rawls, *Political*, 52.

a libertății sau proprietății private. Liberalismul rawlsian, observă Doppelt, „este mult mai apropiat de o înțelegere a liberalismului deschisă stângii”, de genul aceleia a lui John Dewey, în care „dezvoltarea morală, auto-determinarea și capacitatea rațională a fiecărui cetățean sunt considerate un bun public care animă dezvoltarea societății întregi prin conștiința comună a membrilor ei”.

Doppelt nu ezită să interpreteze concepția lui Rawls drept un „liberalism comunitarian” prin „conținutul social și implicațiile lui pentru identitatea politică.” Într-adevăr, Rawls nu acceptă prototipul liberal clasic al cetățeanului, a cărui singură preocupare este de a nu sta în calea celui alt, de a-i respecta libertatea de alegere. Cetățenii din teoria rawlsiană „sunt motivați să participe la un sistem economic și politic care urmărește să ofere fiecăruia mijloacele de a-și dezvolta capacitatea de a se auto-determina, de a urma și realiza un mod de viață care întruchiează propria lor voință și judecată normativă. Mai mult, această motivație se întemeiază pe atașamentul comun al cetățenilor la valoarea auto-determinării raționale și la acțiunea comună a societății lor. În concepția lui Rawls despre societatea dreaptă, membri ei sunt legați prin acest scop și bine comun și se identifică cu el”.¹ De altfel, chiar și un comunitarian ca Amartya Sen subliniază importanța preocupării lui Rawls de a fi pus în lumină mijloacele care fac să progreseze societatea în direcția dreptății: comportamentul rezonabil al indivizilor și instituțiile sociale.²

Prevalența „rezonabilului” asupra „raționalului” în justificarea „dreptății ca echitate” indică o îndepărtare de aspirațiile liberale kantiene de a formula principii ale dreptății cu relevanță universală și, aparent, o concesie făcută comunitarianismului. Individul presupus de modelul „dreptății ca echitate” nu este pur și simplu un principiu epistemologic – un agent atemporal și non-spațial („ne-situat”), definit doar prin „predicate deontologice” (J.P. Geise). Principiile rawlsiene ale dreptății sunt „deduse” din judecățile pre-teoretice *dominante* despre dreptate ale *cetățenilor* care trăiesc în societățile liberal-democratice. Credințele politice ale acestor *cetățeni* sunt cele care oferă un context narativ, deci, o bază empirică pentru „dreptatea ca echitate”. Asemenea credințe definesc nu identitatea persoană a indivizilor, ci identitatea lor civică/politică. Ele sunt relevante pentru „natura specifică a culturii politice democratice”, marcată de un „pluralism rezonabil” în care indivizi cu identități personale distincte și concepții diferite despre viața bună sunt, în același timp, gata să-și îndeplinească îndatoririle ca cetățeni, cooperând pe baza principiilor dreptății. Faptul că „dreptatea ca echitate” poate fi justificată în termenii unor valori centrale cărora le sunt atașați cetățenii unei comunități politice liberale sugerează că „liberalismul politic” nu ar putea fi exportat în toate locurile și timpurile.³

Apelul rawlsian la „pluralismul rezonabil” are o „motivație mai profundă”: să justifice, în ultimă instanță, idealul liberal al priorității „dreptului” în raport cu „binele”. Împrejurările subiective ale dreptății (diversitatea punctelor de vedere despre „bine”) fac necesare și, deci, justifică, principiile dreptății drept singură modalitate de a arbitra conflicte inter-individuale inevitabile.

Prin urmare, noțiunea de drept trebuie să preceadă logic noțiunea de bine și să fie independentă de ea. Dreptul urmează să fie întemeiat pe rațiunea practică deoarece, pentru Rawls, cum observă și Kenneth Baynes (cu referire la tradiția kantiană în general), concepțiile individuale despre bine, fiind în mod invariabil particulare și diverse, „nu pot oferi o bază corespunzătoare pentru justificarea principiilor care definesc termenii de bază ai cooperării. Dimpotrivă, chestiunile dreptății sunt

1 Gerald Doppelt, „Beyond Liberalism and Communitarianism: Towards a Critical Theory of Social Justice”, *Philosophy & Social Criticism*, (1988), volume 14, 279.

2 Amartya Sen, *The Idea of Justice*, (Penguin Group: London, 2009), 77.

3 Rawls este încredințat însă că teoria sa a dreptății rămâne un ideal politic pe care oamenii l-ar dori dacă ar avea posibilitatea să aleagă între alternative politice disponibile.

presupuse a fi neutre în raport cu concepțiile alternative despre bine.”¹ De aceea, Rawls se simte îndreptățit să considere că supoziția sa a *poziției originale*, asociată persoanei ca cetățean imparțial, oferă cea mai bună explicație a culturii politice liberal-democratice și că teoria sa nu urmărește altceva decât să stabilească regulile consensului în comunitățile politice în care oamenii sunt dispuși la consens: „Poziția originală, notează Margaret Moore, este concepută ca modelând alegerea morală în virtutea faptului că ea întruchipează imparțialitatea.”²

În opinia comunitarienilor, teoria rawlsiană suferă de un defect esențial: ea ignoră diversele sub-comunități existente în cadrul unei societăți liberale, extrapolând valorile dominante ale acestei societăți la toate sub-comunitățile. Pentru ei, tradițiile și cutumele particulare nu sunt simple artificii la care indivizii pot renunța în favoarea dreptului la libertate, ci pur și simplu o a doua natură a oamenilor. Chiar dacă ei ar putea adera la câteva principii de bază, cum ar fi respectul libertății persoanei, ținerea promisiunilor sau spunerea adevărului, în problemele justei distribuiri a resurselor, „consensul pare să dispară”, susține Robert M. Veatch. Imparțialitatea este, prin urmare, imposibil de realizat, sugerează el: credințele despre ceea ce este drept sau echitabil sunt foarte divergente, iar dezacordul ține în mare măsură de diferențele culturale sau religioase.³

Prioritatea pe care Rawls o acordă societății (comunității naționale), ca fiind singura colectivitate relevantă pentru formularea principiilor distributive este în dezacord cu preocuparea comunitarianismului de a legitima versiunile particulare despre „viața bună” și problemele specifice ale diverselor sub-comunități. Valorile și credințele comunitare, și nu cele societale sunt cele în termenii cărora trebuie definite principiile dreptății, susține un comunitarian ca Michael Walzer. Pentru el, orice demers de a face o societate mai dreaptă trece drept un efort inutil fără delimitarea precisă a ceea ce urmează a fi distribuit.

Un „bun primar” cum ar fi, de exemplu, îngrijirea sănătății, ar trebui conceptualizat în termenii unui bun „comunitar”, argumentează Charlene Galarneau. Trebuie să renunțăm la credința că există „o singură semnificație națională a îngrijirii sănătății”, susține ea, și să dăm atenție semnificațiilor ei multiple în cadrul diverselor colectivități (locale, etnice, sau culturale). Un sistem mai drept de îngrijire a sănătății presupune, după Galarneau, recunoașterea comunităților drept „surse legitime și chiar esențiale ale principiilor normative ale dreptății care guvernează îngrijirea sănătății”.⁴ Pe scurt: „pluralismul rezonabil” pare o formulă insuficientă de abordare a problemelor dreptății sociale. Comunitarianismul reclamă un pluralism valoric, și nu doar unul politic – și, deci, democrația deliberativă.

În ciuda importanței problemelor „specifice” semnalate, comunitarienii nu au oferit însă o soluție, limitându-se la constatarea că în practică oamenii nu se pot detașa de afinitățile și responsabilitățile lor distincte, de grup, pentru a adopta un punct de vedere complet impersonal („rezonabil”) și separat de orice context particular. Democrația participativă „sună bine”, spune Fred Baumann cu ironie, numai că mișcarea comunitariană nu oferă indicații principiale care să arate unde ar putea fi trasate limitele compromisului, principiile propuse de ea fiind incompatibile unele cu altele pentru ca America să poată trăi după ele.⁵

1 Kenneth Baynes, „The Liberal/Communitarian Controversy and Communicative Ethics”, *Philosophy & Social Criticism*, (1988), Volume 14, 294.

2 Margaret Moore, *Foundations of Liberalism* (Oxford: Clarendon Press, 1993), 35, *Questia*, Web, 23 Aug. 2010.

3 Robert M. Veatch, *The Foundations of Justice: Why the Retarded and the Rest of Us Have Claims to Equality* (New York: Oxford University Press, 1986), VIII, *Questia*, 22 Nov. (2008) <http://www.questia.com/PM.qst?a=o&d=59786616>.

4 Charlene A. Galarneau, „Health Care As a Community Good: Many Dimensions, Many Communities, Many Views of Justice,” *The Hastings Center Report* 32.5 (2002), *Questia*, 6 Dec. 2008.

5 Fred Bauman, „Liberals By Any Other Name”, *Public Interest*, Spring, (2005).

Rawls realizează că dacă o teorie a dreptății care pleacă de la agentul moral abstract este puțin plauzibilă, una care asumă pur și simplu pluralismul sau, cum spune el, „faptul pluralismului”, este imposibilă. Căci, într-adevăr, cum s-ar putea explica pe baza lui existența de-a lungul timpului a unei „societăți drepte și stabile de cetățeni liberi și egali profund divizați de concepții religioase, filosofice și morale rezonabile, deși incompatibile?”¹ Valorile sau modurile de viață particulare nu pot fi o bază adecvată pentru dreptatea socială, susține Doppelt, indicând ca temei al ei „un nivel al identității morale a oamenilor mai profund și mai larg decât valorile și afinitățile particulare care îi diferențiază ca indivizi.”² Acest nivel „mai profund” este cel pe care mizează Rawls în construcția sa a modelului dreptății ca echitate.

Intenția lui nu este nici să înlocuiască doctrinele metafizice, religioase sau morale, nici să le justifice, furnizându-le temeiuri, ci să construiască „o concepție despre dreptatea politică pentru un regim democratic constituțional pe care pluralitatea doctrinelor rezonabile – întotdeauna o trăsătură a culturii unui regim democratic liber – ar putea să o susțină.”³

În cadrul unui „consens suprapus”, „fiecare cetățean susține atât o doctrină (religioasă, metafizică etc), cât și concepția politică centrală, legată într-un fel de ea.” Ceea ce le diferențiază, este baza care le justifică (non-publică și respectiv, publică) și natura problemelor pe care le vizează: particulare în cazul primeia, fundamentale, în cazul celei de-a doua. Rawls scrie: „Întrucât concepția politică este îmbrățișată de fiecare, în vreme ce doctrinele rezonabile nu sunt, trebuie să distingem între o bază publică a justificării în privința chestiunilor politice fundamentale, acceptabilă în general de către cetățeni, și legimeroasele baze non-publice ale justificării aparținând multiplelor concepții generale și acceptabile doar pentru aceia care le susțin.”⁴

„Consensul suprapus” implică toleranța și respectul doctrinelor „rezonabile” despre viața bună, adică a acelor care îndeplinesc condiția publicității. El lasă deschisă posibilitatea diverselor grupuri politice de a intra în „forumul public al dezbaterei și de a apela la alte grupuri care nu împărtășesc concepțiile lor.” Dar, pentru a putea participa la dezbateri, ele trebuie să fie dispuse să examineze argumentele și dovezile oferite, să fie capabile să traducă rațiunile lor particulare în termenii rațiunii publice. Rawls este explicit în privința acestei cerințe: „Este rațional ca aceste grupuri să iasă din cercul restrâns al propriilor lor doctrine și să formuleze concepții politice în termenii cărora să poată explica și justifica unui public mai larg politicile lor preferate, astfel încât să unească o majoritate. Făcând acest lucru, ele sunt pe calea formulării unor concepții politice despre dreptate care oferă un etalon comun al discuției și o bază mai profundă pentru explicarea semnificației și implicațiilor principiilor și politicilor pe care fiecare grup le susține.”⁵

Desigur, un social-democrat ar putea obiecta că un astfel de consens pur politic și procedural este prea restrâns pentru a acoperi numeroase probleme importante ale dreptății, rămase în afara legislației existente și care vor genera conflicte. Rawls nici nu contestă, de altfel, că „drepturile și liberățile și procedurile incluse într-un consens constituțional nu acoperă decât o parte limitată din chestiunile politice fundamentale care vor fi dezbătute”. El recunoaște că dreptatea ar presupune, între altele, măsuri legislative care să garanteze posibilitatea satisfacerii nevoilor de bază ale tuturor cetățenilor, de natură să le permită participarea la viața social-politică, știut fiind că „sub un anumit nivel de bunăstare materială și socială, de educație și instrucție oamenii pur și simplu nu pot lua parte la societate ca cetățeni, cu atât mai puțin ca cetățeni egali.”⁶

1 Rawls, *Political*, xx.

2 Doppelt, *Beyond Liberalism*, 280.

3 Rawls, *Political*, xx.

4 Rawls, *Political*, xxi.

5 Rawls, *Political*, 165.

6 Rawls, *Political*, 166.

Să distingem totuși, ne previne Rawls, între retorica dreptății – invocând simple dorințe, nevoi, sau pledând pur și simplu pentru redistribuiri mai echitabile – și „chestiunea constituțională esențială” pe care o presupune „dreptatea ca echitate”: ea ne cere „să dăm prioritate ideii de societate ca sistem echitabil de cooperare între indivizi liberi și egali”. Așadar, chestiunea constituțională esențială pentru Rawls este asigurarea de drepturi și oportunități egale care să permită indivizilor să-și exercite libertatea, capacitatea alegerii autonome.

Scopul teoriei rawlsiene a dreptății este să elimine inegalitățile nedrepte, ilegite, adică acelea care vizează înainte de toate capacitatea oamenilor de a-și alege proiectele de viață. Este o subliniere care trasează linia de demarcație dintre Rawls de social-democrați, la a căror „retorică” face aluzie. Pentru ei, o societate dreaptă este una care asigură redistribuirea principală a avantajelor care sunt distribuite în mod arbitrar în *ordinea naturală*, adică a bunurilor pozitive, cum ar fi bunăstarea. Ordinea socială trebuie să corecteze inegalitățile care privesc aceste bunuri, chiar cu prețul limitării unor libertăți.

La Rawls, dreptatea socială are în vedere, pe lângă bunurile pozitive, un bun suprem, libertatea. Libertatea personală egală este primul principiu al dreptății ca echitate. Ea are prioritate față de bunurile pozitive, ceea ce înseamnă că nu poate fi niciodată încălcată pentru a corecta inegalități privitoare la aceste bunuri. Există o singură situație în care Rawls acceptă limitarea libertăților și includerea lor în sfera redistribuirii, alături de alte „bunuri primare”: atunci când această diminuare contribuie la creșterea libertăților celor dezavantajați. Prin urmare, ordinea socială trebuie să urmărească remedierea inegalităților privitoare la libertăți. Pentru un comunitarian ca Amartya Sen, această concepție atribuie libertății o valoare exagerată: „Rawls plasează libertatea pe un piedestal absolut care domină indiscutabil orice alte considerente (există aici, evident, un anumit extremism)”. Acest „extremism” ar dezvălui intenția lui Rawls de a arăta că „libertatea personală nu este o simplă comoditate alături de altele (cum ar fi opulența economică); ea are un loc cu totul special în viața oamenilor.”¹

Sen dovedește aici o neînțelegere a concepției lui Rawls. Rawls atribuie, într-adevăr, un „loc cu totul special” libertății, fără a fi însă un libertarian. Dacă el include libertatea în sfera bunurilor primare, o face pentru că admite o anumită limitare a ei, chiar dacă nu pentru sporirea altor bunuri primare, în orice caz, în vederea creșterii libertăților celor mai puțin liberi. În schimb, Sen, asemenea altor comunitarieni, acordă „prioritate parțială unei preocupări asupra alteia”, indiferent care ar fi ea: „De ce ar trebui să considerăm că foamea, foametea și neglijarea medicală sunt în mod invariabil mai puțin importante decât violarea oricărui gen de libertate personală?” Desigur, întrebarea ridică o problemă importantă: oportunitățile egale nu înseamnă în mod automat libertăți egale în alegerea și urmarea proiectelor de viață. Exemplul lui Sen este ilustrativ: „O persoană cu dizabilități poate face cu mult mai puțin cu același nivel al veniturilor și al altor bunuri primare cu ale unei ființe umane înzestrată (capabile) fizic.” Întrebarea lui este una pertinentă: Cum convertim „bunurile primare” în „bunuri ale traiului”? Cum convertim aceste bunuri în capacități (libertăți) efective de a face lucruri pe care o persoană le consideră demne de făcut? Propunerea lui Sen – deplasarea accentului de la „bunurile primare” spre „evaluarea efectivă a libertăților și capacităților”² – nu afectează însă cu nimic structura conceptuală a teoriei lui Rawls. Altfel spus, ea poate fi asimilată în cadrul acestei teorii care, urmărind realizarea „dreptății ca echitate”, îi vizează în mod special pe aceia mai puțin avantajăți de ordinea naturală. Iar aceasta, în virtutea imperativului kantian al respectului demnității persoanei.

Din perspectiva acestui imperativ trebuie înțeleasă preocuparea lui Rawls de a răspunde la întrebarea: cum este posibilă eliminarea inegalităților nedrepte, ilegite-

1 Sen, *The Idea*, 59.

2 Sen, *The Idea*, 65, 66.

me, de natură să afecteze demnitatea oamenilor? În categoria acestor inegalități intră, desigur, și unele de care teoria lui Rawls face abstracție și de care vorbesc comunitarienii. Dar „schema” lui Rawls, cum o numește Sen (cadru teoretic al dreptății ca echitate), rămâne deschisă integrării și altor aspecte ale dreptății sociale. Această „schemă” nu a urmărit, și nici nu putea urmări, toate detaliile dreptății, dreptatea empirică, decât cu riscul de a deveni trivială. Ceea ce îl preocupă pe Rawls – și face obiectul reglementării de către „structura de bază” (instituțiile sociale) – sunt acele inegalități dintre cetățeni care decurg nu din opțiunile cetățenilor, ci sunt rezultatul „loteriei naturale”, al unor împrejurări ne-alese de ei și pentru care, din acest motiv, nu pot fi făcuți responsabili. Rawls scrie: „Teoria dreptății trebuie să reglementeze inegalitățile dintre cetățeni privitoare la proiectele de viață”, adică acelea „generate de poziții sociale inițiale, avantaje naturale și hazarduri istorice.”¹ Deoarece oamenii nu sunt responsabili de aceste „date” ale vieții lor, și deoarece acestea îi privează de dreptul (libertatea) de a-și urma proiectele de viață pe care ar dori să le urmeze, inegalitățile de acest gen trebuie eliminate ca fiind nedrepte, ilegite.

Există, așadar, numeroase inegalități între oameni, dar nu toate sunt de aceeași natură, ne spune Rawls. Trebuie să ne concentrăm asupra inegalităților fundamentale. Căci, argumentează Rawls invocând forma kantiană a teoriei contractului social, „o dată descoperite principiile adecvate care să le guverneze, și o dată stabilite instituțiile necesare, problema modului de reglementare a altor inegalități poate fi mult mai ușor rezolvată.”² „Consensul constituțional” rămâne o chestiune deschisă. Dincolo de drepturile și libertățile procedurale incluse în acest consens, admite Rawls, „există forțe care tind să amendeze constituția în anumite feluri pentru a acoperi viitoare chestiuni esențiale constituționale sau pentru a ratifica legislația necesară cu același efect. În oricare din cazuri, grupuri vor tinde să elaboreze concepții politice mai largi care să acopere structura de bază ca întreg pentru a explica punctul lor de vedere într-un mod consistent și coerent din punct de vedere politic.”³

Rawls ne lasă să înțelegem că, în cadrul acestei pluralități de concepții, „dreptatea ca echitate” ocupă un loc special, datorită faptului că cele două idei centrale – societatea ca „sistem de cooperare” și persoana ca „ființă liberă și egală” – sunt formulate în termenii rațiunii publice. Un loc contestat de comunitarienii (și nu numai de ei), deși politicile redistributive sunt mai degrabă un succes politic al tradiției rawlsiene, decât al mișcării comunitariene.

Meritul lui Rawls este, într-adevăr, de a fi construit un model al dreptății fără să sacrifice idealurile liberalismului, arătând că acestea pot fi apărate și din interiorul unei scheme liberale non-tradiționale, și nu cum susține J.P. Geise: „Dacă este să înflorească, teoria politică liberală va trebui să găsească în sine însăși resursele necesare pentru a se apăra și justifica.”⁴

Amartya Sen se îndoieste că un asemenea model politic „consistent și coerent” este aplicabil „în lumea în care trăim”, deoarece nu există un pattern unic de comportament descris de Rawls în termenii „persoanei rezonabile”.

Formarea unui comportament „rezonabil” al tuturor membrilor societății este, desigur, un deziderat greu de realizat, de care Rawls este conștient, dar tocmai de aceea el a argumentat „mai puternic și mai elaborat decât nimeni altul” (cum spune Amartya Sen) necesitatea unui astfel de comportament ca o condiție esențială a bunei funcționări a societății.⁵

1 Rawls, *Political*, 271.

2 Rawls, *Political*, 271.

3 Rawls, *Political*, 167.

4 J.P. Geise, „In Defense of Liberalism”, *Political Research Quarterly* (1991), volume 44, 593.

5 Sen, *The Idea*, 68.

Tematizarea critică a liberalismului sau comunitarismul ca filosofie terapeutică

■ GABRIELA TĂNĂSESCU

Abstract

The paper outlines the communitarianism's delimitative dimensions as against liberalism and its ability to catalyze the regeneration of contemporary political philosophy.

Keywords

individualism, communitarianism, "unencumbered self", "shared-understandings", particularism

Studiul de față¹ propune un punct de vedere asupra semnificației comunitarismului filosofic în gândirea politică a ultimelor decenii, urmând presupuziția constituirii comunitarismului ca filosofie critic-correctivă sau „terapeutică” în raport cu individualismul liberal. În acest sens, el prezintă temele definitorii ale criticii comunitariste a liberalismului și argumentele în virtutea cărora comunitarismul aspiră la statutul de „paradigmă alternativă” la liberalism².

Redefinirea comunitaristă a liberalismului

Ceea ce dă specificul filosofiei politice a comunitarismului este sistematizarea tipică a unor argumente de sorginte social constructivistă, relaționistă

1 Continuă preocupările din articolul „Comunitarismul filosofic. Schița unei configurații teoretice”, *Revista de Științe Politice și Relații Internaționale* 4 (2004): 13-24, și din studiul „Filosofia politică a comunitarismului. Disputa liberalism-comunitarism”, în Gabriela Tănăsescu (coordonator), *Tendințe actuale în filosofia politică*, (București: Editura Institutului de Științe Politice și Relații Internaționale, 2006), 115-144.

2 John Christman, „Conservatism, communitarianism and the social conception of the self”, în *Social and Political Philosophy. A contemporary introduction* (New York: Routledge, Taylor and Francis Group, 2002), 130.

și interpretativistă într-o teorie morală și politică a «societăți bune» și a sinelui responsabil. Această sistematizare „paradigmatică”, în ciuda unor importante „diferențe intraparadigmatice”¹, este rezultatul unor „reacții” critice de anvergură² în principal la individualismul liberalismului deontologic construit de John Rawls în lucrarea, devenită celebră, *A Theory of Justice* (1971). Autorii acestor „reacții” critice originale, în anumite privințe chiar complementare, cu un caracter aproape tot atât de abstract și de tehnic precum cel al teoriei rawlsiene, au avut și au rezerve față de încadrarea în aceeași paradigmă³. În ciuda diferențelor însă, presuposițiile lor filosofice și metodologice și, îndeosebi, direcțiile de cercetare și argumentare conturează o structură tip care a fost rezumată, în principal, ca „epistemologie critică” și „critică politică a liberalismului”⁴, ca „antropologie politică anti-individualistă” și „set de principii politice prescriptive”⁵, ca „poziție ontologică” „holistă” (*versus* „atomistă”) și ca opțiune morală și politică „colectivistă” (*versus* „individualistă”)⁶. Cred că una dintre cele mai relevante cuprinderi a temelor comune seriei de poziții critice reunite sub denumirea de comunitarism este rezumabilă la „teza ontologică sau metafizică”, „teza etică” și „teza metodologică”⁷.

Într-o formă schematizată, *teza ontologică* sau *metafizică*, sprijinită pe asumpsiunile filosofiei sociale constructiviste, afirmă „nereductibilitatea și importanța colecti-

1 vezi Seyla Benhabib, „Autonomy, Modernity, and Community: Communitarianism and Critical Social Theory in Dialog”, în Axel Honneth, Thomas McCarthy, Claus Offe, and Albrecht Wellmer (coordonatori), *Cultural-Political Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment*, translations by Barbara Fultner (Cambridge, Massachusetts, and London, England: The MIT Press, 1997), 55.

2 Datorate, în principal, lui Michael J. Sandel (*Liberalism and the Limits of Justice*, 1982), Michael Walzer (*Sphere of Justice*, 1983), Alasdair MacIntyre (*After Virtue. A Study in Moral Theory*, 1984), Charles Taylor (*Sources of the Self. The Making of Modern Identity*, 1989), dar și Roberto Unger (*Knowledge and Politics*, 1975 și *Politics. A Work in Constructive Social Theory*, 1987), David Miller (*Social Justice*, 1976 și *Market, State and Community*, 1989), Sheldon Wolin (*Politics and Vision*, 1960) ș.a.

3 Charles Taylor, de pildă, cu referire la dezbaterile liberalism-comunitarism, vorbește de echipa L (Rawls, Dworkin, Thomas Nagel și T.M.Scanlon) și de echipa C (Michael Sandel, MacIntyre, Walzer), dar, după Miller, el „nu se arată entuziasmat să poarte culorile echipei” [David Miller, „Communitarianism. Left, Right and Centre”, în Dan Avnon and Avner de-Shalit (coordonatori), *Liberalism and Its Practice* (London and New York: Routledge, 1999), 171], ci, foarte precaut în a-și declina identitatea comunitaristă, afirmă că „apără” o „definiție recunoscută a vieții bune necesară societății democratice” [Charles Taylor, „Cross-Purposes: The Liberal – Communitarian Debate”, în Charles Taylor, *Philosophical Arguments* (Cambridge, Massachusetts, London, England: Harvard University Press, 1995), 182], „că se identifică cu linia de gândire ce apără holismul”, „ontologia diferită de atomism” (Taylor, „Cross-Purposes”, 199) și relațiile dintre identitatea și comunitate. Alasdair MacIntyre în *After Virtue* și în luările de poziție ulterioare [de pildă în „A Partial Response to My Critics”, în J. Horton and S. Mendes (coordonatori), *After MacIntyre* (Cambridge: Polity Press, 1994)] se disociază de comunitarism și este sceptic în legătură cu posibilitatea de a remodela societățile moderne după modelele sistematice comunitariste. Michael J. Sandel, deși în 1984, în introducerea la *Liberalism and its Critics* (editată de Michael Sandel, Oxford: Blackwell), se recunoștea comunitarist, în lucrarea sa mai recentă, *Democracy's Discontents* (Cambridge: Belknap Press, 1996), se considera republican (pentru această problemă vezi Miller, „Communitarianism...”, 171). De asemenea, Michael Walzer, în 1983, în *Sphere of Justice* critica din perspectivă comunitaristă metodologia liberală „universalistă”, dar în 1990 (în „The Communitarian Critique of Liberalism”, *Political Theory* 7/Feb. 1990) a respins „versiunile americane curente” ale „criticii comunitariste” pentru a oferi o versiune critică proprie mai deschisă spre incorporarea în politica liberală sau social-democrată [vezi în această privință Daniel Bell, *Communitarianism and its Critics* (Oxford: Clarendon Press, 1993), 17].

4 Benhabib, „Autonomy”, 41 sqq.

5 Miller, „Communitarianism”, 172 sqq.

6 Taylor, „Cross-Purposes”, 181 sqq.

7 Elisabeth Fraser, *The Problems of Communitarian Politics. Unity and Conflict* (Oxford: Oxford University Press, 1999), 21 sqq.

velor, instituțiilor, relațiilor, semnificațiilor sociale etc.”¹ în privința formării individului. Teza etică susține atât argumente generale privind rolul valorilor pentru „individul ca atare”, pentru comunitate sau societate, cât și argumente asupra importanței valorilor „sociale” – „neglijate în individualism” – precum reciprocitatea, încrederea, solidaritatea, tradiția etc. Teza metodologică concentrează critica principiilor etice și politice fundamentale cu pretenții de valabilitate universală și argumentează particularismul principiilor etice și a valorilor („interpretarea și rafinarea valorilor”) funcție de modurile de viață ale comunităților determinate, de diversitatea contextelor și a actorilor sociali. Cele trei teze circumscriu „tiparul” criticii „modelului individualist liberal”, a conceptelor sale centrale: autonomia, „raționalitatea dezangajată”, *sinele* rațional în mod ideal – *sinele* capabil de alegere, afirmare și conștiință de sine, „liber de orice atașamente emoționale și tradiționale, nevroze sau superstiții”, necesitând protecție față de stat și față de ingerințe sociale sau individuale prin garantarea drepturilor. În egală măsură ea vizează concepția maximală de autorealizare a *sinelui* atât în sfera privată, cât și (sub aspectul libertății individuale) în „societatea civilă dominată de relații de piață, contractuale, garantate de supremația dreptului (*the rule of law*)”².

Aceste „teze” devin relevante asupra profilului ideatic al filosofiei politice a comunitarismului dacă luăm în considerare, așa cum propune Elisabeth Fraser, „inferențele” pe care ele le implică. Cea mai importantă poate fi rezumată ca respingere a tezei liberale clasice și neoclasice, preluate și exacerbate în liberalismul deontologic, că individul se află sau ar trebui să se afle într-o relație directă, nemediată cu statul și cu societatea, demantelat de centrele tradiționale ale autorității (familii, biserici, localități etc. „care îl amenință”) și că trebuie să fie protejat legal față de acestea prin drepturile care îi garantează libertatea. Fraser amintește, în acest sens, între sursele de referință asupra tranziției către „societatea modernă” – în care „centrele difuze de putere și autoritate sau formațiunile de status și grupurile și rețelele locale... «încorporează» indivizii și stau între ei și puterea suverană”³ – pe Alexis de Tocqueville, Émile Durkheim și Ferdinand Tönnies, ca și pe Robert A. Nisbet, relevanți în privința „înfruntării” dintre idealurile de libertate individuală și de comunitate. Încă în schema liberalismului tradițional, aceste «centre» au fost înlocuite cu egalitatea formală a tuturor indivizilor față de autoritatea centrală a statului, o egalitate exprimată direct în relațiile indivizilor cu instituțiile birocrăției de stat și cu instituțiile judecătorești. Comunitarismul reprezintă reversul „proiectului liberal de eliberare a indivizilor” de sub centrele tradiționale ale autorității, înlăturarea „erorii de a pune sub semnul egalității puterea și opresiunea, de a subestima rolul interdependențelor dintre indivizi”⁴. Din perspectivă comunitaristă, individul independent – „subiect pentru puterea de stat și socială” – reprezintă o idealizare a teoriilor liberale, identitatea sa fiind, în fapt, definită de *status*-urile și rolurile sociale pe care le deține, de rețelele sociale și instituțiile intermediare cărora le aparține.

A doua inferență reprezintă contraargumentarea tezei definitorii a liberalismului clasic conform căreia piața liberă, nereglementată, constituie instituția socială esențială și că relațiile libere de piață reprezintă *pattern*-ul natural al relațiilor umane. Pentru comunitariști, tranzacțiile specifice pieței libere reflectă angajarea individuală instrumentală, interesată-de-sine (*self-interested*), și neglijează aspectele constructive ale vieții, factorul motivațional dominant (ce depășește interesul-de-sine instrumental) circumscriș de normele și practicile împărtășite de individ alături de cei cu care intră în relație în varietatea de instituții intermediare, corporații, organizații

1 Fraser, *The Problems*, 21.

2 Fraser, *The Problems*, 17.

3 Fraser, *The Problems*, 22.

4 Fraser, *The Problems*, 22.

voluntare, grupuri ocupaționale, familii, instituții religioase etc. De asemenea, pentru comunitariști este evident că și relațiile libere de piață se fundează pe încredere, pe înțelegere împărtășită (*shared-understandings*) și pe conformarea la norme.

O a treia inferență definitorie pentru comunitarism este cea a promovării unui set distinctiv de valori care coagulează comunitatea și exprimă tradițiile sau particularitățile și modurile de viață ale celor care le împărtășesc. Criteriile de apreciere a lor nu pot fi apriorice și exhaustive, la fel cum semnificația lor este una circumscrisă.

Împreună, cele trei inferențe conturează direcțiile și dimensiunile delimitative ale comunitarismului în raport cu liberalismul individualist și, în același timp, cadrul în care sunt construite argumentele sale metodologice și normative. În cele ce urmează mă refer, în ordine tematică, doar la dimensiunea construirii sociale a individului ca *sine* – circumscrisă antropologiei antiindividualistă, la semnificația morală a *comunității* sau a eticii antiatomiste și la dimensiunea particularismului și localismului cultural, istoric, cutumiar, valoric – subsumată antiuniversalismului metodologic.

Agentul liber și sinele social

Comunitarismul teoretizează individul în calitatea sa de *persoană*, de *sine* atașat social și cultural comunității (cadrelor sociale) din care face parte. Ca atare, în privința individului ca persoană, unui „liberalism fără metafizică”¹ de tip rawlsian – cel al „poziției originare” și al „vălului ignoranței” – i se contrapune o ontologie socială în care identitatea sau sinele este conceptualizat în termenii ponderii rolurilor, relațiilor și contextelor sociale în formarea sa. În perspectivă metafizică², sinelui „neîngrădit” (*unencumbered self*) liberal și „agentului liber” care se autodetermină prin deciziile și acțiunile sale – detașat de orice credințe, norme, valori, considerații de clasă, status, apartenențe familiale, de vecinătate etc. – comunitarismul îi opune un *sine* social, definit și marcat în modul de gândire și acțiune de „țesătura socială”, de „logica apartenenței comunitare”, de practicile instituționale și, mai ales, de tradiții.

Construirea socială a „sinelui” este susținută ca implicație a „constituirii colective a sensului”, ca efect al interacțiunii cotidiene și al celei din mediile instituționale.

În modelul lui Michael Sandel³ de construire socială sau comunitară „a sinelui”, de pildă, ca răspuns la argumentele rawlsiene privind teza capacității umane reflexive de a chestiona, critica, forma, revizui și urmări propria concepție a „bine-lui”, propriile valori și propria definiție a virtuții, subiectul – cu întregul său ansamblu de caracteristici (preferințe, valori, identitate, relații sociale ș.a.) – nu are o existență independentă de alte preferințe, valori etc. În plus, condițiile de posibilitate ale reflexivității individuale, ale criticii și revizuirii valorilor sunt condiții sociale în care educația, socializarea și sancțiunea oferă moduri sau paternuri particulare de formare și de autonomie. Pentru Alasdair MacIntyre, însăși ideea „sinelui detașat”, ideea sinelui desprins din contextele sale, de societate, de istorie, de roluri și statusuri, idee consonantă cu cea a declinării responsabilității față de familie și față de acțiunile sociale, este o „eroare filosofică”. Ea este proprie, după MacIntyre, filosofiei analitice, tendinței „de a privi atomistic acțiunea umană și de a analiza acțiuni și tranzacții complexe ca pe niște componente simple”, de a nu putea înțelege o viață ca fiind mai mult decât o „înșiruire de acțiuni și episoade individuale”. Deopotrivă, ea este proprie existențialismului lui Sartre, teoriei sociologice a lui Ralf Dahrendorf

1 Michael J Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, second edition (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 24 sqq.

2 Metafizică, nu în conotația de filosofie a principiilor sau de teorie a cauzelor prime, ci de speculație asupra categoriilor specifice ființei, în acest cadru, ca ființă socială, ca ontologie sau teorie a existenței sociale, ca model de explicație a existenței prin socialul comunităților.

3 Sandel, *Liberalism*, 182-183.

și celei reprezentate de Erving Goffman, care „separă total individul de rolurile pe care le joacă”, care „dizolvă sinele” într-o serie de episoade nelegate între ele și fără relevanță pentru „un suport al virtuților aristotelice”¹.

Identitatea individuală, în această configurare conceptuală, nu se reduce la chestiuni contingente de preferință și la „alegeri raționale”, ci este conexată caracteristicilor non-opționale, „nealese” („limitelor”, cum ar spune un filosof român) derivate din contextul social sau comunitar în care a fost format individul: străbunii, etnia, genul etc.². După Sandel, nu se poate face abstracție de „forțele” ce concură la „constituirea” unei identități: atașamentele, „loialitățile și convingerile” a căror forță morală „este inseparabilă de înțelegerea noastră ca persoane particulare – ca membri ai unei familii sau comunități sau popor, ca purtători ai acestei istorii, ca fii și fiice ale acestei revoluții, ca cetățeni ai acestei republici...”. Ele trec dincolo de obligațiile asumate voluntar și de «îndatoririle naturale» față de ființele umane ca atare³. În consecință, presupuziția rawlsiană a „interesului pentru ordinea cea mai înaltă” favorabilă alegerii proiectelor și planurilor de viață ale individului autonom este înlocuită de cea a cadrului social, lingvistic, cutumiar, intelectual, instituțional, ca „instrumente colective” care au oferit și oferă individului reguli de gândire (inclusiv de concepere și reflectare a sinelui) și de acțiune. Pentru Charles Taylor înțelegerea socială (sau prin apartenență comunitară) a sinelui înseamnă nu doar depășirea „stării de minte monologală”, caracteristică unui model de individ atomar, ci și conceperea individului în stare esențial relațională și dialogală, în starea în care – în spațiul public, prin conversație, valori împărtășite și subscrierea la „binele comun”⁴ – sensul identității este dat de „identificarea” cu un anumit stil și ideal de viață, cu imboldul de a-l îmbunătăți sau schimba. De asemenea, sensul identității este dat de identificarea cu o cultură comună, ca precondiție a autonomiei morale și a capacității de a dobândi convingeri morale independente.

Această înțelegere a sinelui este una holistă, în expresia lui Taylor, întrucât susține „un puternic sens al comunității”, o percepere a comunității nu ca asociație sau agregare de atomi umani, ci ca *unitate* în care calitatea de membru nu este artificială sau convențională, ci are valoare intrinsecă⁵. Calitatea de membru în comunități particulare tipice (națiuni, familii, biserici, congregații, organizații politice, fraternități, uniuni etc.) apare ca definitorie atât pentru identitatea indivizilor, cât și pentru „identitatea lor comună” și coagulează în cadrul filosofiei comunitariste o „antropologie antiindividualistă”⁶. În interiorul acestei antropologii antiindividualiste Miller căuta să decanteze trei tipuri de orientări comunitariste, funcție de conotația dată comunității și de concepția asupra „binelui comun”. În clasificarea lui Miller, Joseph Raz și Will Kymlicka ar reprezenta în filosofia politică recentă un „comunitarism liberal” ca urmare a susținerii unei societăți politice capabile să întrețină o pluralitate de comunități cu caracter de asociații voluntare în care indivizii să fie liberi să rămână sau să plece. Deși subscriu ideii că indivizii sunt născuți și formați în anumite comunități și că își câștigă calitatea de membru al lor nu prin alegere, ci ca un fapt pur istoric, comunitariștii liberali consideră că idealul este ca fiecare persoană să reflecteze asupra acestei calități, să-și reafirme sau să infirme voluntar, liber, asocierea și, ca membru în mai multe comunități (familie, grupuri etnice sau religi-

1 Alasdair MacIntyre, *Tratat de morală. După virtute*, traducere din engleză de Catrinel Pleșu (București: Humanitas, 1998), 212.

2 Sandel, *Liberalism*, 15 sqq.

3 Sandel, *Liberalism*, 179.

4 Taylor, „Cross-Purposes”, 188 sqq.

5 Shlomo Avineri and Avner de-Shalit, „Introduction”, în Shlomo Avineri and Avner de-Shalit (coordonatori), *Communitarianism and Individualism* (London and New York: Routledge, Taylor and Francis Group, 2002), 4.

6 Miller, „Communitarianism”, 174.

oase, asociații de muncă, de vecinătate), să poată critica normele și valorile unui grup din perspectiva celorlalte grupuri. În esență, pentru ei „pluralismul devine o condiție a autonomiei și recunoașterea rolului comunității este dublat de accentul liberal pe alegerea autonomă”¹. De asemenea, ei susțin pluralitatea valorilor individuale sau a „concepțiilor asupra binelui”, a modurilor de viață alese pentru a fi urmate după reflecția asupra alternativelor. Comunitarismul unor asemenea „convinșeri liberale standard”, în expresia lui Miller, este exprimat de disponibilitatea argumentării importanței „fondului comun” în alegerea modului de viață și în formarea capacității individuale către autonomie.

În aceeași clasificare, „comunitarismul de dreapta”, reprezentat de Roger Scruton, este focalizat asupra comunității inclusive ca sursă a unității sociale și ca sursă a autorității². În această grilă conservatoare, identitatea individului constă în identificarea cu comunitatea, cu „naționalitatea”, „limba, asociațiile, istoria și cultura comună”, cu „educația” ce are funcția de transmitere a identității culturale stabilite.

Prin contrast, „comunitarismul de stânga” susține tipul de comunitate care creează sau menține bazele egalității de statut – „persoane” egale – în care este activă posibilitatea de autodeterminare mai curând decât supunerea la situații în care membrii deliberază în mod colectiv asupra intențiilor și țelurilor lor, adică prin forme ale guvernării democratice ce permit, pe baza egalității, un interes adânc în modelarea colectivă a mediului social și fizic. După Miller, această formă de stânga a comunitarismului este diferită de versiunile radicale, comuniste sau anarhiste, care caută forme atotcuprinzătoare de comunitate, și de „versiunile de societăți reordonate în care oamenii sunt legați unii de alții în întregime prin comunități mici – o lume a *kibbutzin*-urilor, dacă se poate spune astfel”³. Asumat ca opțiune proprie, acest comunitarism de stânga, socialist sau social-democrat, este înțeles ca expresie a unei doctrine a cetățeniei puternice.

Liberalismul procedural și etica binelui

Alături de concepția socială a sinelui, și în conexiune cu ea, comunitarismul filosofic a susținut o ontologie a valorilor „nonindividualiste” precum: reciprocitatea, încrederea, solidaritatea etc. și o teorie etică a semnificației valorilor pentru individul ca atare și pentru individ ca membru al societății și comunităților. Relativ la această perspectivă, identitatea individuală este definită sub raport valoric, iar individul este proiectat „ca personalitate care reflectează asupra valorilor și conexiunilor favorizate valoric, adesea într-un context al *descoperirii* de sine, mai curând decât al *creației* de sine”⁴. Ca atare, comunitarismul opune concepției deontologice formale a priorității drepturilor individuale și a dreptății, o paradigmă a „virtuții” și

1 Miller, „Communitarianism”, 175.

2 Comunitățile inclusive sunt susținute și de Henry Tam – în *Communitarianism: A New Agenda for Politics and Citizenship* (Houndmills, Basingstoke, Hampshire and London: Macmillan Press Ltd, 1998) – considerat de Etzioni „una din vocile cele mai puternice ale gândirii comunitariste britanice”. Pentru Tam comunitățile inclusive sunt bazate pe interesul de cooperare, responsabilitatea mutuală și participarea cetățenească. Spre deosebire de comunitarismul de dreapta, conservator, al lui Scruton, în clasificarea lui Miller, Tam este preocupat de aplicarea practică a ideilor comunitariste în viața socială și politică, de circumscrierea reformelor comunitariste și a dificultăților care trebuie surmontate. Conform distincțiilor lui Miller și în baza criticii pe care Tam o face „individualismului sistemului socio-economic dominant” și „marketizării domeniului public”, Tam ar putea fi catalogat mai degrabă drept un comunitarist de stânga, după cum ar putea ilustra și vulnerabilitatea schemei propuse de Miller în „cazuri” de comunitarism atipic.

3 Miller, „Communitarianism”, 178.

4 Christman, *Social*, 133.

a „binelui comun”, în expresia Elisabetei Fraser, o „meta-etică a naturii drepturilor și obligațiilor și o etică a ordinii prime sau a conceperii vieții bune pentru ființele umane”¹. „Etica binelui” este contrapusă „eticii dreptului” susținută în teoria „liberalismului procedural”. Prin implicație, conceptul de societate a „binelui comun” și a virtuții este contrapus celui de societate fundată pe noțiuni particulare de „viață bună”, în încercarea de a contracara teza liberal procedurală a imposibilității unei ordini morale obiective”² și a unei concepții sociale a binelui³.

Cezura între cele două modele de etică și diferența de anvergură intelectuală, așa cum se reflectă ele în istoria ideilor, este exprimată exemplar de Michel Sandel: „Spre deosebire de concepțiile clasice grecești și creștine medievale, universul eticii deontologice este un loc lipsit de semnificație inerentă, o lume «dezvrăjită» în expresia lui Max Weber, o lume fără o ordine morală obiectivă. Doar într-un univers neocupat de *telos*, așa cum afirma știința și filosofia secolului al XVII-lea, este posibil să concepi un subiect aparte și prioritar intențiilor și scopurilor. Doar o lume neguvernată de o ordine a scopurilor lasă principiile dreptății deschise construcției umane și concepțiile asupra binelui alegerii individuale. În aceasta se exprimă cel mai deplin adâncimea opoziției între liberalismul deontologic și punctele de vedere ale lumii teleologice.

Unde nici natura și nici cosmosul nu furnizează o ordine de înțeles și de acceptat, totul eșuează până la situația în care subiecții umani constituie semnificația lor proprie”⁴.

Conceptul comunitarist al binelui comun are ca notă esențială asigurarea vieții bune, a ordinii sociale, a virtuții. Definiția vieții bune la MacIntyre, „Viața petrecută în căutarea vieții bune pentru om”, deși nu implică o concepție univocă a binelui uman, ci ideea unei varietăți a lui, se circumscrie unei teorii a valorilor menită să „corijeze” și să „echilibreze” „ordinea socială slăbită” a liberalismului printr-un „cod al civilității”, printr-o viziune a prieteniei și solidarității, printr-o „renaștere și regenerare a valorilor” sau o „reformă prin valori”.

Universalismul liberal și particularismul comunitarist

Dimensiunea socială a identității individuale este argumentată în comunitarism luând drept cadru de referință nu comunitatea „ca loc concret” ci comunitatea⁵ ca „set de atribute” și ca multitudine de contexte sociale particulare. Experiența de viață și valorile asimilate prin mijlocirea comunității sau a contextelor sociale reprezintă pentru comunitarism căile majore prin care individul se înțelege pe sine, raportat la timpul său, la tradiții și la „semnificații împărtășite”. Această înțelegere este contextualizată, particularizată, este reversul universalismului liberal, „perspectivei eternității” la care făcea referire Rawls în legătură cu „poziția originară”, cu „abstragerea noastră din toate acele particularități ale relațiilor sociale în termenii cărora am fost obișnuiți să înțelegem responsabilitățile și interesele în scopul de a ajunge la un punct de vedere original, neutru, imparțial și universal, punct de vedere eliberat de partizanat, de parțialitatea și de unilateralitatea care altfel ne-ar afecta”⁶.

Sinele în dimensiunea sa particulară este exprimată de MacIntyre ca „subiect al unei narațiuni care se întinde de la naștere până la moarte”, ca „subiect al unei istorii... care are propria ei semnificație” și „unitate”. Subiectivitatea nu poate fi

1 Fraser, *The Problems*, 23.

2 Sandel, *Liberalism*, 176.

3 Taylor, „Cross-Purposes”, 187.

4 Sandel, *Liberalism*, 175.

5 Etzioni, *The New Golden Rule*, 6.

6 Alasdair MacIntyre, *Whose Justice ? Which Rationality ?* (London: Duckworth, 1988), 3.

înțeleasă făcându-se abstracție de constituirea indivizilor ca părți ale acestei istorii, ca moștenitori ai unui trecut specific, ca membri ai unei societăți determinate, care dețin, în această calitate, roluri particulare. Rolurile ce dau această identitate „rămân de pe urma familiei, cetății, tribului, națiunii... o mulțime de datorii, moșteniri, așteptări îndreptățite și obligații...” care constituie „datele unei vieți”, „punctul ei de plecare moral”, cel care dă vieții „particularitatea sa morală”¹. Un astfel de concept al sinelui este opusă celui rawlsian de „*unencumbered self*”, sinele neîngrădit, neîmpovărat, „cosmopolit și dezrădăcinat”, consonant cu „*the view from nowhere*” a lui Thomas Nagel – pentru care „sunt ceea ce aleg să fiu” și „pot pune sub semnul întrebării ceea ce consider a fi doar trăsături sociale accidentale ale existenței mele”.

Ca atare, comunitariștii au fost susținătorii particularismului întrucât, așa cum arăta MacIntyre, „noțiunea evadării din particular într-o lume de maxime în întregime universale care țin de omul în sine, fie în varianta kantiană de secol XVIII, fie în cea adoptată de anumiți filosofi morali analitici, este nu numai o iluzie, ci o iluzie cu consecințe dureroase”². Pentru a evita iluzia principiilor fundamentale, a priori și universale de sorginte liberală, comunitariștii consideră că identificarea individuală trebuie originată în sfera „particularului și parțialului”, în afara acestui punct de pornire nefiind posibilă „căutarea binelui, a universalului”.

Acestă direcție a interpretării stă într-o relație de complementaritate firească cu cea care susține interpretarea individului și identificarea sinelui ca „parte a unei tradiții și istorii”, reversul concepției individualiste a „sinelui detașat [care]...nu are istorie”, care „nu este... implantat în istoria comunității din care decurge identitatea...”³. După MacIntyre, chiar încercarea individualistă de „a rupe cu trecutul” „aduce cu sine o deformare a relațiilor... cu prezentul” și însăși „revolta împotriva identității... este unul dintre modurile posibile de a o exprima”⁴. Identitatea sinelui este pusă în termenii „tradiției vii” printr-o „argumentație amplificată istoric și întruchipată social”⁵, anume prin istoria comunității (clan, trib, națiune) și cadrele unei tradiții, dar și prin posibilitatea de a depăși în mod caracteristic *limitările* morale ale comunităților de apartenență (familie, vecinătate, oraș, trib etc.). O semnificație deosebită în acest sens prezintă pentru comunitariști conceptul lui Burke al comunității ca „parteneriat nu doar între cei vii, ci între cei care trăiesc, cei care au murit și cei care se vor naște”, adică al comunității ca istorie, neam, tradiție, continuitate.

Semnificarea istoriei, a particularității tradițiilor – care, după MacIntyre „nu poate fi niciodată părăsită sau obliterată” –, a „modului de înțelegere care s-a transmis de-a lungul mai multor generații”⁶, a dezbaterii ce „poate întruchipa continuitatea unui conflict” în privința finalităților unei „tradiții bine așezate”, a virtuților ce susțin o practică și, prin ea, susțin „relații atât cu trecutul și cu viitorul, cât și cu prezentul” – sau „tradiția prin care o practică e mijlocită și remodelată” și care „nu există niciodată izolată de tradițiile sociale mai largi”⁷ – constituie „răspunsul” propriu comunitarismului la problema identității sinelui și a interpretării lui ca „sinteză” a tradiției și modernității. MacIntyre considera acest „răspuns” al „tradiției vii” ca fiind în mod definitoriu unul ce nu opune, în manieră conservator-burkeană, tradiția rațiunii și nici tradiția conflictului dintre stabilitate și tradiție, ci le implică și le valorifică în forma „tradițiilor ce întruchipează continuitățile unui conflict” și, prin urmare, evită spiritul unei tradiții „conservatoare”, „agonizante sau moarte”.⁷ După Etzioni, acest „amestec” de elemente ale tradiției (bazate pe virtute) și ale

1 MacIntyre, *Tratat*, 226-227.

2 MacIntyre, *Tratat*, 228.

3 MacIntyre, *Tratat*, 227.

4 MacIntyre, *Tratat*, 229.

5 MacIntyre, *Tratat*, 228.

6 MacIntyre, *Tratat*, 228.

7 MacIntyre, *Tratat*, 228.

modernității (autonomia bine protejată) tinde la „găsirea unui *equilibrium* între drepturile individuale universale și binele comun (prea adesea văzute drept concep-te incompatibile), între sine și comunitate...”¹. În celebra lui formulare, acest ames-tec se traduce în „noua regulă de aur” (*new golden rule*) ce reduce distanța dintre cursul acțiunii preferat de ego și cursul ei virtuos, dintre nivelul personal sau „doar interpersonal” al „vechi reguli de aur” (*old golden rule*) – autonomia – și un nivel macro sau societal – ordinea morală – impusă prin tradiții, odată cu recunoașterea faptului că această sursă profundă a bătăliei sociale și personale nu poate fi elimina-tă. Această „tradiție vie” sau sinteză între tradiție și schimbare, virtute și autonomie, personal, societal și istorie, această „concepție limitată despre virtuți la care avem acces în și prin practici”² este exprimată de MacIntyre ca mod de viață „care este o căutare a binelui”. „Căutarea binelui” înseamnă efortul de a descoperi „o concepție despre ace/ bine care ne va permite să amplificăm înțelegerea scopului și conținutul virtuților, o concepție despre ace/ bine care ne va permite să înțelegem locul integri-tății și al statorniciei în viață”³.

Comunitarismul ca filosofie terapeutică

Anvergura criticii pe care comunitarismul a adus-o liberalismului prin inter-mediul unora dintre lucrările cele mai importante ale gândirii filosofice și politice a ultimelor decenii îl constituie într-un partener de dezbatere recunoscut și influent. Comunitarismul are meritul de a fi diagnosticat cu mare precizie și expresivitate vulnerabilitatea morală și civică a societății contemporane de tip liberal, anomiiile și „pierderile ei ireversibile”, în primul rând pierderea „sensului coerent al comuni-tății și a vocabularului moral care era parte a unui univers social împărțit”⁴, și de a fi adus argumente în favoarea necesității refacerii ei morale și politice. Argumen-tele de factură comunitaristă aduse în sprijinul unui model al eticii comunicative, dialogale, participative au fost substanțiale sub aspect ideatic, motivațional și prag-matic-operational.

Prin cele trei tipuri de contraargumentare a individualismului radical pe care le-am evocat – subsumate ontologiei sociale construcționiste, eticii binelui social și metodologiei particulariste – comunitarismul a impus în gândirea politică o nouă axă a dezbaterii: relația dintre individ și comunitate – cu tot ce circumscrie ea sub aspect relațional, valoric, moral, politic – și, implicit, deplasarea apreciabilă a centru-lui de greutate al dezbaterilor actuale: libertatea individuală și statul minimal.

Comunitarismul a impus ca temă majoră în filosofia politică a ultimelor dece-nii «comunitatea» sau cadrele de asociere ce promovează sentimentul valorilor, al semnificațiilor împărțite și al apartenenței, ca și tema incluziuni, a comunităților inclusive și a participării, a asumării responsabilităților sociale, politice și morale, a promovării virtuții și a „comportamentului moral” în societate.

Setul restrâns de valori fundamentale pe care le-a susținut comunitarismul – în principal „substanța virtuții”, „logica socialului”, „etica dialogală”, reflectate în idealul de viață și în opțiunile individuale – a atras după sine respingerea filosofiei deontologice și a teoriei procedurale, a formalismului și universalismului lor, a filo-sofiei politice de tip atomist și a politicilor individualiste.

Soluțiile comunitariste de refacere a societăților contemporane au fost per-cepute ca fiind deschise unei perspective „reconciliaționiste” sau „integraliste” și

1 Amitai Etzioni, *The New Golden Rule: Community and Morality in a Democratic Society* (New York: Basic Books, 1996), XVIII.

2 MacIntyre, *Tratat*, 226.

3 MacIntyre, *Tratat*, 226.

4 Seyla Benhabib, „Autonomy”, 40.

deopotrivă uneia „participaționiste”¹. Reconciliaționismul comunitarismului este responsabil de revitalizarea unei teorii a valorilor în scopul de a rezolva disfuncțiilor generate de individualism, egoism, anomiile sociale, alienare și de o anume neglijare a soluțiilor instituționale. Cred că prin această deschidere comunitarismul s-a manifestat, în principal, ca filosofie corectivă, „terapeutică”, de echilibrare în raport cu excesele individualismului filosofic și cu excesele și „vulnerabilitățile” societăților contemporane. Ca perspectivă participaționistă, comunitarismul a căutat să remedieze efectele pierderii sensului agentului politic și a lipsei de eficacitate a participării în variate sfere. Prin aceasta s-a apropiat de republicanism și de conceptul cetățeniei puternice și s-a îndepărtat considerabil de liberalism, fără a se constitui într-o paradigmă alternativă la liberalism. Comunitarismul nu a suplinit și nu a căutat să suplinească valorile liberale, ci doar să le suplimenteze și să le întregască. Are meritul de a fi contracarat depolitizarea ca efect al filosofiei și politicilor liberale atomiste și de a fi motivat și întărit rolul „inclusiv” și „participativ” al structurilor de mediere. Demersul critic și teoretic-„corectiv” al comunitarismului a constituit neîndoiește pentru liberalism o „provocare” semnificativă care a impulsat regândirea argumentelor sale individualiste.

¹ Seyla Benhabib, „Autonomy”, 50.

Contractualism și libertate. O investigație critică

■ HENRIETA ANIȘOARA ȘERBAN

Abstract

The paper investigates the relationship between contractualism and freedom, in the Sexual Contract, Carole Pateman's famous book. Conceiving contractualism, generally, as one of the most important theoretical sources for the individual freedom, we present and interpret the arguments of Carole Pateman for the „masculine” nature of the social contract. Then, we identify the consequences that this nature of the social contract holds in what concerns the status of women within society. With this approach the analysis highlights that the „origin” of freedom and its substance are generated by the individual freedoms guaranteed politically by the state (society or commonwealth) appear as a consequence of the contract of origin among the individuals and the state.

Keywords

sexual contract, social, contract, freedom, equality, feminism

În *Contractul Sexual*, Pateman arată că indivizii formează în societate o fraternitate fiind uniți printr-o legătură socială ca bărbați. Prin această legătură aceștia dețin și un interes comun în susținerea unui contract original care legitimează „dreptul masculin” ce le îngăduie beneficii materiale și psihologice din subordonarea femeilor. Această ipoteză de lucru este investigată în legătură cu ideea că o ordine socială liberă nu poate fi o ordine contractualistă și de aici necesitatea unei teorii politice novatoare care ar consta tocmai într-o nouă perspectivă asupra libertății politice.

La sfârșitul anilor '80, Carole Pateman a realizat un portret al teoriei politice feministe, pe care o vedea ca pe o construcție teoretică ce pornește de la interpretările feministe ale textelor clasice, continuă cu extinderea ariei de probleme ridicate și apoi construiește o teorie feministă distinctă. Astfel, teoria democratică intră în dialog cu teoriile feministe, iar teoriile feministe îmbogățesc teoriile democratice, așa cum a fost și cazul conceptualizării participării în democrație, la care Carole Pateman a avut o contribuție substanțială. Miza criticii feministe a contractualismului constă și în tematica participării sociale și politice. Pateman investighează această tematică în relație cu problematica democrației și a democratizării și este un autor important în această privință.¹

¹ Din discuția criticii teoriei contractualiste

În cele ce urmează voi investiga interpretarea teoriei contractualiste. În cele opt capitole ale *Contractului Sexual*, Pateman abordează critic teoria „contractualistă”, care arată că „originea” libertății și substanța ei, constă în libertățile individuale garantate în mod politic de către statul (sau societatea sau *commonwealth*-ul) ce iau ființă ca rezultat al unui contract originar între indivizi și stat. Autorii, care în istoria modernă și contemporană a ideilor politice au considerat că înaintea „contractului” a existat fie o „stare de natură” (cu diferite caracteristici), fie o „situație originală” (*original position*, la Rawls), au subliniat cu toții, deși poate prin aspecte diverse, faptul că odată stabilit contractul el le permite „indivizilor” să intre într-o societate care este politică tocmai prin libertățile pe care le garantează, prin lege. Cu toate acestea, femeile sunt lăsate în afara acestui demers politic originar.

Femeile nu intră într-un contract politic fiindcă ele se află „prinse” într-un contract sexual, de subordonare, care le descalifică în competiția pentru drepturi politice. Intrând într-un contract matrimonial, femeile intră și într-un contract de subordonare. Așa cum arată autoarea în capitolul „Confuzii patriarhale” în istoria ideilor politice există o tensiune între opinii ca cele susținute de O'Brien, după care „teoria politică este plină de istorii despre bărbați care dau viață unor noi forme politice sau vieții politice în sine”¹ și ideea lui Mill (dezvoltată de către Taylor și de alte feministe de factură iluministă) conform căreia: „Relații contractuale impersonele au înlocuit vechea, personala subiecție a statutului din patriarhie. Sau, pentru a exprima această aspect într-un mod ceva mai diferit, patriarhia a fost înlocuită prin relațiile civile, contractualiste ale capitalismului.”² Numai că patriarhatul deși a existat înaintea capitalismului tinde să co-existe cu acesta în domeniul vieții private, influențând domeniul public.

Autoarea deschide o perspectivă nouă în lectura unor autori politici clasici cum sunt Hobbes și Locke. Mai ales la Hobbes, femeile sunt considerate egale în relațiile lor cu bărbații, în starea de natură. Ele nu sunt parte a acestui grup de „contractanți” ai formei politice (liberale) de orânduire statală. Orice egalitate este uitată în etapa propriu-zisă a contractului.

Astfel, în capitolul intitulat „Contractul, individul și sclavia”, Hobbes este considerat de către Pateman cel mai liberal dintre contractualiști prin perspectiva sa asupra stării de natură, nu numai pentru că viziunea sa de individ este aceea de ființă complexă și liberă, dar și pentru că el consideră că în starea de natură femeile sunt libere și egale cu bărbații. „Căci nu este întotdeauna o diferență în putere (fizică) sau judecată între bărbat și femeie care să poată fi determinată fără război. În *commonwealth* controversa este rezolvată de către legea civilă: de cele mai multe ori (dar nu mereu) în favoarea tatălui; deoarece în cea mai mare parte *commonwealth*-ul a fost ridicat de către tații familiilor și nu de către mame.”³

Cu această excepție toți teoreticienii contractului social argumentează, dacă o fac, teologic și fizic subordonarea femeilor. În același timp nici un alt contractualist nu arată cu o asemenea claritate excluderea femeilor de la edificarea și funcționarea *commonwealth*-ului. Pe de altă parte, aspectul acesta reprezentat de considerația specială pe care o arată Hobbes femeilor este totuși umbrat de atenția deosebită dată diverselor concepții de individ (masculinitatea acestuia fiind subînțeleasă). Într-un prim moment Hobbes își exprimă încrederea în faptul că femeile reprezintă în principiu un potențial adversar pentru bărbați. Acestea nu sunt din start considerate

reiese din subtext și o viziune despre participarea politică în democrație, dar definiția participării la Pateman merită o discuție separată, care ne-ar îndepărta de concentrarea asupra analizei interrelaționării dintre problemele legate de contractualism și subordonare socială, precum și cele care corelează subordonarea domestică (sexuală) și cea socială.

1 Vezi Carole Pateman, *The Sexual Contract* (Cambridge: Polity Press, 1988), 36.

2 Pateman, *The Sexual*, 37.

3 Cf. Hobbes, *Leviathan* (Oxford: Oxford University Press, 1996), 133.

fără șanse fie în ceea ce privește „puterea fizică”, fie în ceea ce privește „judecata”. În partea a doua a argumentului se arată însă că onoarea și drepturile legii civile în *commonwealth* revin bărbatului „deoarece în cea mai mare parte *commonwealth*-ul a fost ridicat de către tații familiilor și nu de către mame”.

Aceste două părți ale argumentului relației inegale din punct de vedere istoric, economic, social și politic dintre bărbați și femei care își regăsește originea la Hobbes sunt evidențiate de Carole Pateman după cum urmează: „Doctrina contractului reține că există doar o unică origine a dreptului politic, în mod convențional, și totuși cu excepția teoriei lui Hobbes unde ambele sexe sunt descrise ca fiind în mod natural libere și egale, teoreticienii contractului argumentează că drepturile bărbaților asupra femeilor au o bază naturală. Numai bărbații au atributele necesare «indivizilor» liberi. Relațiile de subordonare dintre *bărbați* trebuie, dacă este să fie legitime, să fie originate în contract. Femeile sunt născute în subordonare.”¹

Ca urmare, femeile au fost considerate parte cu drepturi depline a contractului social în care funcționează ca doar parte secundară, marginală, în virtutea contractului sexual, marital, patern.

Un alt aspect decisiv este acela că cele două contracte – sexual și social – și-au consolidat statutul separat prin atenția acordată cu precădere contractului social, prezentat mereu în (diverși) termeni generalizați, pentru că „scriitorii clasici erau conștiinți de semnificația presupunerilor doctrinei contractualiste² pentru relațiile dintre sexe. Nu mai puteau fi siguri de nimic atunci când premisele propriilor argumente erau subversive tuturor relațiilor bazate pe autoritate, inclusiv relațiile conjugale.”³

În filosofia sa politică Pateman urmărește logica instituțiilor contractualiste, între care căsătoria este una dintre cele mai interesante. Aspectul interesant este această consimțire care e necesară pentru ca femeile să capete un statut marital. De asemenea, femeile apar ca niște ființe libere care pot fi parte în diverse contracte și care trebuie să-și dea consimțământul pentru ca o nouă situație, contractuală, să fie legitimă. În același timp, femeile nu pot stabili contracte de căsătorie decât în calitatea lor de femei și nu de persoane, de indivizi. În acest punct, Pateman localizează dimensiunea ascunsă a contractului: contractul sexual. Deoarece femeile nu au participat la contractul original, ele nu pot să mai participe în calitate de ființe libere nici în cazul contractului marital. Așadar, ele pot s-o facă doar în calitate de femei. Ordinea contractualistă le acordă statutul de femei, adică nu de persoane, ori de indivizi, ci de părți necontractante pentru constituirea ordinii politice, ci doar pentru constituirea ordinii maritale.

În acest context, este ciudat că femeile trebuie să consimtă în ceea ce privește mariajul și o fac, deoarece semnificația acestui act nu este libertatea, căci așa cum susțin adepții contractualismului în viziunea lui Carole Pateman, ele nu vor obține niciodată libertatea politică. Astfel, în relațiile maritale, în raport cu bărbații ele sunt în același timp libere și subordonate. Pateman se referă la situația în care bărbații câștigă toate drepturile de proprietate asupra femeilor lor după căsătorie. După ce-a fost liberă să consimtă cu privire la căsătorie, femeia se găsește în situația de a se confrunta cu o altă fațetă a contractualismului, care-a condamnat-o la subordonare, efect al contractului sexual. Pateman afirmă că bărbații au un fel de drepturi speciale asupra soțiilor lor, ceea ce explică dezvoltarea extrem de lentă a legislației de protejare a soțiilor împotriva violului conjugal. Pateman evidențiază acest paradox mai ales în capitolul „What’s wrong with the prostitution”. Contractualismul face ca în statele ce respectă această tradiție politică, femeile să fie în același timp libere și non-libere.

Tradiția gândirii politice feministe, își are originile, după Pateman, la Mary Astell și este parte a teoriei politice, depășind în același timp limitele sale. Pateman

¹ Carole Pateman, *The Sexual*, 41.

² Adică, egalitatea dintre indivizii abstracti și liberi.

³ Carole Pateman, *The Sexual*, 41.

analizează feminismul detașat de obișnuința de a-l percepe ca pe o continuare a liberalismului, socialismului sau a altor proiecte progresiste. Autoarea apără ideea de proiect concret de o factură diferită, separat de fundamentul „masculin” al societății politice liberale actuale, reprezentat prin demersul de introducere a unui „venit de bază” garantat, care ar putea oferi femeilor, într-o primă etapă, o independență fundamentală. Chiar dacă ar fi o sumă mică în privința asigurării confortului existenței, aceasta le-ar spori libertatea, dându-le posibilitatea de a „consimți” în chestiuni sociale și politice, de a participa mai mult și la alte acțiuni decât cele maritale.

Prin critica contractului sexual se inaugurează o nouă politică a „libertății”, a „egalității” și a „fraternității” și în sens metaforic și într-un sens literal care reliefează alte conotații suplimentare și pentru valorile „libertate” și „egalitate”. Politica rezultată din contractul sexual este o politică a consensului masculin și a presupuziției masculine asupra consensului feminin. În consecință, politica unui contract sexual nu poate fi decât o politică de subordonare pentru *acelea* care nu s-au constituit ca parte a contractului original care a făcut posibilă atât libertatea cât și egalitatea. Un venit concret le-ar „scoate” pe femei (în special pe femeile casnice) din spațiul primordial în care sunt „uite”, căpătând niște garanții asupra propriilor lor persoane, condiție esențială a libertății politice.

În *Contractul Sexual* Pateman împletește considerentele de teorie politică, punctând și aspecte mai concrete de natură socială și economică. Preocuparea pentru libertate politică este astfel continuată de o preocupare pentru o libertate mai mare economică și socială, posibilă de exemplu prin garantarea unui venit de bază ca modalitate de încurajare a libertății femeilor.

Pentru a explica această luare de poziție surprinzătoare și, aparent, hazardată, autoarea explică semnificația politică a instituțiilor libere, element central al spațiului public democratic, al domniei legii și al egalității tuturor în fața legii. „«Instituțiile libere» presupun implicarea unor părți care pot fi contrapuse unele altora ca părți egale. Relațiile domestice stăpân-sclav și stăpân-servitor, relații între inegali, au deschis calea relațiilor dintre capitalist sau angajator și angajat plătit sau muncitor. Producția a ieșit din cadrul familiei și a intrat într-o zonă a întreprinderilor capitaliste, iar angajații domestici bărbați au devenit muncitori. Angajatul cu salariu stă acum ca egal civil al angajatorului în domeniul public al pieței capitaliste”. Soția casnică cu salariu ar putea fi astfel un egal al „angajatorului” soț.

Contractul marital este o „relicvă feudală” și este inclus în viața socială pentru a da femeilor acces reglementat la această viață și, în același timp, pentru a stabili o diviziune a muncii în care femeile sunt subordonate bărbaților. Pateman trece în revistă mai multe mărturii în acest sens – cea a lui Rousseau în *La Nouvelle Héloïse*, poziția sociobiologilor, E. O. Wilson (în relatarea sa despre geneza diviziunii sexuale contemporane a muncii în stadiile mai timpurii ale istoriei umane, unde arată avantajul căsătoriei pentru femei, cooptând bărbații la sprijinirea lor la creșterea copiilor și în ce privește economia domestică și pentru bărbați, care monopolizează astfel productivitatea economică a femeilor), Zilboorg (susține că femeile devin slave sexuale și economice în familie), William Thompson („fiecare bărbat înjugă o femeie la stabilirea instituției [căsătoriei] și numește acest lucru *contract*”), cea lui John Stuart Mill („căsătoria este starea primitivă a sclaviei perpetuată, care nu și-a pierdut urma ca o pată a originii sale brutale”). Acesta din urmă este și autorul argumentului după care „nici un sclav nu este sclav în aceeași măsură ca o soție”, căci, oricât de brutal este soțul, tot îi poate cere în virtutea contractului marital să fie „un instrument al unei funcții animalice contrar înclinațiilor ei”.¹ Mary Wollstonecraft critica încă din 1792 ideea că femeile trebuie să răspundă spre sațierea apetitului bărbatului sau să fie servitorul superior, care îi oferă mesele și are grijă de lenjeria sa, iar Thorstein Veblen

¹ Pateman, *The Sexual*, 123-124.

numea soția îngrijitorul șef al gospodăriei. Legăturile familiale au făcut și probabil încă mai determină adesea ca unele femei din familie să fie folosite ca servitori domestici neplătiți (Leonore Davidoff). Abia după anii '30 se impune în Europa și în lumea anglo-saxonă familia fără servitori, în care soția rămâne, de fapt, singurul servitor al casei a cărui sărăcie, mult mai mare decât a soțului este ignorată de analiștii economici și chiar de scriitorii socialiști (ca George Orwell în *The Road to Wigan Pier*) toți abordând modelul soțului benevolent. Imaginea soției care se priva de cele mai de bază necesități pentru a se asigura că bărbatul și copiii îi sunt hrăniți este parte substanțială a narațiunii sociale a modernității chiar și în zona „civilizată” a lumii. În România, atât cea pre-comunistă, cât și cea comunistă viața femeilor a fost cu precădere o viață a renunțării. Dacă soția este prezentată în imaginea propriului șef, deosebită de cea a sclavului, servitorului sau chiar a muncitorului, viața sa socială, nu putea exista decât ca soție și nu ca individ; de aici limitările și nuanțele referitoare la proprietatea pe care o deține o femeie care intră în contractul marital, toate în funcție de benevolența soțului. De aici, raportarea soției la soț ca a sclavului/servitorului la stăpân.

În același timp, linia argumentării poziționează soția și ca muncitor, dar de un tip special. Soția este un muncitor neplătit și astfel poate fi analizată ca element oprimat din perspectiva unei critici marxiste a contractului social. Interesul pentru conceptul de „patriarhie” în sens ideologic și nu antropologic sau religios a condus la o perspectivă mai nuanțată asupra puterii conjugale. „Subordonarea soției derivă din faptul că ea este *femeie*”, iar Carole Pateman are meritul de a aborda implicațiile politice ale dreptului patriarhal care rămăneau în penumbră într-o abordare critică feministă de tip marxist.

Argumentul susținut de Carol Pateman, pe care l-am schițat mai sus, în tușe îngroșate, menite să intrige, pentru a putea ieși din sfera de idei a rolurilor „naturale” în căsnicie, este „argumentul sistemului dual”. Lumea de astăzi, lumea occidentală, poate fi definită ca un capitalism patriarhal, un capitalism care menține o relicvă a lumii feudale, și anume „patriarhismul”¹. Critica feministă a capitalismului trebuie ca urmare dublată de o critică a „patriarhismului”, care susține contractul sexual (marital) și care îndeplinește funcția ideologică de naturalizare a subordonării femeilor în sânul familiilor lor.

Cititorul grăbit va remarca o anume „vechime” a exemplelor utilizate de autoare în argumentare și va reclama o inadecvare față de lumea de astăzi când femeile se pot căsători sau nu, pot avea parteneri multipli, parteneri de lungă durată, pot vota, pot conduce afaceri, pot avea performanțe în diverse domenii și multe femei se strecoară în topurile bogățiilor țărilor și ale lumii. Aici sunt necesare două răspunsuri. Primul, femeile excepționale și situațiile excepționale ale unor femei nu pot face dovada justiției sociale. Excepționalismul rămâne doar excepționalism și chiar subliniază defavorabil cazurile cu relevanță statistică (dar și din perspectiva criticii contractului social în calitate de contract sexual, ca la Pateman) de viol marital, spre exemplu. Dificultatea cu care societatea se mobilizează împotriva acestei probleme arată „naturalitatea” dreptului marital al bărbatului asupra femeii în căsnicie și, „în oglindă”, improprietatea asupra propriei persoane, în ceea ce le privește pe femeile-soții în cauză. Poate fi liberă o „individă” care nu are proprietate asupra propriei persoane? Al doilea răspuns se referă la faptul că „argumentul dublu”, așa cum îl construiește Carole Pateman, are nevoie de o arheologie a interpretărilor simbolice și ideologice un demers de detectiv, pe urmele „relicvei feudale” în istoria premodernă și a modernității timpurii a lumii „civilizate”. De aceea este binevenit și relevant apelul la interpretări și poziții filosofice de secol XVIII și XIX, nu doar de început de secol XX.

¹ Tocmai pentru a diferenția noțiunea despre care vorbește Pateman de „patriarhat” în accepțiunile antropologică sau religioasă și a sublinia chiar această diferențiere, prefer să folosesc termenul „patriarhism”, ce poate părea la prima vedere un simplu barbarism.

Tema principală a cărții și a operei autoarei în general este libertatea, văzută în principal ca absență a subordonării. Ea investighează principalele garanții („liberale”) ale libertății, corelate cu ceea ce înseamnă în acest context de idei politice liberale „a fi liber și egal”, adică în primul rând faptul că mai întâi indivizii trebuie să consimtă să beneficieze de libertatea protejată și garantată de către stat. În legătură cu acest aspect apare posibilitatea de a se întreba dacă nu cumva este posibil ca unii indivizi să nu fi consimțit și dacă nu au consimțit atunci este zdruncinată tocmai justificarea statului liberal. Deși punctul de plecare al autoarei nu aparține gândirii feministe ci istoriei ideilor politice, există implicații feministe ale demersului său.

O a doua temă de studiu este cea a consimțământului acordat de indivizi în privința fundamentelor politice ale statului liberal precum și raportul dintre acest consimțământ și statutul femeilor despre care în toate circumstanțele, nu doar în contextul teoriilor contractualiste se consideră că ele consimt și atunci când nu o fac, ca o extrapolare a credinței („populare”) universal înrădăcinată că femeile de fapt spun „da” și atunci când spun „nu”.

Ca urmare, în teoria liberală, Pateman descoperă o dinamică particulară, prin care deși femeile nu au consimțit la ordinea politică trebuie să fie capabile să-i consimtă. Autoarea presupune aici ordinea statului și a societății democratice liberale în care se găsesc, cea „curentă”, dar argumentul ei are un impact cu atât mai mai și este cu atât mai semnificativ, pentru situația în care femeile nu au consimțit la o ordine politică ne-liberală, dar trebuie să fie capabile să îi facă față.

Subordonarea capătă așadar iluminări aparte din perspectiva unei critici a patriarhatului din „inima” contractului sexual. În acest sens, ideile Carolei Pateman rezonază, spre exemplu, deopotrivă cu cele prezente la Luce Irigaray și la Mihaela Miroiu. Irigaray exprima consacrarea subordonării femininului prin puterea discursului masculin, care acceptă specificitatea feminină numai ca bază de justificare a subordonării și în consecință sexualizarea femeii în *Ce sexe qui n'est pas un*. Dintr-o perspectivă a simbolicii politice, Irigaray argumentează prizonieratul femeii într-un orizont socio-cultural în care femeia nu poate exista decât în acest orizont de obiect sexualizat, pe piață.¹

Mihaela Miroiu analizează aceste aspecte în corelație cu observațiile făcute de Gerda Lerner: „Baza patriarhatului o reprezintă un contract nescris de schimb: suport economic și protecție din partea bărbatului în schimbul subordonării femeii în privința serviciilor casnice și sexuale. Femeia poate împărtăși privilegiile bărbatului dar numai prin protecția și medierea acestuia.”² Ea evidențiază în analizele sale și deosebirile majore ale unui demers de critică a patriarhatului (prin prisma contractului social sau nu), față de demersul feminist de tip iluminist (Condorcet, Wollstonecraft).

Demersul lui Carole Pateman arată continuitatea tradiției „captivității” femeilor ca non-indivizi, într-o logică „sacrificială” și limitele multiple ale libertății lor ca indivizi, într-o logică de „scop în sine”, cu atât mai semnificativă în zilele noastre când în lumea democratică în general și mai ales în România, femeile, chiar cele cu o educație universitară, se percep pe sine ca femei și nu în calitate de indivizi. Sub acest aspect, umbra lungă a contractului sexual ajung și femeile necăsătorite, deoarece prin contractul sexual femeile sunt în societate de fapt nu indivizi, ci femei (în familia tatălui, dacă nu a soțului).

Revenind la soluția, poate surprinzătoare, pe care o dă Carole Pateman la problema „relicvei feudale”, „patriarhismul”, și anume, venitul garantat pentru femei, pentru a ușura înțelegerea acestei poziții trebuie punctate mai multe aspecte.

1 Luce Irigaray, *This Sex Which Is Not One*, traducere în limba engleză de Catherine Porter (Ithaca, New York: Cornell University Press, 1985), 171.

2 Mihaela Miroiu, *Gândul umbrei. Abordări feministe în filosofia contemporană* (București: Editura Alternative, 1995), 147.

Autoarea vine dintr-o cultură a „affirmative action”, context în care se înțelege faptul că orice compensații simbolice sau materiale acordate ca *affirmative action* este acordată, și primită, nu ca o miluire pentru un cerșetor, și nu este o consacrare a statutului de cetățean de rangul doi, ci o compesare pentru nedreptățile și injustițiile suferite în trecut (în cazul femeilor sunt corecții aduse „relicvei feudale”). Din acest punct de vedere, ca urmare, nu se susține nici ideea că un astfel de venit ar reconfirma poziția de subordonare pentru femei în societate și nici aceea că un astfel de venit ar fi nedrept pentru restul populației, care va resimți într-un mod sau altul, mai mult sau mai puțin acut, redirecționarea acestei sume de la buget. Statutul moral al societății se susține cu legitimarea unor asemenea reparații materiale și morale cu rol de corectare a deviațiilor „patriarhale” ale societății.

Practica socială și viața indivizilor încă rămâne în urma teoretizărilor democratice feministe. În acest sens studiul ONU intitulat „Women, Peace and Security” din 2002 arată că „femeile nu se bucură de același statut cu bărbații în nici o societate. Acolo unde există culturi ale violenței și discriminării împotriva femeilor și fetelor tinere înainte de conflictul armat, acestea vor fi exacerbate în timpul conflictului”.¹

Această critică contractualistă, prin „argumentul sistemului dual” reprezintă o piesă importantă în construirea unei teorii feministe distincte. Acest stadiu al gândirii feministe poate fi considerat o perspectivă ideologică (Sandra Whitworth) și o acțiune ideologică în contextul în care știința devine astăzi autoreflexivă față de demersurile sale ideologice și față de limitele obiectivității științifice. Sandra Whitworth delimita trei perspective ideologice, așa adăuga eu, reformatoare: aceea a feminismului liberal care urmărește includerea femeilor în sistemul liberal, aceea a feminismului radical, care afirmă cu putere o perspectivă (eminamente) feminină și aceea a feminismului postmodern care vizează deconstruirea acestei ficțiuni care este categoria de „femeie”.

În raport cu aceste delimitări, Carole Pateman este deopotrivă o feministă liberală și radicală. În raport cu aceste delimitări, Carole Pateman oferă ocazia de a deschide o importantă discuție despre beneficiile politice ale interpretării „argumentului sistemului dual” și ale avatarurilor subordonării femeii în societate ca urmare a contractului social, precum și ale venitului garantat propus de ea ca soluție, dar și despre utilitatea acestora ca bază ideologică pentru schimbarea socială. În fine, în raport cu aceste delimitări, se deschide un palier interesant de analiză în ceea ce privește rolul pe care îl are critica noțiunii de „patriarhism” în deconstruirea ficțiunii care este categoria de „femeie” și, pe de altă parte, în ceea ce privește, direct, capcana ideologică constituită de prezentarea categoriei de „femeie” ca „ficțiune”, și nu ca „narațiune” (deconstruirea categoriei venind să sublinieze tocmai aspectul de „narațiune”).

¹ „Women, Peace and Security”, cap. *Women and contemporary armed conflict* disponibil la http://www.onuinfo.ro/adrese_utile/resurse/

O posibilă justificare a situării liberalismului între borne moderne/postmoderne

■ VIORELLA MANOLACHE

Abstract

*The political alternative of „coming out from modernity” and of accepting postmodernity which would result in a definitive abandonment of modernity and its values would presuppose a serene contemplation, the acceptance of a **hard**, polemical, indecisive version. By referring to the (re)assessment of modernity with liberal signs / symbols, I tried to discover some elements capable of putting into practice the new political option grafted upon the structure of postmodernity - a new opportunity to re-evaluate modernity, to „read” the signs of an epoch as indicators. Do not forget, however, that the idea of **Romanian modernity** was built on a strong executive and a centralized administration, backed ideologically by the **liberalism** and **conservatism**. The **liberalism hegemony** turned **liberalism** into a **metalanguage**, enjoying the privileged status of being both a language and a currency exchange and measure for all the other political languages and currencies!*

Keywords

modernism / postmodernism, social liberalism, liberal hegemony, the end of liberalism, liberal reconversion

Postmodernismul românesc: un reper politic ambivalent

Este evident faptul că, la sfârșitul anilor '60 (dacă am avea în vedere chiar și numai efectele politice ale binecunoscutului an 1968), lumea europeană (și nu numai ea!) s-a angajat în traversarea unor transformări vizibile. Acestea au fost atât de puternice, încât în ciuda „cortinelor trase”, ele și-au făcut simțită prezența, de la lumea estică, închisă, comunistă, până la cea islamică, de la regimurile politice autoritare până la societățile deschise, conferind imaginea unui univers, în care, simultan, se resimțeau fenomene interdependente. Este demersul care a condus la încheierea noului tip de *comunități internaționale*, approximate printr-un termen al lui Marshall McLuhan, de *sat planetar*. Atât guvernele socialiste și comuniste, cât și cele liberal-conservatoare, și-au racordat discursul la perspectiva progresist-luministă axată pe dezvoltarea unor noi tipuri de tehnologie genetică, robotică, spațială și mai ales, electronică. Acestea au transformat lumea industrială, caracteristică tardo-modernismului economic, într-una postindustrială. Cu o mențiune: controlul electronic și managementul perfecționat au sporit productivitatea muncii, creând în lumea vestică, *societatea de consum*, iar în cea estică, *societatea multilateral dezvoltată*, ambele cerând, spre a absorbi, produse tot mai sofisticate și mai estetice. S-a conturat,

astfel (dovadă scrierile unor „profeți” ai anilor '60: Alvin Toffler-*Șocul viitorului*, Marshall McLuhan- *Galaxia Gutenberg*, Herbert Marcuse- *Eliberarea din societatea abundenței* etc.) imaginea unei alte lumi mult mai dinamice, mai tranziente, mai anarhice, mai colorate, amintind de „cetatea” împestrată din *Republica* lui Platon.

David Harvey¹ propunea, în acest sens, o analiză a postmodernismului în ipostaza sa de mimetism al practicilor sociale, politice și economice. Din acest punct de vedere, postmodernismul s-ar (supra)pune unei mișcări cu o voință puternică și haotică, având ca scop depășirea tuturor presupuselor greșeli ale modernismului. Ca atare, e de nedorit orice marginalizare a realizărilor materiale ale practicilor moderne. Pentru că modernii au găsit o cale de a controla și de a limita condiția explozivă a capitalismului. Au fost foarte eficienți în organizarea vieții urbane și în capacitatea de a construi spațiul. Postmodernismul, însă, a avut o deosebită importanță în ceea ce privește recunoașterea formelor multiple ale existenței celorlalți, așa cum se nasc ele din diferențele de subiectivitate, gen și sexualitate, de rasă și clasă, de locații și dislocații spațiale, geografice și temporale. În fața unei atari explozii zidurile dintre cele două lumi (zidul Berlinului fiind nu numai o metaforă, ci și o realitate) s-au prăbușit creând noi breșe de gândire și de viață democratică. Cu o mențiune: lumea estică din care făcea parte și cea românească², a văzut în presiunea acestui „nor informațional”, o formă de manifestare a imperialismului cultural. Postmodernitatea se (re)cunoaște, deopotrivă, în această criză a materialismului istoric și în pătrunderea liberalismului, a tehnologiei informaționale în lumea estică, dar și a spaimei cu privire la îndochinare și dominație economică și politică (în cea occidentală). *Materialismul istoric* apare, mai degrabă, ca un mod de cercetare dialectic și inepuizabil decât în ipostaza unui corp închis și stabil, enucleativ. Metateoria nu mai presupune o afirmare a adevărului total, ci o încercare de împăcare cu adevărurile istorice, ce caracterizează atât capitalismul în general, cât și faza sa actuală. Trezirea din coșmarul confruntărilor nucleare, politice, confirmă supremația lumii plurale ca formă „în nuce” a postmodernității.

Dacă până în decembrie 1989, societatea românească era, totuși, destul de departe de *condiția postmodernă*, după prăbușirea sistemului comunist, acceptat ca sfârșit al istoriei³, asistăm la un anume proces de transparentizare a instituțiilor și a

1 David Harvey, *Condiția postmodernității*, Traducere de Cristina Gyurcsik și Irina Matei (Timișoara: Amacord, 2002).

2 Dacă „novatorismul majoritar” a recurs la „un fel de replay istoric” în urma căruia a rezultat (neo)modernismul specific anilor '60-'70, experimentalismul minoritar al epocii a produs primele forme – anticipative – ale postmodernismului românesc. Alegația potrivit căreia „politicienii” afirmați în anii '65-'77 au stat departe de modificările petrecute în „fizionomia modernității occidentale” – recunoscute în fenomenele de contracultură, neoavangarde, artă psihedelică, postmodernism etc. la care se mai poate adăuga și faptul că acești politicieni au „amestecat politica cu ideologia”, vizează tocmai încercarea de a deplasa programul politic actual spre „anacronic”, recte „interbelic”. „Eternul decalaj autohton al perioadelor și modelelor” conchide Lyotard în *Condiția postmodernă*! Argumentele la care se mai apelează (încă, din reflex!) în dezvoltarea „fețelor modernității românești” se cantonează, de cele mai multe ori, în proiectarea fenomenului (doar!) prin lentile sociologizante.

3 Spațiu politic românesc în care se manifestă mai multe generații e ghidat în funcție de accentele puse pe acțiunea de recuperare, dublată de respingerea unui anumit tip de comportament și discurs politic ce plutesc în deriva „sloganelor dogmatice” și de integrare în propriile proiecte culturale ale „modelelor furate” ale modernității. În acest context va fi inventat și „protocronismul politic” ca o contrapondere la „perspectivismul liberal al valorilor”. Confruntarea de la începutul anilor '90 dintre „moderni” și „protocroni”, apare astăzi (cu tot dramatismul ei) „vetustă politic și fără obiect”, ambele poziții fiind, în realitate, revoluate chiar dacă în proporții diferite. În spatele acestei scene politice românești ocupate de un modernism „cu resursele de nouitate efectiv epuizate”, capabil să regenereze doar prin „epifenomene politice experimentale” (care părănd că „se revigorează”, revin doar pentru a-și completa ciclul istoric fracturat), o serie de fenomene underground, considerate „bizarerii”, „accidente”, „curiozități politice”,

statului. *Liberalismul și democrația* de care ne-am contaminat, deși strâns legate între ele, rămân concepte diferite. J. F. Lyotard¹ era convins că statul, în accepțiune clasică, se dovedește un factor de opacitate și de bruiaj pentru „noua instanță economică”². Reactivată, lumea politică românească postdecembristă, trezită din coșmar, își aproximează politica prin promovarea unui discurs din care rezultă că singura alternativă la mecanismele de piață liberă, se recunoaște printr-o (re)activare a pieței. Fukuyama³ considera că societatea, ca „șantier de supraviețuire”, ar trebui să fie convertită într-o civilizație bazată pe cunoaștere și tehnologie, ca sursă psihologică durabilă a democrației, prin abandonarea vechii gândiri în favoarea „thimosului” platonician⁴.

Într-un atare context, este unanim acceptat faptul că modernitatea românească ar parcurge un proces de extincție odată cu afișarea pronunțată a caracterului ideologic al reperelor istorice.

Ca atare, relația modernitate/postmodernitate presupune *un raport slab*, în care trecerea în plan real este înțeleasă ca modificare a unei relații supralicite de discursul politic grupat sub un titlu retoric, convențional al „formelor fără fond”.

Postmodernismul românesc devine, din punct de vedere politic, ambivalent, fiind dublu codificat: atât complice, cât și contestatar la adresa oricărui fenomen de închidere, invitându-ne (în)spre participarea la o dezbatere asupra naturii și a direcțiilor de deplasare ale societăților actuale, într-un context globalizant.

(Re)valuarea modernității cu indiciatori/ însemne liberale

Optând pentru o cartografiere, chiar și sumară, a reliefului politic al configurațiilor culturale, economice, religioase etc. (care gătuie modelul occidental al modernității, deformându-l!), ne raliem opțiunii potrivit căreia proiectul modern românesc sincopat nu a mai putut fi reactivat, în principal, din cauza infarctului tradiției democratice și a reciprocității de drepturi dintre conducători și conduși. Numitorul comun al proiectelor și politicilor de modernizare din Europa centrală și de sud-est este dat de eșuarea lor generală *din același motiv și în aceeași măsură*, dublat de efectele (i)mediate ale instaurării comunismului, ca emanație politică a *antielitei*.

repu în discuție *structura recesivă*, prevalență a (post)modernității noastre politice. În termeni lui Mircea Florian am fi martorii unei „dualități recesive”, care nu presupune „termeni de putere egală (*isostenici*), și de valoare egală (*isostimici*) ci un raport prevalent / subvalent. Avem în vedere sistemul de (re)orientare politică practicat de partidele politice românești resuscitate după 1989. Principiul *același suport, aceeași substanță, dar modalități diferite*, extins și în ceea ce privește politicului pare a privilegia modalitățile suportului politic. Realizarea *suportului politic* se face printr-o „suită continuă” de imagini pe o suprafață dată. Modelul este cel preluat din arhitectura postmodernă și se află la granița dintre necesitatea de a ne reaminti „trecutul mediului politic” și dorința de a vorbi, prin intermediul formelor sale explicit și conștient reactivate, unei culturi din interiorul ei, ca singura modalitate de a o face să reflecteze asupra valorilor și reprezentărilor ei autoconstructive. Convingerea e că în postmodernism, granițele dintre doctrine și programe politice (de)naturalizate i se atașează inextricabilă alianță dintre „dimensiunea ideologică” și cea „teoretică”, dintre valorile culturii de masă și cele ale culturii noocratice.

1 Jean François Lyotard, *Condiția postmodernă. Raport asupra cunoașterii*, Traducere de Ciprian Mihali (București: Editura Babel, 1997).

2 Viorella Manolache, *Postmodernitatea românească- între experiență ontologică și necesitate politică* (Sibiu: Editura Universității „Lucian Blaga”, 2004), 57- 59.

3 Francis Fukuyama, *Sfârșitul Istoriei și Ultimul Om*, Traducere de Mihaela Eftimiu (București: Editura Paideea, 1992).

4 „Thimosul” în terminologia lui Platon din *Republica* este aproximat de Constantin Noica prin *îndrăzneală și spirit*. Ceea ce ne interesează pe noi constă în faptul că acest termen nu are conotații pozitive sau negative, el acceptându-le deopotrivă și pe unele și pe altele. De aceea îl consider un element central al lumii postmoderne de azi împreună cu noile tehnologii.

Cu greu se mai puteau recunoaște, chiar și în/din descrieri istorice ale vreunui politruc luminat, *elitele tradiționale drept reflexe ale statului liberal*, constituit pe separarea puterilor cu sensul prefigurat de Montesquieu, acela de autentice garante ale departajării dintre contraforturile centrelor de putere și tiranofagia socialului.

Într-o dezvoltare a evoluției societății românești, cercetători de formații diferite (de la Sorin Alexandrescu la Adrian T. Sîrbu ș.a.m.d.) consideră că, în ciuda unui discurs ocurent, la noi nu a existat o burghezie constituită organic. Conștiința burgheză de sine, articulată în idealuri emancipatoare specifice, gata de fixat în instituții socio-politice și culturale, a precedat realitatea efectivă, de natură socio-economică, a acestei clase.

În acord cu reflexele conservatorismului prudent al lui Raymond Aron - un analist critic al societății liberale -, care, respingând cu fermitate ideologiile totalitare, a căutat explicații pentru atracția maladivă pe care comunismul a exercitat-o asupra intelectualității occidentale (franceze în special), o serie de cercetători ai fenomenului¹ consideră că nu poate exista o mai eclatantă probă pentru ipoteza care indică *socialismul real* drept pur și simplu o *altă cale*, un alt traseu al modernizării și modernității.

Ca atare, clivajului produs odată cu prăbușirea comunismului de tip sovietic i-a urmat, potrivit lui Bruce Ackerman², o a doua revoluție liberală, întreruptă de crizele globale, de totalitarismele de stânga sau de dreapta, care au culminat cu exacerbarea puseelor postbelice și cu efectele acumulate prin Războiul Rece. O atare ipoteză de lucru, verificabilă și în cazul spațiului românesc, imprimă acestuia o evidență hotărâtoare: cea mai rezistentă parte emancipatoare a programului revoluționar pașoptist - de modernizare a României - a rămas neîncheiat!

Potrivit *Dicționarului Politic*³, *liberalismul social* este o doctrină politică prin care se acoperă, într-o sinteză fericită a liberalismului cu civismul, spațiul dintre liberalismul radical și social-democrație. Ca atare, *liberalismul social* va pleda pentru un model liberal moderat, atent la problemele sociale ale lumii contemporane care n-au primit un răspuns adecvat din partea curenților socialiste, pe de o parte, și a liberalismului clasic/curenților neoliberales, pe de altă parte.

În acest context, este bine să ne gândim și la faptul că, în multe privințe, cea mai apropiată doctrină de liberalismul social rămâne, totuși, social-democrația, „liberalismul social fiind considerat cea mai de stânga dintre doctrinele de dreapta sau cea mai de dreapta dintre doctrinele de stânga” (cf. Kamaludin Gadjiev, *Știința politică*, 1995).

Pe filiera politologului rus, în funcție de conjunctura și realitățile socio-economice, Oleg Serebrian⁴ este convins că „liberalismul social pledează pentru acțiuni de dreapta”, acolo unde modul de organizare socio-economică e unul de „stânga”, iar politicile sociale excesive ar putea periclita buna funcționare a economiei. Sau, dimpotrivă, poate declanșa acțiuni de „stânga”, acolo unde modelul de organizare e unul pronunțat de „dreapta”, iar sfera socială este total ignorată.

După cum se poate constata, atât social-democrații, cât și social-liberalii sunt preocupați de o politică socială echilibrată, deosebirea între politicile economice ale acestor doctrine fiind dată de aspectul economic, decisiv în definirea identității modelului social-liberal.

Cu toate aceste asemănări cu social-democrația, în planul politicilor sociale și, parțial, chiar economice, liberalismul social românesc rămâne, în esență, un model

1 A.T. Sîrbu, *Spitele post-umanismului, postmodernitatea ca adevăr al modernizării românești*, în Viorella Manolache, *Postmodernitatea românească - între experiență ontologică și necesitate politică* (Sibiu: Editura Universității „Lucian Blaga”, 2004), 9-11.

2 Bruce Ackerman, *The Future of Liberal Revolution* (New Haven and London: Yale University Press, 1992).

3 Sergiu Tămaș, *Dicționarul Politic* (București: Editura Șansa, 1996).

4 Oleg Serebrian, *Liberalismul social*, în „Politică și geopolitică” (Chișinău: Editura Cartier, 2004).

de sorginte liberală, un moștenitor fidel al valorilor și idealurilor politice și morale ale liberalismului clasic.

Astfel, în partitura politică românească, mesajul social-liberal va plasa, ori de câte ori i se va ivi ocazia, pe cele „patru fundamente” ale demersului etico-politic al „liberalismului clasic”: meliorismul, universalismul, individualismul și egalitarismul, prezența acestei cvadrituri distingând net form(ul)a zeletină de liberalism social de cele mai «liberale» forme ale ideologiilor neomarxiste.

În altă ordine de idei, Parekh observa că „hegemonia liberalismului a avut câteva consecințe nefericite, în sensul că ea a transformat liberalismul într-un meta-limbaj, bucurându-se de statutul privilegiat de a fi atât un limbaj ca altele, cât și arbitrul felului în care ar trebui vorbite alte limbaje, atât o monedă de schimb, cât și o măsură pentru toate celelalte monede de schimb”.¹

Mai aproape de noi, având în vedere că starea spirituală a liberalismului contemporan este destul de contradictorie, într-un studiu dedicat liberalismului contemporan, Andrei Marga² încerca să ofere un răspuns cuprinzător întrebării ce este *liberalismul astăzi*? Aprecierile sale privind liberalismul se situează între cele două extreme localizate între Francis Fukuyama³ și Immanuel Wallerstein⁴.

Dacă Fukuyama a salutat victoria deplină a liberalismului după prăbușirea sistemului totalitar sovietic, victorie repurtată prin epuizarea tuturor alternativelor la liberalism, Wallerstein a interpretat evenimentele din 1989 drept marcă a sfârșitului liberalismului, care ar fi dispărut ca ideologie hegemonică o dată cu doctrina comunismului, ultimele care au crezut sincer în promisiunile liberalismului fiind partidele comuniste de stil vechi din fostul Bloc Comunist.

Principiile liberalismului sunt însă recognoscibile în întregul spectru politic - de la conservatorii din noua dreaptă, până la socialiștii de orientare democratică.

Potrivit lui Andrei Marga, un teoretician precum Kymlicka⁵ opinează că, la formularea principiilor liberalismului, Rawls și Dworkin nu au luat în considerare apartenența culturală, neglijând în consecință diferențierea culturală din societățile moderne. Liberalismul astfel conceput depășește acuzația că, fiind absorbit de protejarea individului, este neglijent în ceea ce privește nevoile comunității și etalează substratul cultural adiacent⁶.

Nu putem eluda, în acest context al *dialogului deschis*, opinia lui Gabriel Andreescu⁷, care își exprima îndoiala cu privire la nevoia unei abordări specifice în această parte a continentului european și, în general, referitoare la oportunitatea unei opoziții de principiu între „o teorie politică estică vs. o teorie politică occidentală”. Andreescu oferea patru argumente pentru susținerea poziției sale. Primul stabilea că există un universalism al valorilor estice; al doilea considera că principalele teme ale societăților actuale, vestice și estice, țin nu de specificitatea determinată de istorii diferite, ci preponderent, de necesitatea de a face față modernității; un al treilea argument se raporta la dinamica internă a societăților și la „incredibila lor amestecare” într-o societate globală, iar cel de-al patrulea avea în vedere faptul că o societate este în primul rând un sistem funcțional, obligat să identifice și să rezolve problemele specifice vieții.

1 Bhikhu Parekh, „Teoria politică: tradiții în filosofia politică”, în Robert E. Goodin, Hans-Dieter Klingemann, Manual de știință politică, traducere colectivă (Iași: Editura Polirom, 2005), 446.

2 Andrei Marga, „Liberalismul astăzi”, în *Filosofia unificării europene*, Biblioteca Apostrof, Cluj-Napoca, 1997.

3 Francis Fukuyama, *The end of History and the Last Man* (New York: The Free Press, 1992).

4 Immanuel Wallerstein, *After Liberalism* (New York: The Free Press, 1995).

5 Will Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture* (Oxford: Oxford University Press, 1989).

6 Levente Salat, *Multiculturalismul liberal* (Iași: Editura Polirom, 2001).

7 Gabriel Andreescu, „Gândire universală, realități orientale: o evaluare a drepturilor minorităților naționale în România”, în *Alteră*, anul V, nr.10.

Pentru că, după cum lăsa a se înțelege Roussellier¹, liberalismul politic încetează a mai fi inspiratorul principal al modelului instituțional și referința dominantă a culturii politice, fiind marcat de moduri reperabile de reconversie și persistență. Un prim mod - acela al reconversiei prin refugiu în specializare -, ar viza itinerariile unor liberali care își mută exercitiul politic din spațiul parlamentar în interiorul noilor instanțe ale puterii, optând pentru o cultură a înaltei administrații, a influenței. Destinul partidelor politice liberale, deși lipsite, pe plan european, de o poziție hegemonică, exploatează și exercită o influență deosebită asupra partidelor - pivot din interiorul coalițiilor guvernamentale².

Reconversia liberalismului politic într-o cultură liberală confirmă că liberalismul moral și liberalismul economic nu au fost structural atinse de „declinul liberalismului”³.

Jean - François Revel⁴ se întreba cum se poate ieși din liberalism, atunci când nici măcar nu s-a intrat în el? Făcând referire la cartea lui Alain Touraine, *Comment sortir du libéralisme?*, Revel considera că trei sferturi din țările de pe glob (și îndeosebi Franța!) nici nu au intrat în liberalism. Potrivit lui Touraine, ne-am afla într-un „etatism extrem”⁵.

Căci, așa cum nota Revel, toate discuțiile cu privire la meritele socialismului și liberalismului sunt falsificate de o neînțelegere: *socialiștii își închipuie că liberalismul este o ideologie*. În fond, liberalismul nu a fost niciodată o ideologie, o teorie întemeiată pe concepte anterioare oricărei experiențe, nici o dogmă invariabilă și independentă față de cursul evenimentelor sau de rezultatele acțiunii. *El nu este decât un ansamblu de observații asupra unor fapte care au avut deja loc, constituindu-se într-o serie de presupoziii referitoare la evenimente ce au avut loc efectiv*. Așa că liberalismul nu este niciun socialism de-a-ndoaselea și niciun totalitarism ideologic guvernat de legi intelectuale identice cu cele pe care le critică⁶.

Așadar, în „cazul românesc”, varianta unei noi ocazii de a (re)evalua modernitatea, de a „citi” însemnele liberale ca indicatoare, este cu mult mai aproape de ceea am putea numi „delegitimările” lyotardiene.

În acord cu recente cercetări din domeniul științelor politice, considerăm că prin instaurarea delegitimării, spațiul românesc se integrează, firesc, ritmului globalizării gestionate științific. Aceasta se recunoaște într-un *angajament politic și civic regăsit în invarianți politici de factură liberală*, care au ca obiectiv fundamental: asigurarea de șanse egale de afirmare pentru toți cetățenii; crearea unui cadru normal de funcționare a justiției sociale; promovarea elementelor de natură să genereze prosperitatea la nivel local, regional, național, internațional; respectarea drepturilor omului și ale cetățeanului; înlăturarea inegalității și a discriminării; încurajarea competiției valorilor; împiedicarea tendințelor monopoliste; instaurarea unui climat de pace și securitate în întreaga lume.

După cum se subliniază în programul majorității partidelor politice, ceea ce primează rămâne principiul liberal al *dreptului la diferență*.

1 Nicolas Roussellier, „Ce este liberalismul politic”, în Pascal Delwit, *Liberalisme și partide liberale în Europa*, traducere colectivă (București: Editura Humanitas, 2003).

2 Dan Pavel, „Continuarea procesului de extindere a Uniunii Europene - micro-analiză economică -”, în *Sfera Politicii*, nr. 120-121-122, <http://www.sferapoliticii.ro/sfera/120-121-122/art13-danpavel.html>.

3 Pascal Delwit, *Liberalisme și partide liberale în Europa* (București: Editura Humanitas, 2003).

4 Jean- François Revel, *Marea paradă*, traducere de Vlad Russo (București: Editura Humanitas, 2002).

5 Alain Touraine, *Comment sortir du libéralisme?* (Paris: Fayard, 1999).

6 Jean- François Revel, *Marea paradă* (București: Editura Humanitas, 2002), 54-55.

Limite ale liberalismului iluminist și restaurația bunului individualism

■ LORENA STUPARU

Abstract

This study discusses some aspects of liberal individualism, both as a philosophy of liberty focused on the individual's creation, and as a desirable theory and practice of justice in a democratic state.

Keywords

individual, freedom, liberties, essence, creation, justice

1. Esențialism și moralism

Acest studiu urmărește traseul individualismului liberal în accepțiunea de filosofie a libertății exprimată prin auto-creație în cadrul comunității, pornind de la constatarea teoretică potrivit căreia apărarea libertăților individuale și cultivarea capacităților și competențelor omului reprezintă sfera mai largă în care se înscriu toate speciile de liberalism, pentru a ajunge la contestarea universalismului abstract al acestei viziuni, în numele necesității unor proiecte referitoare la oameni, și nu la natura umană.

Este vorba așadar de o abordare esențialistă a unui curent de gândire ce marchează începutul modernității, exprimând o atitudine față de lumea politicului ce conduce la conceperea democratică a societății, diversificată, din chiar perspectiva individualităților, atât în plan istoric, cât și în plan doctrinar, „geografic” sau național.

Sinteza realizată de Georges Burdeau (*Le libéralisme*) spre sfârșitul secolului trecut pune în evidență datele originare ale concepției asupra libertății ce-au informat acest curent de gândire începând cu indivizii care au „făcut” lumea modernă adoptând o „filosofie a reușitei.” În cadrele ei începe geneza unei lumi noi în care indivizii resping tutela obișnuințelor și nu așteaptă ceva decât de la ei înșiși, fără a fi în mod conștient „liberali”, ci mai curând depozitarii unei mentalități noi privitoare la

puterea politică potrivit căreia „regii sunt făcuți pentru popoare, și nu popoarele pentru regi”. Astfel, „libertatea înseamnă încrederea în sine”, iar aceasta din urmă îi va reuni de aici înainte pe indivizii constituiți în clasa burgheză pentru care reușita este o recompensă. Potrivit noii mentalități, nu posesia banilor este baza burgheziei (acesta este doar mijlocul ce-i asigură independența), ci „inteligenta care inventează”, „imaginația întreprinzătoare”, „perseverența care croiește drumuri noi”, „tot atâtea facultăți care se află în om și care definesc libertatea”. De aceea, „La începuturi, credința în posibilitățile libertății a reprezentat forța motrice a promovării burgheziei”¹, iar pentru cei care urmăresc să identifice „esența profundă a liberalismului” aceasta este o observație importantă, căci permite situarea adecvată atât a conceptului care-l animă, cât și a tipului de societate căreia i-a dat naștere.

Deși societatea liberală, prin ierarhiile ce păstrează inegalitățile economice face din exercițiul libertății monopolul privilegiaților, liberalismul născând este încă atașat de fundamentul libertății, și nu de consecințele sale: „Ea aparține tuturor oamenilor, chiar dacă nu toți dispun de abilități egale pentru utilizarea ei. Totuși, această inegalitate în folosirea ei nu este efectul unei predestinări; este consecința unei neîndemânări pe care experiența și reflexia o pot corecta. Bineînțeles, această credință ne irită prin indiferența ei la rezistențele structurale pe care societatea existentă le opune avântului libertății. Numai că trebuie să înțelegem bine că, pentru aceia care o profesează, această concepție optimistă s-a născut din observațiile lor. Întrebuințarea libertății lor le-a confirmat convingerea privitoare la virtuțile unei libertăți inerente naturii umane. Că această libertate se exteriorizează în plan economic prin promovarea învingătorilor; că, socialmente, ea îi instalează într-o poziție dominantă, și acesta nu-i un motiv de surprindere sau indignare. Diferențierile pe care le provoacă nu-i infirmă universalitatea; ele probează numai că dacă toți oameni au vocația libertății, îi revine fiecăruia realizarea promisiunilor acesteia prin utilizarea pe care știe să i-o dea”.²

În virtutea acestei concepții individualiste, libertatea se va regăsi în plan politic ca liberalizare, presupunând, mai mult decât reducerea constrângerilor, promovarea inițiativelor privitoare la neîngrădirea manifestărilor cetățeanului, iar în plan filosofic, drept centru al cunoașterii și rațiunii.

Mai întâi, este cunoscut faptul că liberalismul modern este asociat cu Iluminismul secolului al XVIII-lea și că acesta din urmă pune accentul pe următoarele teme, așa cum subliniază Robert Hollinger: „a. Cunoașterea este putere. b. Mizeria umană se înrădăcește în ignoranță. c. Cunoașterea, în particular știința și metoda științifică îl pot elibera pe om din starea de servitute(...). d. Ființele umane sunt înclinate spre egoism. Astfel că educația trebuie să-i influențeze pe oameni să acționeze altruist pentru a-și promova într-un mod luminat propriul interes. Fie direct (la Bentham și Mill), fie indirect (la Adam Smith) acest deziderat vizează pacea socială, în timp ce societatea este conceptibilă potrivit modelului newtonian. e. Umanitatea va progresa pe măsură ce știința ne va permite să înlocuim instituțiile și practicile neștiințifice cu cele științifice, altfel spus o civilizație științifică este imperios necesară progresului uman”.³ Sigur că această imagine a întâmpinat serioase și legitime rezerve, atât în privința universalității virtuții rațiunii ca singura autoritate la care se raportează indivizii și în funcție de care își dau scopuri, dar nu este mai puțin adevărat că această atitudine ultraliberală, înainte de a conduce la patologie socială și politică, a marcat realmente un câștig pentru mulți indivizi, deveniți independenți în raport cu formele de autoritate tradiționale.

1 Georges Burdeau, *Le libéralisme* (Paris: Éditions du Seuil, 1979), 27.

2 Burdeau, *Libéralisme*, 28.

3 Robert Hollinger, *The Dark Side of Liberalism. Elitism vs. Democracy* (Westport, Connecticut, London: Praeger Publishers, 1996), 84.

În *l'Ère de l'individu*, filosoful autodeclarat liberal Alain Renaut, regândind istoria filosofiei în termenii filosofiei politice, reformulată în limbaj analitic, adoptă premisa potrivit căreia "modernitatea omogenă" se manifestă ca "raportare la lumea în care omul se afirmă ca putere fondatoare a actelor și reprezentărilor sale, a istoriei, a adevărului și a legii", iar acest fenomen definește subiectivitatea "în sensul în care apariția omului ca subiect consacră poziția acestuia de *sub-jectum* (s.a.), de subiacent pe baza căruia, de acum, totul va trebui să se sprijine"¹. Plecând de la Descartes, Berkeley, Hume, Leibniz, Hegel și Nietzsche, filosoful francez ajunge să perceapă în manifestarea omogenității modernității "desfășurarea metafizicii subiectivității, deci și a procesului (care definește umanismul) prin care omul se instalează în centrul existentului"².

Individualismul și subiectivismul sunt reunite în vocația modernității de "creație prin ruptură și criză" (Matei Călinescu), iar în această situație de criză perpetuă, sesizată de mai toți filosofi, "subiectul" apare pentru Alain Renaut ca singura "tradiție" (evanescentă), iar autonomia individului ca "orizont al transcendenței". Astfel, istoria subiectivității poate fi reconstituită ținându-se cont de distincția dintre umanism, care presupune "valorizarea autonomiei", și individualism, care implică "valorizarea independenței" (Renaut), ceea ce nu exclude substituirea progresivă și diferențială a subiectivității cu individualitatea.

În acest context libertatea individuală devine veritabilă autocreație, și aceasta nu numai în spațiul privat, dar și în plan politic.

La rândul său, încercând să stabilească „ce e mort și ce e viu în liberalism”, John Gray identifică matricea ideatică recognoscibilă atât la liberali, cât și la criticii acestora în patru idei-cheie ce se găsesc la J. S. Mill și al căror ecou i-a urmărit pe toți scriitorii liberali ulteriori. Prima este cea a „individualismului moral sau normativ” ce stipulează ca valoare fundamentală viața și gândirea individului uman, o variantă a umanismului (potrivit observației lui Raz, specifică Gray), adică a „credinței moderniste, având rădăcini adânci în Iudeo-Creștinism, potrivit căreia numai ființele umane și formele lor de viață au în ultimă instanță valoare”.³ Al doilea element al „sindromului liberal” este universalismul, constând în ideea existenței unor drepturi și datorii ce se cuvin tuturor ființelor umane, indiferent de moștenirile culturale sau circumstanțele istorice, pur și simplu în virtutea statului acestora de ființe umane. Pentru Gray, această puternică revendicare antirelativistă este esențială în constituirea viziunii liberale, oricare ar fi aceasta, fie a lui Kant, fie a lui Mill, sau a primului Rawls, privitoare la regimul liberal, cel puțin potențial, ca cel mai bun și unicul just pentru întreaga umanitate, chiar dacă în multe contexte împlinirea lui nu este decât aproximativă. Al doilea element conduce firește spre al treilea element al sindromului liberal, și anume „meliorismul”. Prin acesta se înțelege faptul că, în ciuda imperfecțiunii instituțiilor umane, ele sunt infinit deschise ameliorării, îmbunătățirii, prin utilizarea judicioasă a rațiunii critice. Altfel spus, liberalismul este imposibil fără ideea de progres, fie ea și atenuată, ca în lumea contemporană. De aici, implicațiile acestei poziții pentru ideea consimțământului ca bază a politicului și a democrației ca instituție a justificării publice a utilizării coerciției atunci când este cazul.

Chiar dacă nu toate formele de liberalism subscriu la aceste teze, ele formează un sistem de idei cât se poate de coerent.⁴

Revenind, la origini, liberalismul este doctrina unei conștiințe individualiste, căci libertatea pe care o reclamă trebuie să rodească din efortul fiecăruia. Este, de

1 Alain Renaut, *Era individului. Contribuții la o istorie a subiectivității*, traducere de Codrin Ciubotaru (Iași: Institutul European, 1998), 22.

2 Renaut, *Era individului*, 23-24.

3 John Gray, *Post-liberalism. Studies in political thought* (London and New York: Routledge, 1996), 286.

4 Gray, *Post-liberalism*, 287

asemenea, o doctrină optimistă deoarece nu neagă diferențele sociale existente, ci îi asigură pe toți de posibila corijare a acestora prin buna investiție a libertății. Și mai ales este „o doctrină orgolioasă”, deoarece acordând încredere numai individului, respinge atât orice autoritate exterioară, ca și regulile pe care aceasta ar pretinde să i le impună pentru a-l ajuta s-o atingă : „Deoarece omul este liber, el nu are nevoie să fie eliberat. Spiritul liber respinge autoritarismul, căci autoritatea care se teme de dezordinea provocată de inovații, este prin natura sa conservatoare”.¹

O astfel de doctrină sau credință (la începuturi) a cărei practică proba eficacitatea și legitima reușita burgheziei a întâmpinat critici care țin în primul rând de „infirmitatea sa congenitală”, constând în discrepanța dintre imaginea generoasă pe care și-o face despre om și realitatea de fapt a condiției umane. Căci devenind doctrină dominantă, liberalismul va impune o ordine socială în care excesul de libertate al unor întreprinzători va genera injustiții strigătoare la cer.

Dar cel puțin în vremea când „descoperirea libertății era prea fascinantă pentru ca valoarea ei să fie pusă în discuție prin analiza critică a a consecințelor sale” (Burdeau), burghezia în ascensiune făcea efortul (care, oricât de ipocrit, denotă omenie, frică de Dumnezeu și respect pentru ceilalți) de a deturna potrivit ambițiilor sale suflul novator al Reformei : „Pentru ca întreprinderea burgheză să nu fie numai o reușită conjuncturală, ci realizarea unui proiect legitim, a trebuit să se opereze o transpunere a libertății spirituale în domeniul social și politic. Adică efortul reformatorilor trebuia continuat în plan laic. Astfel libertatea nu mai era numai un prerogativ al conștiinței, ci fundamentul autonomiei individului față de orice autoritate căreia nu-i accepta dominația. Libertatea creștinului trebuia să facă loc libertății omului”.²

Din interferența libertății cu autonomia pot fi desprinse câteva caractere specifice libertății individuale, așa cum o face și Gerald Dworkin, arătând că indivizii sunt autonomi „atunci când deciziile și acțiunile lor sunt ale lor, personale ; atunci când sunt autodeterminate”.³ Uneori autonomia este întrebuițată chiar ca echivalent al libertății (pozitive sau negative, în terminologia lui Berlin), alteleori ca echivalent al autoguvernării, suveranității sau impunerea voinței. Ea poate fi de asemenea pusă în ecuație cu demnitatea, integritatea, independența, responsabilitatea și autocunoașterea. Tot în sfera ei intră autoafirmarea, reflecția critică, libertatea de obligații, absența cauzalității externe, cunoașterea intereselor proprii. Finalmente, în perspectiva creației politice și nu numai, este o trăsătură personală indispensabilă.⁴ Esențială sau formală, autonomia individuală este nu numai o noțiune evaluativă sau reflexivă, dar include și abilități autocritice care pot conduce la modificarea preferințele proprii efective, aptitudine ce se va regăsi și la „ironistul liberal”.

Mai departe, s-a observat (și împreună cu Alain Renaut, aici) că aplicarea conceptului autonomiei presupune o concepție adecvată a sinelui care este subiectul libertății : un sine suficient de restrâns, încât să-l putem compara cu alte elemente interne ale sinelui total pe care îl coordonează, dar de asemenea suficient de larg încât să includă elementele constitutive ale convingerilor proprii, credințelor, planurilor de viață, obiectivelor, principiilor morale, după cum sintetizează Joel Feinberg. Astfel, atributele interioare cele mai profunde ale sinelui subiect al libertății care îl guvernează pe acela mai larg (subiect al identității) includ nu numai Rațiunea, dar și elementele cu care aceasta operează și care vor deveni convingeri, idealuri și scopuri

1 Burdeau, *Libéralisme*, 28

2 Burdeau, *Libéralisme*, 29

3 Gerald Dworkin, *The Theory and Practice of Autonomy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 13.

4 Dworkin, *Theory and Practice*, 6.

5 Dworkin, *Theory*, 17.

apartinând rețelei ierarhice a principiilor ce definesc persoana, greu falsificabile chiar și în condițiile transformărilor psiho-mentale.¹

Tema autonomiei ca expresie individuală a libertății intersectează domeniul eticii, în măsura în care „libertatea este un fel de virtute”, iar aceasta din urmă înseamnă „cunoașterea de sine în cadrul comunității care face posibil controlul rațional al acțiunii”.² Contrar concepțiilor asupra libertății negative pure, remarcă Richard E. Flathman, gânditorii libertății pozitive consideră că teoria libertății este parte integrantă a teoriei mai generale a moralității.³

În tendința spre o viziune a liberalismului ca teorie guvernării limitate, individualismul prezintă de asemenea un punct de vedere al libertății politice ca doctrină a ceea ce guvernării nu pot să facă, cum nu au voie să-și trateze supușii.

Altfel spus, „libertatea este valabilă numai în măsura în care servește alte valori”.⁴ Este libertatea o valoare independentă? Aceasta este, după Raz, provocarea la adresa credinței liberale clasice venind nu numai din partea acelor care resping valorile liberale originare, dar și a unor teoreticieni liberali revizionişti. Încercând să reabiliteze afirmarea tradițională liberală a valorii libertății, Joseph Ratz arată mai întâi că istoric vorbind, liberalismul și individualismul au crescut împreună, dar în prezent reprezintă doctrine distincte. În timp ce liberalismul este o doctrină a moralității politice ce se învârteste în jurul libertății personale, individualismul este o doctrină morală. Ce-i drept, legată de liberalismul ce se aplică democrației, atât în teorie, cât și în practica instituțiilor politice. Așa cum liberalismul furnizează argumente democrației, individualismul girează moralitatea politică a liberalismului, chiar și atunci când concepțiile liberale ignoră premisele individualiste.

Alte abordări esențialiste ale liberalismului de secol XX apar la Friedrich von Hayek, Ronald Dworkin, Isaiah Berlin, la mai vîrstnicul T.H. Green și la alți autori ce ating subiectul mai mult sau mai puțin incidental.

Cel dintîi dintre filosofii enumerați, în lucrarea *Constituția libertății* (1960) vede esența liberalismului în evitarea coerciției și în protejarea sferei private recunoscute a individului de către un stat în care sunt create condițiile potrivite ca fiecare individ să-și poată determina propria sferă de interese, pe baza unor reguli generale cunoscute și acceptate de toți.⁵ Libertatea care decurge de aici înseamnă ceva mai mult decât libertatea politică și libertatea interioară. Este vorba într-un fel de renașterea liberalismului clasic, de precizarea condițiilor care fac posibilă libertatea, și de discernerea pericolelor ce o amenință; dar în același timp și de o atitudine sceptică față de puterea la atotputernicia rațiunii (premise filosofică majoră a liberalismului), de conștientizarea limitelor cunoașterii omenești.

Recomandând prudența (ce vizează și reformele economico-politice), Hayek vede natura libertății individuale în relația ei specială cu cunoașterea și progresul, mai precis în teza recunoașterii inevitabilei ignoranțe a tuturor ca premisă a justificării libertății individuale.

Întrucâtva, această recunoaștere de bunăvoie a propriei ignoranțe și, prin aceasta, a unei perfectibilități potențiale a individului, se apropie de portretul „ironistului liberal” efectuat de Rorty. „Ironistul liberal” (o expresie fericită a individualității) reprezintă un tip uman (evident, ideal) dispus în permanență la autodistanțare critică față de propriu-i limbaj existențial și în același timp capabil să ia atitudine

1 Joel Feinberg, *Rights, Justice, and the Bounds of Liberty* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1980), 20.

2 Richard E. Flathman, *The Philosophy and Politics of Freedom* (Chicago: The University of Chicago Press, 1987), 96.

3 Flathman, *Philosophy*, 106.

4 Joseph Ratz, *The Morality of Freedom* (Oxford: Clarendon Press, 1986), 17.

5 Friedrich A. Von Hayek, *Constituția libertății*, traducere de Lucian-Dumitru Dîrdală (lași: Institutul European, 1998), 37.

împotriva cruzimii de orice fel. El are drept caracteristici autocreația (ce se desfășoară în spațiul privat) și solidaritatea (ce se manifestă în cadrul comunitar), acestea nefiind în mod necesar legate una de alta, dar nici incompatibile. De altfel, în *Contingență, ironie și solidaritate* (1988), unde conturează acest portret, Rorty încearcă să arate, după propria-i mărturisire, „cum vor arăta lucrurile dacă renunțăm la cerința unei teorii care să unifice publicul și privatul, și ne mulțumim să tratăm cerințele autocreației și solidarității umane ca fiind în mod egal valide, dar pururi incommensurabile”.¹ Autocreația și solidaritatea sunt cu puțință datorită libertății individuale și toleranței reciproce a indivizilor în cadrul unei comunități sau al unei societăți, ceea ce invalidează acuza adusă individualismului că ar fi o viziune atomistă.

Din această perspectivă, un liberal poate considera instituții non democratice drept desirabile pentru unele societăți, iar un individualist poate deveni un libertarian sau un anarhist. Dar formula ce desemnează spațiul în care individul este liber să facă ceea ce crede de cuviință pentru afirmarea valorilor, intereselor și principiilor sale, cu condiția de a nu periclita prin comportamentul său dreptul egal al celorlalți de a face exact același lucru, este aceea a „libertății negative”.

Limitele libertății sunt sesizabile în primul rând prin prisma individualismului exacerbât în plan politic: „În perspectiva eterogenității valorilor, trebuie, conform lui Berlin, să fim atenți la abuzul a ceea ce el a denumit «libertatea pozitivă», anume libertatea ca stăpânire de sine și realizare de sine”, este de părere Roger Hausheer.²

Convenabil pentru un număr cât mai mare de indivizi ar putea fi un proiect politic, social și economic care să facă media între idealismul libertății pozitive și utilitarismul libertății negative.

Poate tocmai de aceea Mill își afirmase speranța în activitatea satisfăcătoare a instituțiilor economice și politice (*Representative Government*) și de aici, într-o performanță democratică datorată de fericire pentru cât mai mulți indivizi care își recunosc propriile interese în acest cadru, acolo unde Tocqueville și Green (mai tânărul său adept, autorul lucrării *Prolegomena to Ethics*, 1907) erau pesimiști în privința supraviețuirii individualității și a integrității morale într-o societate ce-și absoarbe membrii.

Green încerca să lămurească (într-un mod foarte complicat, după Ghiță Ionescu, autorul care ne oferă această sursă), pe de o parte, dorința „ca eforturile omului să se dedice instituirii dreptății și egalității în societate (ceea ce l-a făcut să fie mult mai cunoscut ca profetul idealist al statului autoritarist)” și, pe de alta, dorința „de a menține conștiința individului trează și intactă în ambianța materialistă și colectivă”. Totuși, *Lectures on the Principles of Political Obligation* și *The Prolegomena to Ethics* dezvăluie, în concordanță atât cu filosofia creștină, cât și cu aceea kantiană, posibilitatea coordonării existenței politice (statale) cu aceea individuală (privată). În acest context, „libertatea pozitivă este pentru Green libertatea individului a cărui conștiință, însuflețită de simțul moral al datoriei, își exercită puterea libertății «cu ajutorul sau prin siguranța pe care i-o dau semenii lui, pe care el la rândul său se străduiește să le-o garanteze»”.³

Astfel Green reușește să reconcilieze conștiința morală interiorizată cu conștiința exteriorizată în acțiunile sociale și politice ale individului, pentru a ajunge la o variantă proprie de filosofie a „omului capabil” (pentru a folosi sintagma lui Ricoeur).

1 Richard Rorty, *Contingență, ironie și solidaritate*, traducere de Sorana Ștefanov (București: Editura All Educațional, 1998), 28.

2 Roger Hausheer, „Isaiah Berlin (1909-1997)”, în Robert Benewick, Philip Green (coordonatori), *Dicționarul marilor gânditori politici ai secolului XX*, traducere din limba engleză de Ligia Caranfil și Catrina-Oana Gheorghiu (București: Editura Artemis, 2002), 28.

3 Ghiță Ionescu, *Politica și căutarea fericirii. Un studiu asupra implicării ființelor umane în politica societății industriale*, traducere din engleză de Simona Ceaușu (București: Editura BIC ALL, 1999), 190-191.

Aceasta, pe scurt, afirmă că activitățile umane desfășurate în cadru legal înseamnă moduri de afirmare a capacităților umane, dar nu astfel de ocupații trezesc în rândul perfecționiștilor întrebări privitoare la țelul vieții, definit drept „creație a excelenței personale, morale și intelectuale”. Ci noțiunea însăși de „exelență personală” este aceea în virtutea căreia cântărirea exterioară a lucrurilor care aduc fericirea, devine, treptat, o evaluare interioară a perfectibilității morale și intelectuale. Altfel spus, meliorismul este o caracteristică nu numai a regimului politic liberal, dar este o trăsătură proprie oricărui individ ce aspiră spre perfecțiune, chiar dacă această aspirație, realist vorbind, nu înseamnă mai mult decât o trăsătură tipică „ironistului liberal” sau decizia rezonabilă de a purta „vălul ignoranței” (despre care va fi vorba mai jos).

Căutând diferența dintre noul tip de individualitate, văzută dinspre eul persoanei, și acela din capitolul despre individualitate din *On Liberty*, Ghiță Ionescu observă cum „Calculul avocațesc” ale lui Mill în privința modului în care se pot stabili niște limite legale în care individul poate acționa în exterior, fără să îi afecteze pe ceilalți sau societatea în ansamblu, sau în privința modului în care se pot fixa niște limite controlului pe care societatea îl exercită asupra individului, Green le răspunde că soluția este aceea de a-și găsi fiecare excelența în sine însuși¹, reușită cât se poate de folositoare unei societăți în care esența competiției constă în faptul de a ști la ce lege, tradiție și filosofie morală să apelezi pentru legitimarea câștigului.¹

Remarcă la care orice individ cu adevărat liber (pentru care urmărirea interesului propriu nu a devenit un viciu, o povară și o constrângere dictată de cercul în care se învârtete) ar trebui să subscrie, tocmai pentru a evita tentația unor libertăți nepermise și dăunătoare pentru ceilalți.

2. Iluminarea individului prin vălul ignoranței și justiția

După cum se poate observa, adepții filosofiei individualist-liberale susțin, chiar și atunci când integrează principii comunitare, o moralitate non-obiectivă, variind de la individ la individ și de la o societate la alta. Dar precaritatea acestui edificiu clădit pe conștientizarea drepturilor aproape nelimitate ale individului este cât se poate de clară : pretinzând neutralitatea statului și situând individul în centru, cu voința sa drept bază a libertății și drepturilor, filosofia individualist-liberală viciază co-existența oamenilor în societate și odată cu aceasta, angajamentele indivizilor în raport cu ea și cu ceilalți, obnubilând reperele morale.

O replică la aceste tendințe ar putea fi teoria lui Rawls a unui contract social ce propune desființarea intereselor egoiste, care prin natura lor nu conduc la grija față de ceilalți sau la justiție. Acest lucru ar fi posibil cu ajutorul unui „văl al ignoranței” purtat de actanții politici și economici în fața problemelor normative și principiilor sociale, astfel încât aceia care stabilesc legile și împart justiția să nu-și recunoască interesele proprii. Acest scenariu (practic irealizabil) în care participanții la viața socială, economică și politică își acoperă ochii și gîndesc protejați de un „văl al ignoranței” care-i orbește față de interesele proprii, vizează însăși fundamentele morale și, prin urmare, un sistem etico-politic just, în care se află dreptate pentru toți.

Această grațioasă ignorare și uitare a poziției sociale privilegiate și, la limită, chiar a propriei avuții descrisă în *A Theory of Justice* poate intra în categoria achizițiilor teoretice care după Amy Gutmann și Roberto Alejandro integrează criticismul socialist în teoria liberală. Căci principiul libertății egale, așa cum este formulat de Rawls, include libertățile liberale (de gândire, de conștiință, a cuvântului, de întrunire, de a nu fi arestat și înțemnițat arbitrar, de a deține posturi publice și proprietate personală, sufragiul universal), dar nu și pe acelea ale pieței capitaliste, și anume

¹ Ghiță Ionescu, *Politica*, 192.

dreptul de a deține proprietate comercială și de a profita de bunurile produse. „Spre deosebire de părțile din contractul social lockean, contractanții lui Rawls trebuie să aleagă principiile distributive fără să știe care le este averea sau din ce clasă socială fac parte. Nesciind dacă sunt capitaliști sau muncitori, se vor îngriji mai mult de asigurarea unei vieți decente, pentru ei înșiși și pentru copiii lor, decât de protejarea profiturilor proprietarilor”.¹ Pe lângă principiul libertății egale, al doilea principiu al justiției la Rawls se împarte în două componente: aceea a diferenței „care justifică numai acele inegalități economice și sociale care maximizează beneficiile cetățenilor celor mai puțin avantajati”, cât și aceea a „egalității imparțialității șanselor” potrivit căruia „oameni cu capacități și talente similare, ar trebui să se bucure de șanse similare în viață...indiferent de categoria economică în care s-au născut”.²

Altfel spus, achizițiile libertății și egalității să nu fie deturnate și confiscate de o mână de indivizi ce-și urmăresc rapace interesele strict personale, fără nici cea mai mică urmă de remușcare comunitară a binelui general și lipsiți de orice compasiune pentru semenii lor tăcuți, în ciuda dreptului egal la expresie. Conștiința valorii incommensurabile a acestui drept de afirmare a gândirii și opțiunii personale devine tot mai nefericită pe măsura ce se constată inutilitatea lui.

La rândul său, întrebându-se dacă „nu cumva chiar și calculul rawlsian al *maxi-mini*-ului riscă, în ultimă instanță, să apară drept forma disimulată a unui calcul utilitar?”, Paul Ricoeur consideră că „Ceea ce salvează cel de- al doilea principiu de justiție al lui Rawls de această recădere în utilitarismul subtil este, în cele din urmă, înrudirea sa secretă cu porunca iubirii, în măsura în care aceasta este îndreptată împotriva procesului de victimizare pe care îl sancționează tocmai utilitarismul, nepropunând ca ideal decât maximizarea avantajului mediu al celui mai mare număr cu prețul sacrificării unui număr mic de care această implicație sinistră a utilitarismului trebuie să rămână ascunsă”. Respectarea poruncii, în acest sens, ar consta în evitarea de a ridica „vălul ignoranței” și prin această reținere dictată de scrupule morale, a situației în care fiecare ar tinde către un câștig cât mai mare, în urma unei împărțiri cât mai puțin echitabile. Dar înrudirea dintre cel de- al doilea principiu al justiției și porunca iubirii „este în cele din urmă una dintre presupuzițiile neexprimate ale faimosului echilibru reflectat, de care teoria rawlsiană a justiției se sprijină în ultimă instanță, între teoria abstractă și «convingerile noastre cele mai raționale»”.³ Cele două principii ale justiției, sunt de părere autorii înainte menționați, fac din noțiunea rawlsiană de dreptate „un liberalism al celui mai puțin avantajat, un liberalism care plătește un tribut moral criticii socialiste”.⁴ De altfel, și Maurice Duverger nota că în democrațiile occidentale ale celui de a doua jumătate a secolului XX, concepția libertății ca opoziție față de putere se dezvoltă ca o caracteristică a democrațiilor liberale. Dar concepția liberală a fost respinsă de statele socialiste tocmai pentru că libertățile acestea sunt pur juridice și formale, urmărind să mascheze dominația unei clase de către alta. O concepție justă ar trebui să se intereseze în primul rând de exercitarea materială a libertăților pe care legile le atribuie indivizilor. Căci: „Ce este libertatea domiciliului pentru un locuitor fără domiciliu? Ce este libertatea presei, din moment ce condițiile economice sunt de așa natură încât jurnalele se află în mâinile celor care dețin puterea banului? Ce este libertatea de a gândi, pentru aceia care, obligați să muncească din copilărie pentru a-și câștiga traiul, nu au condiții pentru a primi educația necesară exercitării gândirii?”⁵

1 Amy Gutmann, Roberto Alejandro, „John Rawls 1921-”, în *Dicționarul marilor gânditori politici din secolul XX*, 260.

2 Amy Gutmann, Roberto Alejandro, „John Rawls 1921-”, în *Dicționarul marilor gânditori politici din secolul XX*, 260.

3 Paul Ricoeur, *Iubire și justiție*, traducere din limba franceză de Mădălin Roșioru (București: Editura ART, 2009), 36- 37.

4 Amy Gutmann, Roberto Alejandro, *Dicționarul*, 260.

5 Maurice Duverger, *Éléments de droit public* (Paris: PUF, 1988), 197-198.

Ricoeur însuși, la vremea scrierii articolului „Le paradoxe du politique” (1957), cerea o reformă a regimurilor intitulate liberale și capitaliste pe baza principiilor economiei socialiste, deschizând calea unei sciziuni între liberalismul politic și liberalismul economic. Spre deosebire de liberalii din vremea sa, Ricoeur nu vedea în regimurile numite comuniste (în principal sovietic și chinez), răul absolut care trebuie combătut, și aceasta tocmai în virtutea performanței economice, constând în gestionarea rațională și egalitară a schimburilor și a resurselor. Cu toate acestea, filosoful francez avea rezerve serioase privitoare la sfera propriu-zis politică (dominație, violență, birocratizare), iar programul său politic viza reformarea regimurilor comuniste pe baza principiilor liberalismului politic (controlarea statului, alegeri libere, democratice și pluripartite, separarea efectivă a puterilor și protecția libertăților fundamentale).¹

Sunt vizibile în aceste oscilații ale orientării politice, tentațiile utopice ale unui stat socialist în plan economic și social, dar liberal în plan politic și cultural.

Revenind în plan etic-esențialist, este unanim recunoscut faptul că drepturile indivizilor reprezintă măsura libertății și fac parte dintr-o raționalitate socială. Astfel este pusă în acord demnitatea individuală a omului ca ființă rațională, pe de o parte, cu semenii săi, iar pe de alta cu instanța autoritară și în final cu libertatea. Este ceea ce putem regăsi în definiția kantiană a dreptului ca „totalitatea condițiilor conform cărora liberul arbitru al unui om se poate uni cu liberul arbitru al altui om, conform unei legi universale a libertății”.² Se pare că Rawls, ca și Kant caută o „sursă obiectivă” a moralității ca un fel de substitut al divinității în condițiile în care spiritul de concurență și credința nelimitată a individului în forțele proprii conduce la atomizare și degajă energii negative.

Căci dincolo de perspectiva idealistă, esențialist filosofică, etică și estetică („romantică” i s-a mai spus), liberalismul individualist se manifestă cu toată cruzimea (împotriva căreia luptă numai „ironiștii”) în domeniile oligarhiei economice și financiare, de care nici tehnodemocrația și nici domeniul juridic nu sunt străine.

Cum însă din urmărirea atentă a evoluției individualismului liberal se poate constata că nivelul de dezvoltare al societăților este direct proporțional cu atenția acordată problemelor teoretico-filosofice în general și ale acestui curent de gândire în particular, nu ne rămâne decât să le punem în circulație, în ideea că astfel contribuim la crearea unor condiții ale jocului politico-economic în care condiția câștigului să stea nu atât în abilitatea jucătorului, cât în priceperea și darurile lui naturale, în antrenamentul, în munca și mai ales în respectul regulilor care să-i legitimize un câștig de care, potențial, se bucură cât mai mulți.

O altă concluzie pozitivă a individualismului liberal ar fi aceea că fiecare om are datoria morală de a-și căuta propria excelență, iar comunitățile în care se integrează și statul, pe aceea de a nu-l împiedica să și-o găsească, oferind condițiile performanței și demonstrând printr-o politică justă că are nevoie de acești indivizi.

1 Cf. Johann Michel, *Ricoeur, Paul – DicoPo*, [www.dicopo.org.spip.article_46](http://www.dicopo.org.spip/article_46)

2 Immanuel Kant, *Metafizica moravurilor – Scrieri moral-politice*, traducere de Rodica Croitoru (București: Editura Științifică, 1991), 87.

Liberalismul și bunurile publice

■ CRISTIAN-ION POPA

Abstract

This study proposes an analytical and critical overview of public goods issue from the perspective of contemporary liberalism.

Keywords

liberalism, private and public goods, statism

Bunuri private și bunuri publice

Oamenii cer și oferă anumite bunuri și servicii prin intermediul pieței (bunuri private); de asemenea, ei cer și primesc anumite bunuri și servicii prin mijlocirea instituțiilor politice (bunuri publice). Guvernul, dar și autoritățile locale, atrag prin taxe și impozite și cheltuiesc în fiecare an sute de miliarde de lei pentru producerea unor bunuri și servicii publice.

Ce sunt, totuși, bunurile publice? Însușirile lor devin evidente prin contrast cu acelea ale bunurilor private.

Expresia latină *res publica* avea înțelesul primar de „lucruri publice” (de exemplu, grădinile publice de la Roma), prin contrast cu *res privata*. Într-un sens generic, însă, *res publica* se referea la „treburile publice”, în general, și/sau la sistemul de guvernare al unui stat. În acest sens, *res publica* traducea conceptul grec de *politeia* (forma de organizare a orașului-stat grec).

Distincția între bunurile *private* și bunurile *publice* a fost sesizată propriu-zis pentru prima dată de către Adam Smith, întemeietorul liberalismului modern. Acesta a observat existența unor bunuri care, „deși pot fi în cel mai înalt grad avantajoase pentru societate, ele sunt totuși de o astfel de natură încât profiturile nu ar putea niciodată să răsplătească cheltuielile unui individ sau ale unui număr mic de indivizi, astfel în-

cât nu se poate aștepta ca aceștia să le realizeze”¹. Liberal convins, susținător ardent al pieței libere, el admitea totuși că bunurile publice trebuie produse de stat. Smith avea în vedere drumurile publice, podurile, porturile, spitalele, școlile publice etc.

Paul A. Samuelson, laureat al premiului Nobel pentru economie în 1970, preocupat de „cheltuielile publice optime”, constata și el existența a două categorii de bunuri: „*bunuri obișnuite de consum privat* ... , care pot fi împărțite între diferiți indivizi ... și *bunuri de consum colectiv* ... , de care toți se bucură în comun, în sensul în care consumul fiecărui individ al unui astfel de bun nu duce la nicio scădere din consumul oricărui alt individ al aceluși bun”².

Prin urmare, bunurile private au două caracteristici principale: *excluziunea* (*excludability*) – consumatorii sunt excluși de la consumul bunului dacă nu doresc să plătească pentru el (de exemplu, o pâine); *rivalitatea* (*rivalry*) – consumul bunului de către unii indivizi reduce cantitatea disponibilă pentru ceilalți indivizi – (dacă cineva mănâncă o pâine, ea nu mai este disponibilă pentru ceilalți: pâinea este astfel un bun rival în consum).

Caracteristicile generale ale bunurilor publice sunt tocmai opusul acelorale bunurilor private. Astfel, bunurile publice sunt *neexclusive* și *nerivale* în consum, în sensul că (1) nu este posibilă excluderea unor membri ai societății de la consumul acestor bunuri; de aceea, există numeroși „beneficiari” sau „consumatori clandestini” (*free riders*, „blatiști”); și (2) consumul acestor bunuri nu reduce cantitatea disponibilă pentru ceilalți. Bunurile care posedă ambele caracteristici sunt numite bunuri publice *pure*.

Gama bunurilor publice este extrem de diversă, de la iluminatul străzilor sau chiar „farul de noapte” instalat în porturi (exemplu de bun public preferat de economiști pentru însușirile sale proto- și arhetipale), până la variatele infrastructuri ale societății actuale, ordinea publică, apărarea națională etc.

Bunurile publice sunt oferite, de regulă, de sectorul public sau guvernamental, dar ele pot fi, de asemenea: disponibile în mod natural (atmosfera terestră, de exemplu); pot fi produse de indivizi sau firme private (de exemplu, anumite invenții); pot fi produsul unor acțiuni colective neguvernamentale; ori pot chiar să nu fie produse deloc. În ultimul timp, unii teoreticieni utilizează și noțiunea de bunuri publice globale, referindu-se la calitatea mediului natural, dar și la pacea și securitatea lumii sau la drepturile omului.

Dacă producerea privată, voluntară a bunurilor publice nu are loc, atunci singura soluție pare să fie aceea ca guvernul să impună taxe pentru a finanța producția lor. Dar problema politică fundamentală este aceea de a determina cât de mari trebuie să fie resursele (materiale, umane etc.) atrase *în general* și, de asemenea, cât de mari trebuie să fie resursele alocate pentru *diferitele* bunuri publice. Răspunsul la această problemă rezumă și, totodată, separă conținuturile ideatice și pragmatice particulare ale *liberalismului* și *social-democrației*, cele două mari curente ideologice contemporane.

Teoria lui Samuelson pornea de la asumptii politice deosebit de chestionabile din perspectivă liberală. Ea presupunea că statul, ca un „despot binevoitor” (*benevolent despot*) cunoaște *par avance* preferințele cetățenilor pentru diferitele bunuri publice, urmând numai ca acestea să fie finanțate de la bugetele centrale și locale. Apoi, presupunea că statul poate produce în mod eficient bunuri publice sau că poate angaja/asocia antreprenori privați care le pot produce eficient. Această perspectivă fundamentală *etatistă* asupra bunurilor publice provine din tradiția economiei politice austro-germane și italiene de la sfârșitul secolului al XIX-lea, care teoretiza „obligăția Coroanei de a asigura bunăstarea supușilor săi”³.

1 Adam Smith, *The Wealth of Nations* (New York: Modern Library, 1994), 779.

2 Paul A. Samuelson, „The Pure Theory of Public Expenditure”, în *Review of Economics and Statistics* 36 (1954): 387–389.

3 Meghnad Desai, „Public Goods: A Historical Perspective”, în *Providing Global Public Goods: Managing Globalization*, edited by Inge Kaul, Pedro Conceição, Katell le Goulven, Ronald U.

În anii '50 ai secolului trecut, când Samuelson a sistematizat teoria bunurilor publice (el le numea „colective”), economiștii politici, dar și opinia publică și, mai cu seamă, politicienii susțineau intervenția activă și masivă a statului în economie și în societate, în general. Macroeconomia keynesiană și economia bunăstării pigouviană erau deosebit de influente, iar multe țări dezvoltate practicau, într-o formă sau alta, planificarea centralizată a economiei, astfel încât rolul extins al statului în furnizarea bunurilor publice părea o idee firească, neproblematică. „Acest rol era un răspuns la preferința prezumată a publicului pentru bunuri publice”¹.

Între timp, teoria bunurilor publice s-a dezvoltat și aprofundat, degajând constatarea generală că producerea acestor bunuri nu are loc nicidecum și nicăieri într-un spațiu public neutru, apolitic (*politics-free*), ci, dimpotrivă, este determinată în mod ireductibil de procesele politice din fiecare țară. De aceea, problema bunurilor publice a devenit astăzi deosebit de controversată, precum și aceea a rolului statului în furnizarea lor. În locul politicienilor și al birocraților „atoateștiutori și binevoitori” și al cetățenilor altruști, animați de spirit civic, așa cum presupuneau, adesea în mod implicit, dar întotdeauna naiv, abordările timpurii ale problematicei bunurilor publice, economia politică actuală constată „trocul politic” (*logrolling*), parlamentar și guvernamental, „căutarea-de-rentă” (*rent-seeking*), atât de tipică enormelor aparate birocratice actuale, „cadoul electoral” (*pork-barelling*), adică transferurile unor fonduri centrale pentru proiecte de lucrări publice locale, „consumul clandestin” (*free riding*) etc., toate aceste fenomene, atotprezente în societățile democratice actuale, amenințând să producă o adevărată „tragedie a bunurilor comune” (*the tragedy of the commons*), formulă cuprinzătoare care definește, de altfel, provocarea centrală a întregii problematice evocate aici.

Din perspectivă istorică, mutația radicală în ceea ce privește furnizarea bunurilor publice s-a produs în secolul al XX-lea, odată cu extinderea votului universal în țările industriale dezvoltate. Sectorul public a crescut de la 10% din PIB în 1870 la peste 30%, cât este astăzi în SUA, la 40-50% în Franța, Germania și Anglia, și chiar mai mult în țările scandinave, creșterea cea mai spectaculoasă producându-se în „epoca de aur” a keynesismului în perioada 1945-1975². Creșterea economică și, în consecință, sporirea inclusiv a veniturilor statelor, în corelație și cu creșterea demografică, au avut efecte majore asupra întregii oferte de bunuri publice, și aceasta în mai multe privințe: bunurile și serviciile care erau deja furnizate în mod public, precum drumurile și educația, s-au extins în mod considerabil; oferta publică s-a extins în noi domenii precum sănătatea, locuințele, învățământul superior și serviciile sociale; transferurile de bani publici au crescut, adresându-se unor noi grupuri sociale, prin pensii, protecție socială și ajutoare acordate săracilor³.

Pe de altă parte, la sfârșitul anilor '60 a crescut inflația în aceste țări aproape simultan. Prețurile bunurilor publice au crescut mai rapid decât acelea ale bunurilor private, ceea ce a produs o criză fiscală, agravată de criza petrolului din 1973. Astfel, au început să apară, tot mai insistent, întrebările cu privire la ajutoarele sociale și, în general, cu necesitatea de furnizare publică a bunurilor publice. În anii '80, „revoluția neoconservatoare” a inspirat politici de privatizare masivă, diminuând bunurile și serviciile publice furnizate de state. Ca atare, „oferta publică” a fost mai puțin generoasă, condițiile de „îndreptățire” (*entitlement*) ale beneficiarilor de ajutoare sociale devenind mai restrictive. În multe țări, pensiile au scăzut relativ la venitul mediu și chiar în termeni absoluți⁴.

Mendoza (New York, Oxford: Oxford University Press, 2003), 63.

1 Desai, „Public Goods”, 64.

2 Vito Tanzi, Ludger Schuknecht, *Public Spending in the 20th Century: A Global Perspective* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 10-18.

3 Tanzi, Schuknecht, *Public Spending*, 6.

4 John K. Galbraith, *Economics in Perspective: A Critical History* (Boston, Mass.: Houghton

Dar, mai presus de toate, preferințele publicului – alegători și contribuabili deopotrivă – s-au schimbat în mod fundamental încă de la sfârșitul secolului al XX-lea. „Succesul electoral era obținut [acum] prin scăderea ofertei de bunuri publice” (s.m). Teoria și practicile producerii și distribuirii lor au fost intens chestionate. În cele din urmă, s-a înțeles că, departe de a fi un simplu *proces tehnic* de însumare a preferințelor individuale și de identificare a deciziei „optime” prin calculul „funcției bunăstării sociale”, așa cum preconiza Samuelson, „furnizarea bunurilor publice este un *proces politic* – unul influențat de alegeri și mediat de partidele politice” (s.m.)¹.

O perspectivă liberală asupra bunurilor publice

După James M. Buchanan, laureat al premiului Nobel pentru economie în anul 1986 și unul dintre teoreticienii cei mai prestigioși ai liberalismului contemporan, structura conceptuală a teoriei bunurilor publice se prezintă astfel: (1) Pentru a depăși *distribuția naturală* a bunurilor sau, altfel spus, războiul hobbesian al tuturor împotriva tuturor, oamenii negociază și, în cele din urmă, cad de acord asupra unui (2) *contract constituțional*, care face posibil (3) *contractul postconstituțional*, adică (a) comerțul cu bunuri private (bunuri exclusive și rivale în consum) și (b) comerțul cu bunuri publice (bunuri neexclusive și nerivale în consum)².

Contractul constituțional fundamental definește drepturile fiecărui individ dintr-o societate, acesta dobândind astfel o situație mai bună (*better off*) decât aceea în care s-ar fi aflat în condițiile distribuției naturale, în sensul că nu mai trebuie să recurgă la forță (apropriere sau apărare), fie pe cont propriu, fie împreună cu un grup împotriva altui grup, în lupta sa pentru supraviețuire. După ce acest stadiu a fost atins, pot începe negocierile pentru cel de-al doilea stadiu, postconstituțional. Între timp, comerțul cu bunuri private se desfășoară în mod normal, conform regulilor deja create ale pieței libere.

Alături însă de bunurile private, este nevoie și de anumite bunuri și servicii publice, care să satisfacă în mod simultan *toți* membrii societății. Fie X un astfel de bun public consumat în comun de toți membrii unui grup social alcătuit din 3 membri, A, B și C. Se poate presupune, în plus, că X se află deja în proprietatea lui B, conform termenilor contractului constituțional inițial. Sunt necesare astfel schimburi de bunuri private între A și C, pe de o parte, și B, pe de altă parte, în scopul obținerii acordului acestuia din urmă de a disponibiliza bunul X pentru consumul în comun. Prin urmare, în această „afacere” cu bunuri publice *toți* membrii grupului de consumatori trebuie să participe la negocierile contractuale privind furnizarea lor. „Această trăsătură distinge în mod categoric comerțul cu bunuri publice de comerțul cu bunuri private în care sunt implicate multe persoane”³.

Așadar, „contractul social” care cuprinde *toți* membrii unei societăți are în principiu două stadii: stadiul inițial al contractului *constituțional*, în care sunt alocate drepturile individuale; și stadiul secund, *postconstituțional*, în care indivizii se pun de acord asupra bunurilor și serviciilor produse și consumate în comun.

Fără îndoială, costurile obținerii celui de-al doilea acord cresc pe măsura creșterii numărului membrilor societății. În comerțul dintre două părți, aceste costuri sunt relativ scăzute, căci este necesar să se înțeleagă un singur cumpărător cu un singur vânzător.

Mifflin, 1987).

¹ Desai, „Public Goods”, 69.

² James B. Buchanan, *The Limits of Liberty: Between Anarchy and Leviathan*, în *The Collected Works of James M. Buchanan*, vol. 7 (Indianapolis: Liberty Fund, 2000), 36.

³ Buchanan, *The Limits*, 37.

Teoria contractului postconstituțional cuprinde astfel teoria comerțului cu bunuri private sau divizibile (domeniul economic, propriu-zis) și teoria comerțului cu bunuri publice sau indivizibile (domeniul public). Prima este bine-cunoscută și bine-întemeiată de cel puțin trei secole de gândire economică și nu va fi abordată aici. Apoi, nu aceasta este sursa majoră de confuzii cu privire la rolul statului în democrațiile contemporane, ci a doua, referitoare la producția și distribuția bunurilor publice.

Schimburile cu bunuri private au loc în condiții de *unanimitate* implicită, fiind în același timp eficiente. Un cumpărător și un vânzător se pun de acord în privința termenilor, schimbul are loc și terții, adică ceilalți membri ai societății, acceptă acest rezultat fără a fi necesar un acord explicit din partea lor, câtă vreme nu există „efecte de revărsare” (*spillover effects*) negative asupra lor. Prin contrast, în comerțul cu bunuri publice toți indivizii trebuie să fie de acord în mod explicit cu termenii contractelor. Economistul suedez Knut Wicksell¹ a fost primul care a observat că regula unanimității în deciziile colective oferă *analogia instituțională* pentru comerțul bilateral cu bunuri private sau divizibile. „Contractul social” permite tuturor membrilor societății să participe la deciziile colective, conform regulii unanimității. *Ex ante*, fiecare participant presupune că va avea un avantaj din crearea unui bun public. Dar în orice societate există și recalcitranți, *free riders*, dar și privilegiați de un fel sau altul (*rent seekers*, de exemplu). Astfel, principiul fundamental al ordinii politice democratice, acela al *tratamentului egal*, este încălcat *ab initio*. Concluzia logică implacabilă care decurge din acest raționament este aceea că societatea nu se poate organiza în întregime sa în mod voluntar, chiar în condițiile unei aplicări obligatorii a regulii unanimității asupra tuturor acțiunilor și deciziilor colective, ceea ce este, de altfel, cu totul imposibil în societățile actuale de mari dimensiuni. O posibilă ieșire din această dificultate ar fi excluderea *free riders*-lor de la consumul bunurilor publice, în acest caz eficiența putându-se realiza, chiar și în cazul bunurilor publice pure. Excluderea este însă costisitoare pentru societate, iar în cazul bunurilor publice nerivale în consum ea produce întotdeauna risipă de resurse rare.

Prin urmare, *schimburile eficiente cu bunuri publice pure nu rezultă din comportarea interesată a indivizilor*. Așa cum a remarcat Knut Wicksell, regula unanimității oferă testul unic al eficienței în schimburile dintre mai multe părți sau, altfel spus, schimburile dintre mai multe părți susceptibile de a fi mutual benefice, pot obține, în principiu, acordul tuturor participanților. Precum în jocurile cu suma pozitivă, toți participanții câștigă.

Dacă s-ar aplica regula unanimității, deciziile, dacă și când sunt luate, ar fi în mod sigur eficiente, cel puțin *ex ante*. În definitiv, acordul individului exprimă așteptările sale ca beneficiile să fie mai mari decât costurile. În cazul furnizării unui bun public pur, de exemplu, beneficiile individuale ar trebui să depășească cota sa individuală din costuri.

Acest rezultat nu este deloc asigurat atunci când deciziile colective sunt adoptate potrivit unor reguli mai slabe decât unanimitatea. În cazul majorității simple, de exemplu, un individ poate socoti că o anumită decizie a majorității de a produce și furniza un anumit bun public îl deplasează într-o poziție inferioară pe „suprafața” utilității sale. Pentru el, acest schimb nu poate fi numit „contract”; căci bunuri pe care le prețuiește îi sunt luate fără acordul său. După Buchanan, constrângerea exercitată asupra sa în acest mod este cu totul similară aceleia a bătașului de pe stradă care îl deposează cu forța de portofel. Victima, hoțul, dar și terții sunt toți de acord că dreptul de proprietate asupra portofelului a fost încălcat prin constrângere. Este acest fapt comparabil cu situația în care cetățeanul, de teama pedepsei, este nevoit să plătească pentru producerea unor bunuri publice taxe mai mari decât ar

1 R. A. Musgrave, A. T. Peacock (eds.), *Classics in the Theory of Public Finance* (New York: St. Martin's Press, 1958), 72–118.

plăti el în mod voluntar? Este statul – condus de coaliția majoritară care are puterea politică efectivă – asemenea hoțului din parc? Fără îndoială, statul este privit în acest mod de mulți cetățeni ale căror câștiguri sunt reduse de cheltuielile cu unele politici publice¹.

În principiu, rezultatele obținute în urma alegerii colective trebuie să fie benefice, în termeni de utilitate, pentru toți membrii societății. În acest sens, acțiunea colectivă este un *contract* sau un *schimb* indirect. Indivizii trebuie să fie asigurați că politicile publice adoptate sau în curs de a fi adoptate le vor aduce mai curând beneficii decât pagube. Utilizând limbajul teoriei jocurilor, *condiția necesară a schimbului cu bunuri publice, conceput ca joc, este aceea ca el să aibă suma pozitivă pentru toți participanții*. Astfel, procesul politic democratic este cu totul analog procesului pieței libere.

Unii membri ai societății sunt însă înclinați să investească resurse în scopul de a influența și chiar de a determina deciziile puterii politice, legislative și executive. Dar controlul asupra aparatului de luare a deciziilor conduce la câștiguri aferente jocurilor cu suma nulă. Și, cum argumentează de mult timp economiștii, resursele rare alocate fără succes în obținerea controlului asupra deciziilor politice sunt irosite pentru societatea ca întreg².

În concluzie, dacă acțiunii politice, legislative și executive, îi este permis să încalce limitele impuse de principiul fundamental al reciprocității câștigurilor din schimburi, societatea se întoarce în jungla anarhistă, preconstituțională; ori nu a ieșit încă din ea.

De ce trebuie să existe limite constituționale ale exercițiului puterii statului? Argumentarea poate porni de la modelul ideal al individului rațional care ar deține pe deplin puterea asupra destinului său și, subsecvent, de la o societate ideală care ar adopta toate deciziile colective conform regulii unanimității și fără costuri sociale majore. Într-o asemenea societate ideală fiecare individ ar participa în mod nemijlocit la toate deciziile colective. În aceste condiții, cum s-ar putea ca vreo decizie să producă rezultate considerate ineficiente sau inechitabile de către unii sau chiar de către toți membrii unei astfel de societăți?

În societățile reale nicio decizie colectivă semnificativă nu este adoptată însă conform modelului democratic ideal - care rămâne standardul ultim de evaluare și de argumentare politică. Organizarea politică efectivă acordă cetățenilor dreptul de a-și alege reprezentanții care iau deciziile legislative și executive. Prin urmare, politicienii iau deciziile directe și finale asupra cantității și calității bunurilor și serviciilor publice. Oameni ei înșiși, politicienii au preferințe ideologice și personale privind dimensiunea, sursele și componentele cheltuielilor publice. Recunoscând acest fapt fundamental – al existenței *leadership*-ului politic – devine evident că administrarea bugetului public nu reflectă neapărat preferințele alegătorilor, nici măcar pe acelea ale coaliției majoritare aflate la putere, ci, în mod direct, pe acelea ale politicienilor individuali, care promovează de regulă acele politici publice care le maximizează propriile lor beneficii: politice, simbolice și, nu în ultimul rând, materiale.

Apoi, chiar după ce politicienii aleși au luat deciziile importante cu privire la *intrările și ieșirile* bugetare, bunurile și serviciile publice nu devin în mod nemijlocit disponibile tuturor; căci furnizarea lor efectivă revine birocraților statului de la toate nivelurile administrative. Iar rezultatele finale sunt mult diminuate de *rentele birocratice* pe care le oferă exercițiul puterii guvernamentale. Angajații statului sunt suporteri înăscuți ai creșterii continue a cheltuielilor publice, ei devenind un puternic *grup de interese* care influențează deciziile politicienilor aleși. De altfel, legile

¹ Buchanan, *The Limits*, 45.

² Gordon Tullock, „The Welfare Costs of Tariffs, Monopolies and Theft”, în *Western Economic Journal* 5 (1967), 224-232.

sunt rareori atât de precise încât să nu ofere „porțițe” pentru exercitarea puterii birocratice. Dar astfel angajații *nealeși* (numiți) ai statului interpretează și pun în practică deciziile politicienilor *aleși*, și orice încercare de control și de control al controlorilor etc. înfruntă, în principiu, *regresia ad infinitum*.

În mod paradoxal, aceste evoluții au fost sprijinite în trecut, chiar în trecutul apropiat, de concepția cvasireligioasă potrivit căreia Guvernarea trebuie să creeze „societatea bună”¹. Din perspectiva liberalismului consecvent, guvernarea democratică nu trebuie să-și propună acest obiectiv soteriologic măreț. „Societatea bună”, definită independent de alegerile făcute de membrii săi, este în contradicție cu idealul ordinii sociale bazate pe valorile individuale, fiind „bune” numai acele rezultate obținute de indivizi, atât în viața lor privată, cât și în viața lor publică.

¹ Buchanan, *The Limits*, 153.

„Kantieni” versus „hegelieni”

în disputele intelectuale ale liberalismului
și ale democrației liberale¹

■ VASILE PLEȘCA

„It is a truism that socialism is dead, and an irony that it survives most robustly as a doctrine not in Paris, where it has suffered a fate worse than falsification by becoming thoroughly unfashionable, nor in London, where it has been abandoned by the Labour Party, but in the universities of capitalist America, as the ideology of the American academic *nomenklatura*.”

John Gray, *Postliberalism. Studies in Political Thought*

Abstract

This study is an analysis of the ultimate consequences of implementing some of the principles of postmodern politics, first, to dispense with the idea of universality of rights and their contextual justification. The notion of universal rights, in the classical-liberal sense, is a pleonastic one: the novelty that liberalism has brought was precisely that all people have rights. In these circumstances, to surrender this idea is not just a problem of liberalism, but an entire way of defining the human being, this waiver opening a Pandora's Box hard to close.

Keywords

Liberalism, Postmodernism, Reason, Contextualism, Liberal Democracy

În „Liberalismul burghez post-modern”, Richard Rorty face distincția dintre „kantieni” și „hegelieni”: Primii sunt cei care „cred că există lucruri ca demnitatea umană intrinsecă, drepturi umane intrinsece și o distincție anistorică între cerințele moralității și cele ale prudenței”². Cei-

¹ **ACKNOWLEDGEMENT:** *This paper was made within The Knowledge Based Society Project supported by the Sectoral Operational Programme Human Resources Development (SOP HRD), financed from the European Social Fund and by the Romanian Government under the contract number POSDRU ID 56815.*

² Richard Rorty, „Liberalismul burghez post-modern”, în *Eseuri filosofice 1. Obiectivitate, relativism și adevăr*, traducere de Mihaela Căbulea (București: Editura Univers), 344. Vezi și: „Concepția kantiană a persoanei morale ne permite să vorbim despre demnitatea și inviolabilitatea fiecărui individ și să înțelegem *indivizii ca fiind purtători de drepturi în virtutea, pur și simplu, a umanității lor*. Teoria morală kantiană oferă un fundament filosofic pentru derivarea autorității legitime și a principiilor raționale ale organizării sociale din ideile de libertate, egalitate și consimțământ dat în condiții de autonomie – adică din valorile predominante ale epocii noastre democratice”, William Galston, „Moral Personality and Liberal Theory: John Rawls's “Dewey Lectures”” (*Political Theory*, vol. 10, nr. 4, 1982), 492-93.

laltă, „hegelienii”, consideră că „umanitatea este mai degrabă o noțiune biologică decât una morală, că nu există niciun fel de demnitate umană care să nu derive din demnitatea unei comunități specifice și niciun apel la criterii imparțiale dincolo de meritele relative ale diferitelor comunități actuale sau posibile, criterii care ne vor ajuta să evaluăm aceste merite”¹. Prin prisma acestei taxonomii, studiul de față urmărește câteva dintre manierele de poziționare ale liberalismului și ale democrației libere față de provocările ideilor la modă în contemporaneitate.

Iluminismul, încrederea în forța rațiunii și liberalismul se nasc în același timp. În fapt, acesta din urmă nu poate fi analizat decât ca un anume tip de raționalism, atâta vreme cât toate presupuzițiile pe care se bazează sunt raționale: individualismul, principiul „tăcerii legii”, al libertății egale, al minimei intervenții a statului, cât și pe modele teoretic abstracte, precum contractul social, teoria jocului, sau dihotomii precum cea dintre sfera publică și cea privată. Liberalismul este un raționalism pentru că încearcă să rezolve problemele unei societăți apelând la argumente și explicații ce urmează anumite modele teoretice². Viziunea aceasta „kantiană”, în termenii lui Rorty, nu este întâmplătoare. Abordarea rațională specifică Iluminismului (politic) este o reacție la secolele în care rațiunea era o Cenușăreasă a politicului (și nu numai). Acum 400 de ani, când principiile libere începeau să se creioneze, ceea ce domina politicul era ierarhia, ordinea, responsabilitatea și, eventual, instanța divină. Raționalitatea liberalismului nu stă însă în aplicarea nediferențiată și dogmatic a presupuzițiilor sale, ci în concordanța dintre o interpretare a acestora și contextul socio-cultural al aplicării lor. Liberalii consideră, pentru prima dată în istoria omenirii, că există o demnitate umană intrinsecă, drepturi umane intrinseci, asemenea „kantienilor” lui Rorty, dar înțelegerea lor, respectul față de ele, punerea în practică se manifestă tocmai prin aplicarea principiilor libere, prin respect față de fiecare individualitate situată în contextul ei social.

Odată ce magica particulă „post” a început să fie atașată termenilor definitorii ai gândirii secolului XX, s-a pus în discuție nu doar o oarecare doctrină politică, ci și chestiuni legate de nevoia de idealuri și de valori din care să ne împărtășim, de credința în rațiune și de raporturile ei cu ideologiile de orice tip, de statutul cunoașterii, de legăturile dintre limbaj și realitate, dintre cunoaștere și putere. Postmodernismul marchează ultima modificare a conștiinței umane și anume pierderea credinței. Dar nu este vorba despre orice fel de credință, aici e vorba de credința în elementele meta și macronarative ale lumii contemporane: rațiune, progresul științei, scopul istoriei etc. Lyotard va fi cel care va aprecia ca postmodernă „condiția cunoașterii în societățile cele mai dezvoltate. (...) Termenul *postmodernă* desemnează starea culturii după transformările care au afectat regulile jocurilor științei, literaturii și artei de la sfârșitul secolului al XIX-lea. (...) Aceste transformări vor fi situate în raport cu criza povestirilor (*recits*), interpretărilor, ideologiilor”³. Iar raționalitatea, marca definitorie a modernității, și, pe cale de consecință, și a liberalismului, va fi supusă unei critici serioase mai ales de către Michel Foucault. Pentru acesta, rațiunea nu se identifică cu emanciparea sau cu eliberarea, ci este corelată cu opresiunea, coerciția și reducționismul deoarece ordonează totul, respingând ceea ce nu intră în schemele sale și identificând schemele și discursurile sale cu normalitatea⁴.

1 Rorty, „Liberalismul...”, 345. „Hegelenii” sunt, de fapt coerentiștii sau holiștii, amintind aici pe un John Rawls, *A Theory of Justice. Revised edition* (Cambridge, Harvard University Press, 1999), 506-516, sau pe un Paul Taggard, *Coherence in Thought and Action* (Boston: MIT Press, 2002), 125-164, dar și contextualiștii, precum Mark Timmons, *Morality without Foundations. A Defence of Ethical Contextualism* (New York: Oxford University Press, 1999).

2 Adrian Paul Iliescu, *Liberalismul între succese și iluzii* (București: All, 1998), 186-88.

3 Jean-Francois Lyotard, *Condiția postmodernă*, traducere de Ciprian Mihali (București: Babel, 1993), 17.

4 Michel Foucault, *A supraveghea și a pedepsi*, traducere de Bogdan Ghiu (București: Humanitas, 1997).

În acest sumar cadru creionat al postmodernității, liberalismul este pus în fața unei instanțe care îi critică, mai ales, două lucruri: raționalismul și, implicit, universalismul. În rândurile ce urmează nu vor fi urmărite răspunsurile doctrinei liberale, ci doar vor fi enunțate câteva dintre criticile și, mai ales, vor fi urmărite consecințele ultime ale acestora.

Prima consecință a discursului postmodern, în oricare dintre variantele sale, ar fi aceea că, „In all its varieties – utilitarian, contractarian, or as a theory of rights – liberal political philosophy has failed to establish its fundamental thesis: that liberal democracy is the only form of human government that can be sanctioned by reason and morality”¹. Un prim răspuns, așa cum l-ar enunța un liberal de secolul XIX, ar fi acela că liberalismul și democrația sunt două lucruri diferite, care nu se întâlnesc, pentru că unul vizează libertatea, iar celălalt egalitatea². Cu alte cuvinte, afirmația lui Gray este lipsită de sens. Bineînțeles, nu mai suntem în secolul XIX, legăturile dintre liberalism și democrație fiind mult mai profunde în contemporaneitate, așa că este necesar un răspuns în fața provocării. Putem începe prin a spune că afirmația lui Gray e gratuită: liberalismul nu s-a prăbușit. De la limitarea puterii statului și până la „rule of law”, de la respectul libertății egale și până la împărțirea de către toate doctrinele politice contemporane a unor valori enunțate prima dată de către liberalism, toate acestea spun exact opusul: că principii liberale devin inerente societății democratice contemporane. Putem continua apoi prin a spune că afirmația lui Gray e greșită: liberalismul exclude limitările și generalizările prin însăși esența sa; ca doctrină bazată pe respectul diferenței dintre indivizi raționali. Cu alte cuvinte, a afirma că democrația liberală dorește a fi „unică” îi atribuie acesteia niște proprietăți totalitare pe care, evident, nu le are. În sfârșit, afirmația lui Gray este o întâmplare slabă în fața doctrinei liberale. Să presupunem că Gray are dreptate și, cu adevărat, liberalismul nu a reușit să-și atingă scopul final. Nimeni nu poate enunța că medicina modernă e un concept depășit pentru că nu a reușit să devină unica modalitate recunoscută, la nivelul a peste 6 miliarde de oameni, de tratare a bolilor, în competiție cu practicile medicinale alternative sau cu practicile vrăjitorești. Nimeni nu poate spune că religia e un concept depășit, pentru că nu a reușit să dovedească, fără putință de tăgadă, existența divinității. Nimeni nu spune că, în condițiile în care bosomul Higgs nu a fost găsit, teoria oficială a Universului Mic, cea mai amplă și demonstrată teorie a fizicii actuale, e depășită. Tratamentul diferit la care e supus liberalismul nu e unul argumentativ, ci, pur și simplu, unul politic. Interesant e că liberalismul e probabil singura doctrină politică în stare să reziste unei analize prin perspectiva failibilismului. Cu alte cuvinte, viabilitatea liberalismului nu derivă dintr-o suspectă confirmare și împlinire a obiectivelor sale, ci din faptul că principiile sale nu au fost infirmate, așa cum s-a întâmplat, de exemplu, cu cele ale comunismului sau ale fascismului.

A doua afirmație, derivând direct din concepția „neîncrederii în metanarațiuni” și a percepției că principiile universale sunt totalizatoare este aceea că „drepturile omului nu sunt universale, ci sunt rezultatul unui context norocos”.

Afirmația în sine duce la o consecință mai puțin enunțată, din cauză că e greu de acceptat, aceea că, în conformitate cu aceste teorii, *există oameni, în același timp,*

1 John Gray, *Postliberalism. Studies in Political Thought* (London and New York: Routledge, 1996), 245.

2 Dacă vedem în votul universal una dintre afirmațiile fundamentale ale unei democrații liberale, citatul următor e relevant pentru modul în care se raportau liberalii secolului XIX la democrație: „My firm conviction is that, in our country, universal suffrage is incompatible, not with this or that form of government, but with all forms of government, and with everything for the sake of which forms of government exist; that it is incompatible with property, and that it is consequently incompatible with civilisation”, Lord Macaulay, citat în John Kilcullen, „Liberal Democracy”, <http://www.humanities.mq.edu.au/Ockham/y67xb.html>.

care au drepturi și oameni care NU au drepturi. Pe de o parte, afirmația e o ipocrizie intelectuală din partea celui care o afirmă, ca membru al unei societăți „norocoase”, pe de altă parte, e scuza perfectă pentru oricine vrea să încalce drepturile într-o societate nefavorizată de contextul socio-istoric. Cu alte cuvinte, conform acestei opinii, este absolut normal ca unui cetățean belgian să-i fie recunoscute drepturile la viață, proprietate, libertate etc., pe când unui cetățean din Zimbabwe, de exemplu, nu¹.

O afirmație derivată din cea de mai sus (că noțiunea de drept nu e decât expresia locală a unei situații „norocoase”) este aceea că un sistem democratic se poate construi chiar dacă valoarea drepturilor nu se impune de la sine, construcția realizându-se prin simple comparații cu valorile altor sisteme politice. Abordarea aceasta ridică mai multe teme de discuție. În primul rând, în aceste condiții, argumentele relativistilor, că nu există criteriu obiectiv și absolut independent pentru a compara, din exterior, două sisteme politice, devine, brusc, viabil, că practic, nu putem spune că „totalitarismul e mai rău decât democrația”. Cu alte cuvinte, democrația, ca orice alt sistem politic, nu poate fi justificată decât din interiorul propriului „univers de discurs”, existența ei depinzând de „o justificare circulară a practicilor noastre, o justificare ce face ca o trăsătură a culturii noastre să arate bine prin invocarea încă a uneia, ori comparând cultura noastră cu altele într-un mod ce o favorizează, prin referirea la propriile standarde, este singurul tip de justificare pe care-l vom obține”². Din nefericire, relativismul nu se autoinfirmă³, deoarece el nu afirmă că „democrația e la fel de bună precum totalitarismul”, invocând un criteriu obiectiv de comparație, criteriu obiectiv a cărui existență o negase. Relativismul afirmă, pur și simplu, tocmai faptul că nu există un asemenea criteriu obiectiv care să ne poată permite să facem comparații. Cu alte cuvinte, orice contextualism duce la relativism, iar riscurile acestuia sunt prea mari⁴ pentru a fi acceptate. Căci dacă spui, pur și simplu, că un democrat nu are voie să intervină într-un sistem politic al unei comunități străine fiindcă nu există niciun punct care să-i permită înțelegerea acelei comunități, democratul se blochează. Aceasta pentru că argumentul vine foarte bine în continuarea convingerii sale liberale că demnitatea umană este o chestiune privată și nu ceva impus de alții. În timp ce el nu ar accepta ca modul său de gândire și de trai să fie schimbate, în aceeași măsură el înțelege (și este singurul care o face) că membrul unei comunități străine poate fi la fel de reticent la schimbarea impusă din afară. Din păcate pentru toată lumea, lucrurile nu sunt chiar atât de simple. Și aceasta din cauză că atât istoria, oricum am interpreta-o, cât și realitatea la care, în secolul al XXI-lea, avem un acces mai mare decât oricând, spune niște adevăruri banale care nu pot fi ascunse în spatele adevărilor complicate. Iar cel mai important adevăr banal este acela că, *de regulă*, democrația liberală nu ucide oameni, iar oricare alt tip de sistem politic, de ieri sau de azi, *de regulă*, ucide oameni. Iar argumentul că unora s-ar putea chiar să le placă să fie uciși nu poate convinge⁵. Dincolo de raportarea la relați-

1 Zimbabwe este țara cu cel mai mic indice al libertății economice, 2,89, conform *Economic Freedom of the World: 2009 Annual Report* al Cato Institute, <http://www.cato.org/pubs/efw/efw2009/efw2009-1.pdf>.

2 Richard Rorty, *Contingență, ironie și solidaritate*, traducere de Corina Sorana Ștefanov (București: All, 1998), 113.

3 Eugen Huzum, „Are nevoie întemeierea democrației de fundamente?”, în *Anuarul Universității „Petre Andrei” din Iași. Științe socio-umane*, Serie nouă, tomul III (Iași, Institutul European, 2008), 226.

4 Giovanni Sartori, în *Teoria democrației reinterpretată*, traducere de Doru Pop (Iași: Polirom, 1999), 32, califică relativismul, ca *Wertfreiheit*, libertatea față de valori, drept una dintre principalele tendințe intelectuale ce a afectat democrația.

5 În principiu, același lucru îl spune și Judith Shklar: „dacă și până când nu putem oferi o alternativă autentică și practică stării lor actuale celor jigniți și degradați care aparțin lumii tradiționale și guvernelor revoluționare, nu avem nici o modalitate de a ști dacă ei se bucură de lanțurile lor. Există puține dovezi că ei se bucură de ele (s. n.)”, „The Liberalism of Fear”, în Nancy Rosenblum (ed.), *Liberalism and the Moral Life*, (Cambridge: London, Harvard University Press, 1989).

vism, contextualismul se autocontrazice și în varianta sa „diluată”, în care, prin criterii de evaluare comparatiste, am înțelege criterii împărtășite în comun de către membri ai unor societăți diferite¹. De obicei, cel mai invocat criteriu al superiorității contextualiste a democrației liberale față de alte sisteme politice ar fi prosperitatea sau dezvoltarea economică mai avansată a democrațiilor liberale. Contextualiștii nu sunt în stare însă să explice de ce prosperitatea, ca și alte valori, ar fi transitorice și transculturale, pe când drepturile omului, nu. Autocontradicția acestei viziuni provine tocmai din faptul că pornește de la premisa că nu există (unele) principii universale și își rafinează afirmațiile concluzionând că există (alte) principii universale.

Toate aceste discuții duc la altă consecință neprevăzută și nefastă pentru ideea de democrație. Viziunea clasică asupra drepturilor, consfințită de Locke, de Hobbes sau de „Părinții Fondatori” ai *Declarației de independență*, este aceea că dreptul este o posesie cu care fiecare individ se naște² și de care *nu* poate fi despărțit. Cu alte cuvinte, viziunea democrației liberale este aceea că valoarea drepturilor este una *negativă*, în sensul că *nu* pot fi detașate de posesorul lor, iar rolul statului (democratic) e doar acela de a proteja această simbioză între individ și drepturile sale. În momentul în care afirmi însă că drepturile sunt consecința unui context socio-istoric favorabil, legătura dintre individ și drepturile sale se rupe. Drepturile nu mai sunt posesiile individului, inerente sieși prin naștere, ci niște „daruri” ale aceluia context socio-istoric favorabil. Or, niciun context socio-istoric nu există în sine și prin sine, ci este materializat în niște instituții ale statului. Cu alte cuvinte, statul, prin instituțiile sale, este cel care acordă drepturi. „Drepturile pozitive”, „drepturile sociale”, „drepturile câștigate” sunt tot atâtea expresii care semnifică acest fapt, că drepturile există prin bunăvoința statului, și nu prin valoarea intrinsecă a persoanei umane. Prima consecință ar fi aceea că orice stat, așa cum poate oferi drepturi, la fel de ușor le poate lua. A doua consecință e o aplicație a principiului „prea mult bine înseamnă mai puțin bine”. Aceasta din cauză că drepturile nu sunt bunuri care pot fi negociate și câștigate în urma unui proces supervizat, acceptat sau patronat de către stat. Dacă un individ „câștigă” un drept, aceasta nu duce la un câștig pentru societate, ci la o pierdere, pentru că se face prin pierderea aceluia drept sau a altuia de către altcineva. Altfel spus, suma drepturilor egale e constantă la nivelul unei societăți³. Expresia acestui fapt, că drepturile nu sunt inerente ființe umane, ci sunt rezultatul unei *public reason* și al unui *overlapping consensus*, așa cum consideră Rawls⁴, sau a unei *reasoning together*, așa cum consideră Amy Guttmann⁵, ar fi aceea

1 John Gray, *Dincolo de liberalism și conservatorism* (București: All, 1998), 51-52.

2 „Considerăm ca adevăruri de la sine înțelese faptul că toți oamenii sunt egali din naștere, că sunt înzestrați de către Creator cu anumite drepturi inalienabile, că printre acestea se numără dreptul la Viață, la Libertate și la a năzuși spre fericire”, „Declarația de independență” în Melvin I. Urofsky, *Texte fundamentale ale democrației americane*, traducere de Mihaela Gafencu-Crisțescu (București: Teora, 1994), 14.

3 Unul dintre cele mai bune exemple în reliefaarea acestei situații este disputa chiriași *versus* proprietari în privința caselor naționalizate de către regimul comunist din România. Dreptul „social” de a avea o locuință a fost, pentru mulți ani, susținut de către stat prin încălcarea dreptului fundamental, negativ, la proprietate. Întregul proces de discriminare pozitivă, prezent în toate democrațiile contemporane, se face, de asemenea, prin încălcarea drepturilor fundamentale, de cele mai multe fiind vorba de încălcarea egalității în fața legii.

4 John Rawls, *Political Liberalism* (New York, Columbia University Press, 1996); vezi, mai ales, capitolul IV, „The Idea of Overlapping Consensus”, 131-172 și capitolul VI, „The Idea of Public Reason”, 212-254.

5 „In keeping with the spirit of a deliberative constitution, we argue that citizens and public officials are responsible for setting limits to the liberty and opportunity principles, and they should do so through a deliberative process that satisfies the conditions of reciprocity, publicity, and accountability”, Amy Guttmann, Dennis Thompson, *Democracy and Disagreement* (Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1997), 200-1.

că autonomia, libertatea și inviolabilitatea persoanei există doar dacă este garantată de stat sau de consensul social patronat de către acesta. Mai mult decât atât, într-o societate în care obiectivul principal al politicianului nu este strict buna guvernare, ci mai degrabă câștigarea de voturi¹, politicianul va fi tot timpul tentat în a acorda drepturi (sociale, în cele mai multe cazuri) unor categorii largi de votanți, încălcând drepturi fundamentale ale altor cetățeni (de cele mai multe ori, cel mai afectat fiind dreptul la proprietate, printr-o impozitare excesivă).

Renunțarea la o instanță exterioară politicului în explicarea acestuia, credința că nu referința la valori, ci doar colaborarea socială este suficientă în construcția unei societăți sunt elemente care deschid mai multe probleme decât rezolvă. În aceste condiții, nu se poate decât observa că discursul politic postmodern induce, în consecințele ultime, principiul renunțării la ideea de drept ca element definitoriu al ființei umane. Liberalismul nu are ce răspunde unei asemenea provocări. Pur și simplu, liberalismul se prăbușește dacă renunțăm la teoria drepturilor universal-egale intrinsec legate de ființa umană. Nu există drepturi „locale” sau „contextuale”. Este posibilă, cu alte cuvinte, o singură alternativă: drepturi universale (pentru absolut orice ființă umană, de oriunde și de oricând) *versus* lipsă de drepturi. *Tertium non datur*.

De unde să începem, atunci?

De la a afirma clar și răspicat, că democrația și liberalismul nu au scopuri diferite, de a sublinia perpetuu că liberalismul și democrația sunt îngemănate, de a spune clar că democrația vorbește mai puțin despre domnia poporului (asta ca să ne referim la definiția clasică), că vorbește foarte mult despre capacitatea celor conduși de a-și schimba conducătorii, dar, mai ales, de a sublinia că, *pe plan filosofic, democrația este discursul politic fundamental al contemporaneității ce se întemeiază pe respectarea individului și a drepturilor sale fundamentale, iar, în plan politic, este tipul de organizare politică ce are în vedere, în primul rând, asigurarea și apărarea drepturilor fundamentale ale individului*.

¹ Faared Zakaria, *Viitorul libertății. Democrația neliberală în Statele Unite ale Americii*, traducere de Doris Mironescu (Iași: Polirom, 2009), mai ales capitolul 5, „Ce-i prea mult strică”, 141-174.

Liberalismul azi

între ideologie și fantasme politice¹

■ DANIEL ȘANDRU

Abstract

The basic idea of this article is that – in spite of postmodern „endism” – liberalism, just as the other products of modernity, may „reinvent” itself if it assumes a clear ideologically delineated status, moving away from „political phantasms”.

Keywords

ideology, liberalism, political ideologies, political phantasms, the myth of individualism, prophetic utopias

Argument

Principala conjectură expusă în acest articol² este că liberalismul, ca și celelalte produse ale modernității, se poate „reinventa” în măsura în care își asumă un statut clar delimitat ideologic, distanțându-se de „fantasmele politice” pe care gândirea liberală le incumbă, de la momentul apariției sale și până astăzi. Când vorbesc despre statutul ideologic al liberalismului, susțin o definiție generală, de orientare pozitivă, a ideologiei, drept *sistem de credințe conturate în orice societate, credințe situate la nivelul imaginarii sociale și care, alături de mituri, legende, habitudini, tipare comportamentale și atitudinale, au rolul de a trasa un cadru normativ și acțional cu privire la stilul de funcționalitate al respectivei societăți*³. În

1 Această lucrare a fost realizată în cadrul proiectului „Societatea Bazată pe Cunoaștere – cercetări, dezbateri, perspective”, cofinanțat de Uniunea Europeană și Guvernul României din Fondul Social European prin Programul Operațional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007-2013, ID 56815.

2 Textul de față a fost elaborat în cadrul unui stagiului de documentare postdoctorală pe care l-am efectuat, în luna august 2010, la Universitatea Konstanz, Germania, la invitația Wissenschaftsforum din cadrul acestei instituții. Doresc să-i mulțumesc Prof. dr. Jürgen Mittelstraß pentru suportul acordat în efectuarea acestui stagiului de documentare.

3 Daniel Șandru, *Reinventarea ideologiei. O abordare teoretico-politică* (Iași: Editura Institutul European, 2009), 157.

acest context, liberalismul, ca și socialismul ori conservatorismul, sunt ideologii particulare¹, fiecare dintre ele având, în sensul de produse intelectuale ale modernității, de oferit răspunsuri problemelor aduse în atenție de avansul societății postmoderne. Plecând de la aceste premise, intenția mea este aceea de a încerca să argumentez că, în epoca noastră, liberalismul se poate „salva” renunțând la pretențiile doctrinare ori filosofice (lucru valabil, în opinia mea, și pentru socialism ori conservatorism, dar pe care nu îl voi detalia aici) și optând pentru un statut ideologic care să îl distanțeze de „balastul” conceptual de tip mitologic sau utopic.

Liberalismul și postmodernitatea

Pentru gândirea teoretico-socială și politică, postmodernitatea² a însemnat, înainte de toate, obligația unei reevaluări serioase a presupuzițiilor sale. Astfel, însuși statutul acestui tip de gândire a fost pus în discuție, lucru care s-a întâmplat, de altfel, și în cazul „sanctuarului” până atunci de neatins al științelor naturii. Fiind pusă în directă relație cu problema cunoașterii, încă de la apariția sa conceptuală – situată în modernitate – ideologia nu a putut evita „interogatoriul” postmodernității. Ambiguitatea sa semantică, dar – mai ales – multiplele roluri (deopotrivă epistemice și politice) în care gândirea a distribuit-o de-a lungul scurtei sale istorii au făcut ca anunțul „sfârșitului” său să nu fie o surpriză în zona științelor sociale. Plasând-o în aria negativului, o întreagă tradiție de gândire s-a transformat într-un „cortegiu funerar” care a deschis, practic, calea criticilor postmoderne la adresa sa. Implicit, această situație s-a repercutat și la nivelul ideologiilor particulare ale modernității politice, deci inclusiv la nivelul ideologiei liberale. Totuși, în ciuda anunțatului sfârșit, *ideologia* și *ideologiile* par să fi supraviețuit în lumea de astăzi, chiar dacă, așa cum atrag atenția adepții postmodernismului, ele sunt departe de a mai reprezenta concepțiile „totalizatoare”, „universaliste” ale modernității și fiind, mai curând, „urme” ale „lichefierii” acestora³.

1 În teoria politică a contemporaneității, se specifică faptul că, în măsura în care vorbim despre *ideologii* ca reprezentare plurală a conceptului de *ideologie*, avem șansa de a ne apropia și mai mult de înțelegerea adecvată a fenomenelor politice concrete, întrucât „studiul ideologiei devine studiul asupra natiunii gândirii politice: cărămizile sale și mănunchiurile de înțeles cu ajutorul cărora conturează lumea politică pe care o populăm” (Michael Freeden, „Ideology and political theory”, *Journal of Political Ideologies*, 11 (2006): 9.

2 Anumiți comentatori subliniază sensul pronunțat *cultural* al termenilor de *postmodernism* și *postmodernitate*: „Termenii care se vehiculează în dezbateră postmodernă - «postmodernitate», «postmodern» și «postmodernism» - au toți doar o semnificație culturală: «postmodernitatea» semnificând *situația culturală* în care se presupune că ne găsim azi, odată cu conștientizarea limitelor modernului, iar «postmodernul» și «postmodernismul» semnificând, indistinct, *mișcarea culturală* (precum și ipostazele, rezultatele și actorii ei) de mare amplitudine, care adoptă o atitudine critică și sceptică față de principiile și asumțiile ce au ghidat gândirea și viața socială din Occident în ultimele trei secole” – Cf. Gabriel Troc, *Postmodernismul în antropologia culturală* (Iași: Editura Polirom, 2006), 16. Paradoxal, deși e vorba de o semnificație culturală în sens larg, o astfel de abordare este, în opinia mea, restrictivă, din moment ce teoreticieni „clasici” precum Jean Baudrillard, Jean-François Lyotard și Frederic Jameson se referă în mod explicit la probleme care vizează aspectele pe care postmodernitatea le implică în câmpul cunoașterii, al relațiilor sociale, economice ori politice. Din punctul meu de vedere, putem asocia *postmodernismului* statutul de mișcare a ideilor în plan socio-cultural, iar *postmodernității* pe acela de situație socio-istorică proprie lumii contemporane.

3 Ideea este reliefată de teoreticianul politic contemporan Michael Freeden, care susține că „relația unor asemenea analize cu lumea concretă a ideologiilor politice este, așadar, una multilaterală: ele nu sunt izolate într-o zonă a insignifianței (întrucât ideologiile sunt, în mod evident, vitale pentru a prezerva simulacrul ordinii, chiar al confortului, într-o lume fragmentată) ci într-una a superficialității, a unei realități insondabile, necesare, dar în mod inerent fragile. Totodată, ele prezintă lumea ideilor politice ca fiind infinit reconstituibilă și, ca atare, lipsită de

Unde se află liberalismul, în acest context? Pentru a răspunde întrebării, teoria politică furnizează analize care accentuează asupra relației inextricabile dintre această ideologie și modernitatea care a produs-o, indicând, totodată, că principalele limite care i se impun de către postmodernitate sunt cauzate de înseși presupuzițiile epistemice ale liberalismului. Acestea din urmă oferă imaginea unei construcții intelectuale antinomice, gândirea liberală fiind marcată, în interiorul său, de ceea ce aş numi „tensiunea propriului statut”. Este vorba despre faptul că, în evoluția sa intelectuală, liberalismul a fost prezentat, de către reprezentanții săi cei mai de seamă, fie ca o doctrină filosofică, fie ca o teorie politică, fie ca o ideologie. Paradoxul ce rezultă din această situație (raportându-ne la tezele „sfârșitului epocii ideologice” și, ulterior, la cele post-moderne) este dat de realitatea că – așa cum sugerează Gerald Gaus – pe parcursul secolului trecut și în zorii acestui mileniu liberalismul a avut mai curând un succes ideologic decât unul doctrinar-filosofic ori teoretico-politic. Dacă, atunci când s-a prezentat public în sensul unui produs ideologic, liberalismul a reușit să propună strategii acționale care au marcat evoluția lumii occidentale, în momentul în care a revendicat statutul de doctrină filosofică ori pe acela de teorie politică s-a lovit de propria sa configurație antinomică, rămânând „suspendat” în zona dezbatelor academice fără de sfârșit. Din punct de vedere epistemologic, situația expusă pe urmele lui Gaus devine explicabilă în măsura în care acceptăm definirea pozitivă a ideologiei – redată mai sus –, înțelegând că, fiind o figură centrală a imaginarului propriu oricărei societăți, ideologia are drept funcție esențială asigurarea integrării unei comunități și conferirea unei identități sociale¹. În opinia mea, această funcție se realizează prin instituirea unor *convenții ideologice* al căror rol este cel de a construi înțelesul social².

2. Ideologia liberală și eliberarea de fantasme

Până în acest punct am încercat să evidențiez de ce anume prezervarea importanței liberalismului în condițiile postmodernității este mai curând sustenabilă în sensul său ideologic decât în cel filosofic sau teoretico-politic. Nu exclud, desigur, importanța contribuțiilor intelectuale venite din aceste două arii ale gândirii pentru evoluția ulterioară a liberalismului. Consider însă că răspunsurile liberale la provocările impuse de complexitatea societății actuale trebui să dețină un substrat ideologic, a cărui funcție esențială să fie cea de a garanta „securitatea ontologică” sub aspect comunitar, asigurând posibilități de integrare și menținere a identității sociale. Înseși răspunsurile venite din perspectiva teoriei politice recente la problema ridicată de statutul ideologiilor în general subliniază această chestiune³. Mergând însă mai departe de constatările redate pe baza celor expuse anterior, conjectura mea este că gândirea liberală

o ancorare morală: lupta epică dintre marile ideologii este înlocuită cu o lichiditate a combinațiilor ideologice efemere (...)” – Michael Freeden, „Political ideologies in substance and method”, în *Reassessing Political Ideologies. The Durability of Dissent*, edited by Michael Freeden (London and New York: Routledge, 2001), 9.

1 Bernard P. Dauenhauer, *Paul Ricoeur: The Promise and Risk of Politics* (Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 1998), 215.

2 Am dezvoltat această idee, propunând, totodată, un *model integrat de analiză ideologică*, în studiul intitulat „The ideological fundaments of social knowledge”, ce urmează a fi publicat în Revista *Logos & Episteme*, editată de Institutul de Cercetări Economice și Sociale „Gh. Zane” al Academiei Române.

3 John Schwartzmantel este fără echivoc din acest punct de vedere, atunci când se întreabă „Care sunt noile preocupări ce au avut impact asupra ideologiilor perioadei moderne?”, răspunzând că „acestea sunt plasate sub două titluri aflate în legătură: primul e dat de problema comunității și a fragmentării, iar cel de al doilea de chestiunea identității, care trebuie să o cuprindă și pe aceea a religiei, precum și pe cea a protestelor mai generale împotriva cuantificării lumii” – John Schwartzmantel, *Ideology and politics*, (London: Sage Publications, 2008), 18.

trebuie să ia distanță, consecvent asumării statutului ideologic, și de „balastul” pe care îl implică aspectele mitice și utopice ale căror rădăcini se regăsesc în pretenția modernă a unei rațiuni universale care poate ghida progresul umanității.

Pentru a argumenta în favoarea acestei asumții, voi lua în discuție, în acest spațiu, două elemente mitice și două elemente utopice ale gândirii liberale contemporane. Reunindu-le sub titulatura de *fantasme politice*, nu intenționez să minimalizez rolurile pe care miturile și utopiile le dețin la nivelul imaginarului social, un cadru în care sunt vehiculate, de altfel, și elementele ideologice¹. Ceea ce vreau să sugerez este faptul că asumarea unui statut ideologic clar delimitat de către liberalism poate servi găsirii unor soluții concrete la problemele concrete ale societății contemporane, pe care nici plasa-re mitică în credințe depășite de situație și nici proiectarea utopică a unui viitor incert nu le poate furniza. Miturile pe care le am în vedere, și de care consider că ideologia liberală ar putea să se distanțeze pentru a răspunde cu succes provocărilor lumii de astăzi sunt, cred, exprimate expresiv de *proiecția individualistă a realității sociale* și de *globalizarea democrației liberale*, ambele regăsindu-și resursele în modernitate. Analiza primului mit implică recunoașterea relației indisolubile dintre liberalismul modern și evoluția unui proces de „individuație”, precum și discutarea raporturilor dintre „individualism” și „solitudinea”² proprie omului modern, asupra cărora nu voi insista, însă, aici. Ce vreau să spun este că menținerea liberalismului în zona credinței moderne potrivit căreia individul își poate proiecta dezvoltarea indiferent de cadrul social în care evoluează ca actor și că, mai mult, din suma voințelor individuale rezultă ceea ce noi denominăm drept „societate” este un tip de abordare politică și intelectuală care îl situează în poziția de a nu putea oferi răspunsuri la chestiunile legate de necesitatea integrării și identității comunitare într-o lume din ce în ce mai fragmentată. Referitor la cel de-al doilea mit, exprimat mai aproape de noi drept consecință a „sfârșitului istoriei”³, dar regăsindu-și paternitatea în filosofia hegeliană, acesta nu a făcut decât să confirme că tendința universalistă a liberalismului – dar identificabilă la nivelul tuturor ideologiilor modernității – nu este un răspuns la diversitatea unei lumi aflate în permanentă mișcare. Iar această situație este demonstrată atât de studiile contemporane din domeniul teoriei politice, cât și de indicatorii empirici obținuți ca urmare a cercetărilor efectuate la nivel global⁴. Îndreptându-mi, acum, atenția înspre utopiile liberalismului, precizez că le am în vedere pe acelea pe care le putem numi *profetice*, adică acelea conturate în sensul *istoricismu-lui* definit de filosoful politic Karl Popper. Mă refer – foarte pe scurt în acest cadru – la *utopia statului minimal* și la *utopia solidarității universale*, ambele deținând, în nucleul

1 Am realizat o analiză detaliată a raporturilor dintre ideologie, mit și utopie în Șandru, *Reinventarea*, 111-56.

2 Adrian-Paul Iliescu, *Solitude and the Birth of Modernity*, (București: The New Europe College, 1999).

3 Este vorba, evident, despre cunoscuta teză de la începutul anilor '90 a lui Francis Fukuyama, care considera, atunci, că „nu suntem numai martorii sfârșitului Războiului Rece sau ai încheierii unei anumite perioade a istoriei postbelice, ci și ai sfârșitului istoriei ca atare: finalul evoluției ideologice a umanității și universalizarea democrației liberale occidentale ca formă finală a organizării umane (...)” – Francis Fukuyama, *Sfârșitul istoriei?* (București: Editura Vremea, 1994), 11.

4 Potrivit celui mai recent raport global al Freedom House, la douăzeci de ani de la emiterea tezei lui Fukuyama, democrațiile liberale sunt în continuare situate, procentual, sub nivelul non-democrațiilor. De altfel, această situație s-a menținut în permanență din 1990 încoace. La nivelul anului 2009, spre exemplu, din totalul celor 194 de state, 89 erau catalogate drept „libere” (46%), 58 drept „parțial libere” (30%) și 47 „lipsite de libertate” (24%). Cu specificarea că, din totalul țărilor considerate „libere” și, respectiv, „parțial libere”, un număr de 116 erau calificate drept „democrații electorale” (deci nu „liberale”, în sensul de democrații consolidate), însumând 60% din totalul statelor globului, o observație care se impune este aceea că, în total, statele „lipsite de libertate” și cele „parțial libere” (care nu îndeplinesc, deci standardele democrației liberale), erau în număr de 105 (54%) – Freedom House, *Freedom in The World 2010: Erosion of Freedom Intensifies*, 2010, http://www.freedomhouse.org/uploads/fiw10/FIW_2010_Tables_and_Graphs.pdf, accesat la 25.08. 2010.

lor „dur” premise ale gândirii specifice modernității, în pofida faptului că, așa cum apare la Robert Nozick, prima este o temă recurentă a liberalismului clasic¹, ca și a faptului că, așa cum e descrisă de către Richard Rorty, cea de a doua încearcă să se delimiteze de „vocabularul final” al aceleiași modernități². Dacă luăm în discuție premisa aflate la baza primei utopii, adică ideea procedurală a unui stat care doar asigură regulile jocului competițional pe care îl desfășoară indivizii în cadrul delimitat societal (statul fiind, în rest, doar un „paznic de noapte”), observăm că, dincolo de a readuce în atenție antinomia dintre drepturile individuale și responsabilitatea comunitară, sustenabilitatea acesteia devine cu atât mai chestionabilă în condițiile în care comunitățile lumii postmoderne activează într-un spațiu global marcat de tendințele contradictorii ale omogenității și eterogenității. E dificil, așadar, de susținut că fie și o singură comunitate, chiar să admitem că ar fi orientată de o viziune ultraliberală de tipul celei propuse de Nozick, ar putea oferi soluții care să furnizeze – plecând de la fiecare individ în parte – „binele comun” în condițiile globalizării actuale în baza ipotezei atingerii „cele mai bune stări de anarhie” în care, eventual, statul să dispară. De altfel, filosoful politic american a revenit asupra tezei sale libertariene: „În cadrul operațiilor specifice instituțiilor democratice (...) dorim expresii ale valorilor care ne preocupă și care ne reunesc. Poziția libertariană pe care am propus-o odată îmi pare a fi acum una serios inadecvată, în parte deoarece nu a unit pe deplin considerentele umane și activitățile de cooperare, spre a lăsa loc pentru o apropiere a structurii sociale (...) Există unele lucruri pe care alegem să le facem împreună, prin intermediul guvernământului, marcând astfel solemn solidaritatea noastră umană”³. Este vorba, aici, de *solidaritatea unei comunități date*, lucru pe care ideologia îl poate realiza grație funcției sale de integrare-identitate. Ajungem, astfel la cea de a doua utopie pe care o numesc profetică, aceea a *solidarității universale*, interpretată în sens „ironist” de filosoful american Richard Rorty, cel care susține că „unul dintre scopurile mele (...) este să sugerez posibilitatea unei utopii liberale: una în care ironismul, în sensul lui relevant, e universal”⁴. Desigur, solidaritatea poate îndeplini rolul unui ideal regulativ, în sensul kantian al expresiei. Și din acest punct de vedere, ideologia liberală poate răspunde prin aplicarea concretă, delimitată comunitar, a principiului solidarității. Extinderea la nivel global a solidarității umane, în condițiile fragmentării culturale și politice existente, una supusă deopotrivă presiunilor globale și locale, rămâne o utopie care, deși poate părea seducătoare, îndreaptă atenția spre un viitor incert, părând să piardă din vedere problemele acute ale prezentului. Căci, fie ea și postmodernă, epoca noastră este una în care oamenii nu au ajuns, așa cum proiectează utopic Rorty, „să se îndepărteze de identitățile religioase și etnice în favoarea unei imagini a lor ca părți ale unei aventuri umane mărețe, una desfășurată la scară globală”⁵. Și, raportându-ne la prezent, nici nu există semne că o vor face în viitor.

Cele expuse mai sus nu indică, în nici un caz, faptul că elementele mitice ori utopice ar trebui să dispară din imaginarul social specific oricărei comunități. Acest lucru ar fi, de altfel, imposibil. Ce am vrut să spun este că, în măsura în care se vor distanța de aceste elemente, ideologiile modernității – implicit liberalismul – vor reuși să răspundă cu succes provocărilor prezentului. Altfel s-a putea ca manifestele lor programatice să devină, cu timpul, doar niște mituri sau să circule în lumea „suspendată” față de realitatea socială a utopiilor.

1 Robert Nozick, *Anarhie, stat și utopie*, traducere de Mircea Dumitru (București: Editura Humanitas, 1997).

2 Richard Rorty, *Contingență, ironie și solidaritate*, traducere de Sorana Corina Matei (București: Editura ALL, 1998).

3 Robert Nozick, *The Examined Life*, (New York: Simon and Schuster, 1989), 286-7, *apud* Gaus, „Ideological dominance”, 29.

4 Rorty, *Contingență*, 29.

5 Richard Rorty, *Philosophy and Social Hope*, (London: Penguin Books, 1999), 238-9.

Nae Ionescu și legitimarea extremei drepte românești

■ SABIN DRĂGULIN

Abstract

A traditionalist, strongly opposing the modernization model imposed by the 1848 revolutionaries, Nae Ionescu influenced the sensibility of that part of the society that hoped for „safeguarding” the being of the Romanian people. He stood for that kind of intellectual who managed to legitimize a whole ideology just through his own thinking; and the Extreme Right simply found in Ionescu’s reasoning the perfect ideological justification. Without Nae Ionescu it wouldn’t have managed to achieve the glory it actually gained during the interwar era.

Keywords

ideology, nationalism, xenophobia, anti-democratic, racist

Statul și națiunea română reprezintă o creație recentă. Un grup de tineri intelectuali munteni și moldoveni, care se găseau la Paris, pentru a studia, participând la cursurile de la „College de France”, respirând spiritul cultural emanat de Quinet și Michelet au preluat idei care promovau valori laice, pozitivistice și naționaliste. Această tânăra elită era formată din nobili și aveau legături minime cu spațiul burghez ca și cu cel rural și în același timp nu continuau drumul trasat de școala latinistă. Persoane ca Alecsandri, Kogălniceanu, Ghica și frații Brătianu și mai târziu Bălcescu erau o creație a educației primite la Paris. Aici citeau Herder, frecventau cluburile poloneze și italiene care împărtășeau aceleași idei și idealuri, iar cartea de capătâi era „Le Peuple”(1846), scrisă de Michelet. Această elită, naționalistă, a imaginat un proiect ambițios în două etape în spiritual revoluției de la 1848.

În prima etapă și-a propus inventarea națiunii și statului român.

A doua etapă și-a propus modernizarea celor două concepte enunțate anterior. Declanșarea mișcărilor revoluționare (1848), în spațiul continental a reprezentat, pentru noua elită naționalistă, momentul punerii în practică a tuturor idealurilor.

Actul fundamental al revoluției muntene intitulat „Proclamația de la Islaz”, va deveni pentru câteva luni „Constituția” noului stat revoluționar. În in-

teriorul acesteia se vor regăsi idei care relevau o dorință mai mare de modernizare și de conectare spațiului muntean cu civilizațiile occidentale. Desigur un astfel de proiect s-a realizat de sus în jos și s-a reflectat în domeniul politic prin introducerea modelului democrației parlamentare statuată în urma adoptării Constituției din 1866, în legislație, prin preluarea unor constructe legislative, în administrație prin începerea procesului de unificare administrativă, în școală, prin crearea unor instituții specifice.

Toate aceste reforme au impus societății românești un ritm accelerat de transformare în baza unui proiect ideologic care prevedea alinierea statului român la același nivel cu statele civilizate.

Această opțiune politică a implicat „arderea” etapelor care trebuia să pregătească societatea. Într-o perioadă relativ scurtă de timp modul de a te îmbrăca, de a vorbi și scrie, s-au schimbat, apar idei noi, mentalități diferite, o abordare diferită față de instituții, în plan economic, apar primele forme ale economiei de piață. Toate aceste noi situații creează o stare de tensiune la nivelul elitei. Apare o schimbare a raporturilor de forțe dintre diverse grupuri de influență. Ca urmare a introducerii forțate a noului model, apar diverse reacții în spațiul public care încearcă să găsească soluții alternative. Problema care se punea era următoarea: exista un acord tacit între diferitele componente ale elitei privind idea de modernizare, deoarece dorința de modernizare era sinceră, ceea ce îi diferenția consta în modelul ales. În urma acestei lupte de idei se vor distinge două arii ideologice care, aplicate în spațiul politic vor da naștere a două ideologii clasice: conservatoare și liberale. Promotorii ideologiei conservatoare vor fi identificați cu tradiționaliștii iar ideologii liberali cu moderniștii.

Tradiționalismul românesc a însoțit istoria modernă a României. Titu Maiorescu, Vasile Pogor, Iacob Negruzzi, P.P.Carp, Teodor Rosetti Mihai Eminescu, A.D.Xenopol, Vasile Alecsandri, Ion Creangă, Ion Eliade Rădulescu, Constantin Rădulescu Motru, Nicolae Iorga, George Coșbuc, Alexandru Vlahuță sunt reprezentanți de seamă al acestui curent care a criticat generația pașoptistă pentru drumul care l-a impus statului și societății românești.

Ultima generație care a criticat generația pașoptistă se situează în perioada anilor '30 a secolului XX. Virulența acestei atitudini se înscrie în spiritul perioadei. Ce-a mai importantă personalitate al acestui curent de gândire a fost Nae Ionescu.

Nae Ionescu este una dintre personalitățile cele mai importante a perioadei interbelice. S-a născut pe 16 iunie 1890 la Brăila și și-a petrecut copilăria într-un spațiu în care din 7200 de familii doar 2500 erau românești.

Ionescu unul dintre primii intelectuali care va adera la curentul ortodoxismului românesc. În pregătirea sa intelectuală a fost influențat de pozitivism, darwinismul social și materialismul evoluționist. În timpul studenției a făcut parte dintr-o asociație ce avea un caracter antisocialist intitulată *Avântul*. Această asociație a fost înființată de Vasile Panaitescu și reunea tineri care considerau că fac parte dintre comunitate de *misionari* ai spiritului românesc. Asociația a promovat un mesaj naționalist cu caracter intrasigent.¹

În anul 1909 s-a înscris la Facultatea de Litere unde i-a avut ca profesori pe Nicolae Iorga, Vasile Pârvan, P.P.Negulescu și Constantin Rădulescu Motru. Pe parcursul studiilor s-a evidențiat în studiul matematicii, filozofiei și a logicii. Ulterior s-a transferat în Germania unde a studiat realismul și critica raționalismului kantian devenind un expert în domeniul istoriei antică și medievale. După încheierea studiilor, care vor fi completate printr-un doctorat, s-a specializat în raționalismul hegelian.² Studiile realizate în Germania l-au influențat în mod hotărâtor în sensul în care a devenit un

1 Dora Mezdrea, *Nae Ionescu - Biografia*, (București: Editura Universale Dalsi, 2001), 140,144.

2 Emanuela Costantini, *Nae Ionescu, Mircea Eliade, Emil Cioran, Antiliberalismo nazionalista alla periferia d'Europa*, (Perugia: Morlachi Editore, 2001), 49.

discipol al școlii ce critica pozitivismul și raționalismul devenind un ferm susținător al ideilor ce promovau recuperarea tradițiilor autohtone. Punctul de plecare a acestor critici rezidă din critica adusă sistemului cartezian care era considerat rădăcina filonului raționalist de la care s-au dezvoltat ideologii ca iluminismul și pozitivismul. Ionescu a criticat cu tărie acest sistem deoarece a propus divinizarea rațiunii.

Din punctul său de vedere, fondarea societății de tip occidental pe aceste valori a produs laicizarea culturii, proces care începuse deja cu Renașterea dar care a primit consacrarea în perioada modernă fapt ce a produs o sciziune între știință și dimensiunea spirituală distrugând în acest fel acea unitate a realității în care individul trăia de secole.

Acesta arăta că toți revoluționarii de la 1848 și-au desăvârșit studiile în Franța și de aceea principalele idei au fost împrumutate de aici.¹ Între anii 1821-1848 a fost împrumutat un model de stat care nu a aparținut niciodată națiunii române.² Acest model era în total dezacord cu propria cultură care s-a născut în Orient și are rădăcini în Orient, influența bizantină fiind mult mai profundă decât cea latină și de aceea națiunea română este diferită în comparație cu alte națiuni neolatine din Europa occidentală.³ În acest fel această elită care avut un demers europeizant a pus în pericol valorile autentice ale națiunii române.⁴

În opoziție cu pozitivismul occidental Ionescu opune *trăirismul*, care era un curent de gândire ce avea puternice legături cu existențialismul german și care își propunea cunoașterea realității în baza unei logici existențiale care deriva din cultură văzută ca un depozit de experiență interioară, individuală și colectivă și nu în baza unei teorii abstracte.

Trăirismul promovat de Nae Ionescu se apropie mai mult de psihologia lui Klages și în măsură mult mai mică de existențialismul lui Haidegger. Din multe puncte de vedere Haidegger a fost punctul de referință a lui Ionescu deoarece, lucrarea acestuia privind grafologia care a fost publicată în 1936 are ca model opera similară a lui Klages publicată în 1910. Psihologul german considera că există o contraopoziție între suflet și spirit. Experiența era văzută de Ionescu ca un flux de imagini derivat din viața trăită și percepută de suflet imediat înainte de raționalizarea operată de spirit. În demersul său de a ataca raționalismul cartezian Ionescu s-a inspirat din istoricismul lui Meinecke. Astfel Ionescu a definit istoria ca o succesiune de manifestări irepetibile ale Absolutului într-un proces temporal continuu. În acest fel realitatea organică era preferată altor construcții specifice raționalismului.⁵ Cu toate acestea nu era eliminată total rațiunea aceasta demonstrându-și utilitatea în logica de tip matematic-științific.⁶

Această delimitare era necesară deoarece Ionescu nu accepta existența rațiunii în spațiul religios. Din punctul său de vedere metafizica își propunea să analizeze raportul dintre om și Dumnezeu prin intermediul rațiunii, dar această abordare nu era suficientă ca să se obțină o înțelegere deplină și profundă a vieții spirituale. Existența lui Dumnezeu nu putea fi înțeleasă și cu atât mai puțin dovedită prin intermediul logicii. Existența divinității ca și raportul dintre Dumnezeu și individ nu putea fi o experiență transmisibilă sau repetibilă și ca atare nu putea fi explicată prin intermediul rațiunii. Aceasta era prea limitată pentru a garanta cunoașterea Absolutului.⁷ Raportul între Dumnezeu și individ se construiește prin intermediul unui act pe

1 Zigu Ornea, *Anii treizeci. Extrema dreaptă românească*, (București: Editura Fundației Culturale Române, 1999), 225.

2 Nae Ionescu, „Națiunea împotriva statului de import”, *Axa*, anul II, nr.6, 5 februarie 1933.

3 Ionescu, „România țară a Răsăritului”, *Cuvîntul*, anul VI, nr.1753, 9 martie 1930.

4 Ionescu, „Ortodoxia de foileton și radicalismul literar”, *Cuvîntul*, anul III, nr.479, 13 iunie 1926.

5 Ionescu, *Prelegeri la filozofia religiei*, (Cluj: Biblioteca Apostrof), 1994, 51.

6 Nae Ionescu, „Duminică”, *Cuvîntul*, anul III, n.546, 30 august 1926

7 Ionescu, *Prelegeri*, 44-54.

care Ionescu îl numește *trecător-infinit*, trecător deoarece se realiza ieșind din realitatea finită a omului, infinit deoarece dorea ajungerea la o dimensiune infinită a divinității și să stabilească un contact cu absolutul. Această conexiune nu se realiza direct de la om la Dumnezeu cât mai degrabă între Dumnezeu și lume.¹

Ionescu a fost influențat în teoretizarea raportului dintre comunitate și divinitate de către P.J. Cădaev și gândirea teologică rusă. Acesta se opunea alegerii unei înălțări individuale ca mijloc de a se apropia de Dumnezeu optând pentru pierderea individualității și contopirea cu divinitatea prin intermediul comunității creștine.² Până în acest moment diversele influențe provenite din spațiul german și rus sunt evidente, noutatea cu care vine Ionescu este dată de faptul că natura cu comunitatea creștină vine pe baza condividerii unei multitudini de valori spirituale. Raportul între om și Dumnezeu nu există atât în observarea perceptelor religioase cât mai ales în practicarea propriilor valori religioase. Acest raport este atât de profund încât trece dincolo de posibilitatea de înțelegere a rațiunii. Totalitatea acestor adevăruri intrinseci asumate și relevate alcătuiesc *Dogma*. Ionescu credea din tot sufletul că acolo unde nu există dogma religia încetează să mai existe.³ La Ionescu ca și la Crai-
nic rațiunea era maxima expresie a personalității individuale și reprezintă piatra de bază a individualismului și a laicismului, proces ce a început cu Renașterea. Pentru raționaliști rațiunea reprezintă un panaceu universal care poate fi folosit ca mijloc de cunoaștere și judecată în orice câmp de activitate.⁴

Pentru Ionescu există o legătură indisolubilă între valorile spirituale ale fiecărei credințe și comunitatea în care ele se difuzează. Așa cum teologia ortodoxă se fondează pe ideea comunității de credincioși, individul trebuia să renunțe la propria individualitate de ființă rațională și să accepte dogma. Există un raport între religie și națiune deoarece fiecare atitudine a unui popor față de Dumnezeu, modul în care trăiește face parte integrantă din structura intimă a națiunii.⁵ Analizând aceste idei observăm că pe de o parte există influența germană unde Wilhelm Dilthey considera că există două lumi: una exterioară care este analizabilă prin intermediul rațiunii și o alta interioară care nu poate fi percepută prin intermediul rațiunii cât mai degrabă printr-o dimensiune interioară denumită *Erlebnis*.⁶

Pe de altă parte există influența lui Kireevski care susținea că, credința religioasă era determinantă pentru cultura și civilizația unui popor, și se alătura lui Maurras care vedea în catolicism unele dintre aspectele esențiale ale națiunii franceze.⁷ Ceea ce diferențiază națiunile între ele era raportul între comunități naționale și Dumnezeu. Catolicismul și ortodoxia își împărțeau în mare parte patrimoniul teologic dar acest fapt nu reprezintă că ele coincid.⁸

Diferența rezidă din faptul că ortodoxia pentru români reprezintă un factor fundamental în crearea structurii sale spirituale. Valorile ortodoxiei s-au impregnat încă din primele momente ale formării poporului român. De aceea este evident faptul că suntem ortodoci în măsura în care suntem români.⁹

În acest moment se ajunge la definirea concepției rasiste a lui Ionescu, care este mult mai rafinată decât la predecesorii săi deoarece pune în discuție elemente definitorii ale poporului român care se bazează pe acele valori spirituale pe care se bazează

1 Ionescu, *Prelegeri*, 67-79.

2 P.J. Cădaev, *Socinenija i pis'ma, a.c. di M. Gersenzont*, (I. Mosca, 1913), 76-77, citat în A. Walicki, *Una utopia conservatrice*, (Einaudi: Torino, 1973), 72.

3 Nae Ionescu, *Duminică*, *Cuvîntul*, anul III, nr. 552, 6 septembrie 1926.

4 Nichifor Crainic, *Gândirea*, anul XI, nr. 2, 1931.

5 Nae Ionescu, „A fi bun roman”, *Cuvîntul*, anul VI, nr. 1982, noiembrie 1930.

6 J.W. Burrow, *The Crisis of Reason*, (London, Yale University Press: New Haven, 2000), 88,

7 Emanuela Costantini, *Nae Ionescu...*, p. 61.

8 Nae Ionescu, *Între zărilor și filozofie*, (Iași: Editura Timpul, 1996), 213.

9 Ionescu, *Îndreptar ortodox*, (Wiesbaden: Editura Frăția Ortodoxă, 1957), 88.

o comunitate. Acum apare semnificatul conceptului de *Român*. În același timp duce o luptă pentru delegitimarea regimului politic al democrației parlamentare.

Ionescu excludea aprioric că cine este de o religie diferită de cea ortodoxă ar putea fi un bun român și aceasta deoarece există o diferență majoră între atitudinea individualistă-raționalistă anglo-saxonă și cea organicistă, spiritualistă a Europei Occidentale.¹

Termenul de *Comunitate Națională* era folosită de Ionescu în accepțiunea lui Tönnies, și anume în opoziție cu acela de *Societate*. Este o concepție organicistă în care fiecare națiune era un subiect vital în care fiecare membru desfășura o activitate esențială fără a deveni superior altuia. Pentru Ionescu viața rurală reprezenta modelul de luat în considerare deoarece reflecta acel stil oriental, de comunitate integrată ce era în netă opoziție cu modelul urban tipic occidentului în care individul se găsea în căutarea profitului personal, atribut specific liberalismului și a mentalității capitaliste. Din acest punct de vedere Ionescu se înscrie în categoria tradiționalismului românesc fiind influențat de semănătorism.

Democrația, care este un produs al gândirii liberale, pozitivistă și a regimului capitalist crează inexorabil o atomizare a societății cu efect imediat în anularea trecutului.²

Modelul liberal democratic a reușit să transforme natura instituțiilor statului român dar nu a avut un efect profund asupra națiunii. Această diferență este dată de diferența de natură dintre acestea; statul este o realitate juridică, artificială ce este străină esenței naționale în timp ce națiunea este o realitate organică. Statul modern imaginat și creat de pașoptiști a reprezentat o ruptură de structurile tradiționale românești deoarece în profunzul esenței naționale există credința. Ionescu vede statul ca o unitate indisolubilă de biserică și națiune. Statul român modern a produs o ruptură între cele trei elemente.³ Aici putem să facem o observație; Ionescu folosește termenul de națiune cu toate că folosește argumente provenite din spațiul teoretic german ce legitimează termenul de *volk*, adică popor.

După cum se observă poziția antidemocratică a lui Nae Ionescu este definită. Discreditarea democrației atât ca teorie dar și ca practică a reprezentat motivul de bază a discursului Ionescian. Autoritatea de care se bucura în rândul tinerei generații era de necontestat. Acesta reușește să creeze o ierarhie la nivelul membrilor statului român. Criteriile cu care operează au ca punct de referință calitatea de român. Evreul nu se poate regăsi în organismul poporului roman, greco-catolicul este văzut ca o celulă cancerigenă în corpul românității. Samuil Micu este un papistaș care și-a trădat religia și credința de aceea nu poate fi considerat român. I.C.Brătianu cu toate că era ortodox nu simțea și nu acționa ca un român. De aceea nu poate fi considerat român.⁴

Concluzia este că nu poate exista un român dacă nu este ortodox, dar nu este suficient, trebuie să gândești, să simți, să acționezi în spiritul realităților organice românești. După cum se observă Nae Ionescu reușește să facă saltul de calitate în gândirea rasistă românească deoarece nu se mai axează doar pe figura evreului care deja a fost demonizată pe parcursul unui secol de istorie românească, în acest moment elimină din organismul social al comunității pe toți cei care nu sunt buni români. Legătura indisolubilă dintre stat, ortodoxie și națiune provoacă o excluderea de facto a conceptului de cetățean. Acesta îngloba o stare juridică care îi aducea pe toți cetățenii acelui stat în starea de egalitate juridică, indiferent de religie, sau origine socială. În acest fel orice construct de tip liberal occidental este respins cu tărie fiind acceptat un model elitist al societății, exclusive și rasiste.

1 Ionescu, „Înspre realitățile noastre”, *Cuvîntul*, anul VII, nr. 2148, 16 aprilie 1931.

2 Ionescu, „Înspre realitățile noastre”, *Cuvîntul*, anul VII, nr. 2148, 16 aprilie 1931.

3 Ionescu, „Tradiționalism și democrație”, *Cuvîntul*, anul III, nr. 532, 14 august 1926.

4 Ionescu, „Duminica”, *Cuvîntul*, anul III, nr. 612, 15 noiembrie 1926.

Alături de acesta se va agrega un grup de tineri intelectuali care se vor afirma la școala mișcărilor studentești de dreapta. Acești discipoli ai lui Nae Ionescu au studiat în Germania și au respirat clima antiraționalistă și antipozitivistă a timpurilor. Această generație a pornit ca și pașoptiștii sau junimiștii pe strada realizării reformării societății și a statului român. Era o generație care citea Spengler și care conștientiza că România făcea parte din „culturile minore” și avea determinarea de a o transforma într-o „cultură majoră”. Punctul de referință era generația pașoptistă, deoarece aceasta reușise să realizeze idealul unirii românilor. Acest grup de tineri intelectuali s-au grupat în jurul asociației culturale **Criterion** și a revistelor *Axa*, *Pământul Stămoșesc* și *Cuvântul*, care, vor deveni tribuna de unde vor fi promovate ideile ce trebuiau să realizeze transformarea societății românești în funcție de propriile idealuri. Din punct de vedere sociologic aceștia ar putea fi considerați o generație de inadaptați, deoarece nu se regăseau în societatea din care făceau parte.

În acest moment apare ideea unei **misii** în numele creștinătății iar această idee puternică atrăgea tinerii. Era recunoscută superioritatea dimensiunii spirituale și se valorizau principiile religiei ortodoxe împreună cu redescoperirea spațiului rural. Exponenții acestui curent erau convinși că ideologia oficială a statului român modelată pe valori occidentale era în criză așa cum era în criză filozofia pozitivistă.

Războiul, ca și criza economică a anilor '30, care a devastat economia mondială a demonstrat că ideea progresului infinit nu mai era valabilă iar lumea trebuia să se întoarcă cu fața spre iraționalism, misticism și religie.¹ Ideile pe baza cărora vor începe această luptă de reformare a societății nu sunt nici pe departe noi și nu prezintă altceva decât reluarea ideilor de baza a tradiționaliștilor care criticau generația pașoptistă.

¹ Idem, „Ortodoxia de foileton și radicalismul literar”, *Cuvântul*, anul III, nr. 479, 13 iunie 1926.

Paradigmele diferenței în filozofie. Kantianism *versus* Postmodernism

■ OANA ALBESCU

Abstract

In the present article, the author initiates a discussion beginning with the premise that the postmodern paradigm is theorized as a reaction to the philosophical assumptions of the Enlightenment and Modernism, taking into account the divergent comprehension of the notions of liberty, moral law or duty. The article is intended to point out in a critical manner the differences between two antagonistic paradigms, Postmodernism and the ethical doctrine of the liberal thinker, Immanuel Kant, the author who provided the intellectual foundation for the Modernism.

Keywords

Postmodernism, Kant, Enlightenment, metanarratives, moral law, duty, liberty

- Libertatea politică nu constă defel în a face ceea ce
- vrei. Într-un stat, adică
- într-o societate în care există legi, libertatea nu poate consta decât în a putea
- face ceea ce trebuie să vrei și în a nu fi
- constrâns să faci ceea ce nu trebuie să
- vrei. Libertatea este dreptul de a face
- tot ceea ce îngăduie legile, și dacă un
- cetățean ar putea să facă ceea ce ele interzic, el nu ar mai avea libertate, pentru că și ceilalți ar putea să facă la fel”.
- Charles Louis de Montesquieu
- Postmodernismul, „pluralitate a
- vocilor care rivalizează pentru dreptul
- la realitate”, este teoretizat în literatură precum o reacție la perspectiva modernă asupra lumii și la premisele Iluminismului, ca parte integrală din modernism. O afirmație interesantă
- din literatura de specialitate asupra
- căreia merită să atragem atenția aparține lui Gilles Lipovetsky, care afirmă
- că societatea postmodernă este una
- postmoralistă, situată în amurgul datoriei. Autorul discută despre o etică
- postkantiană, specifică societății contemporane. Asumpția de la care pornim așadar în demersul analitic inițiat
- este aceea că retorica timpului prezent este caracterizată de paradigma
- postmodernistă, care repudiază proiectul iluminist și postulatele filozofice
- pe care se construiește modernismul, ecuația nefiind completă fără introspecția premiselor filosofice fundamentate de Immanuel Kant, gândito-

rul liberal care a furnizat fundamentul pentru apariția finală a modernismului ca fenomen cultural și care a dezvoltat ideea de „libertate” pornind de la viziunea sa asupra moralei.

Postmodernismul. Contur și esență

David Lyon, unul dintre exponenții de rezonanță ai postmodernismului, alături de Gianni Vattimo, Richard Rorty, Jacques Derrida sau Michel Foucault, afirmă că „postmodernismul a coborât din Turnul de Fildeş al culturii”, iar Stanley Grenz accentuează acest punct de vedere, opinând că lumea în care trăim devine pe zi ce trece tot mai postmodernă în gândire. Printre panopia de definiții ale postmodernismului formulate în literatură, reiterăm concepția lui Andreas Huyssen, care afirmă că „postmodernismul este parte a unei transformări culturale care își face apariția încet, dar sigur, în societățile occidentale, o schimbare de sensibilitate, pentru care termenul de postmodernism este, cel puțin deocamdată, pe deplin potrivit”¹. O caracterizare interesantă aparține lui Allen Padget, autor pentru care postmodernismul reprezintă o atitudine care celebrează moartea rațiunii suverane, a adevărului absolut și a oricăror metanarațiuni totalizatoare.

Jean-François Lyotard denumesc postmodernitatea drept „neîncredere în metapovestiri”. Dar ce semnifică aceste metapovestiri? În încercarea de a decodifica acest concept, J. Richard Middleton și Brian J. Walsh relatează faptul că putem să imaginăm istoria ca o metapovestire cuprinzătoare ce are drept țel prezentarea istoriei lumii de la *arche* la *telos*, având așadar aspirații totalizante. Într-o lectură postmodernă, „povestirile ample” sau „istoriile dominante” sunt privite cu suspiciune. Afinitar cu această aserțiune, Terry Eagleton afirmă că „postmodernismul semnalează moartea unor asemenea metapovestiri, a căror funcție era să întemeieze și să legitimeze iluzia unei istorii umane universale”². Consecutiv, aducem în discuție faptul că postmoderniștii apreciază marile povestiri ca fiind constructe umane, interpretări deconstruibile și decredibilizate. Gianni Vattimo opinează, spre exemplu, că adevărul obiectiv este o simplă ficțiune, având în vedere că „nu există nici o experiență a adevărului care să nu fie interpretativă”, iar G. E. Veith este de părere că postmodernismul este „antifundațional”, fundamentele îmbrăcând expresia unor simple presupoziii.

Gene Edward Veith realizează în lucrarea sa „Postmodern Times” o taxonomie a dogmelor ideologiei postmoderniste. Astfel, etapizarea autorului începe cu constructivismul social, prin care înțelegem că moralitatea, adevărul nu există în mod obiectiv, ci sunt construite de către societate. Determinismul cultural presupune că oamenii sunt influențați de forțele culturale, limba determinând în mod particular modul nostru de gândire. Respingerea identității individuale subliniază faptul că oamenii există ca membri ai grupului, identitatea fiind colectivă. Respingerea umanismului are drept obiectiv înlocuirea valorilor care accentuează creativitatea, autonomia ființelor umane. Nu există cultură universală pentru că fiecare cultură își constituie propria realitate. Refuzul transcendentului semnifică faptul că nu există absoluturi, și chiar dacă există, nu putem avea acces la ele pentru că suntem limitați de propria cultură și limbă. Reducționismul de putere statuează că toate instituțiile, relațiile umane, valorile morale, ideologiile religioase, sunt expresii ale dorinței de putere. Prin respingerea rațiunii înțelegem că rațiunea și

1 Jeffrey C. Alexander, Steven Seidman, *Cultură și societate. Dezbateri contemporane* (Iași: Institutul European, 2001), 329.

2 Timothy R. Phillips, Dennis L. Okholm, *Apologetica creștină în lumea postmodernă* (Oradea: Editura Cartea Creștină, 2007), 123-124.

adevărul obiectiv sunt măști pentru puterea culturală, accentuându-se cultivarea subiectivității și refuzul ordinii în viața personală. Ultima asumție reiterată de autor, critica revoluționară a ordinii existente, presupune că societatea modernă care cuprinde raționalism, ordine și o viziune unitară asupra adevărului trebuie să fie înlocuită de o nouă ordine globală.

În contrast cu postmodernismul, un postulat de o importanță nodală pentru modernitate a fost reprezentat tocmai de rațiune, situată la temelia edificiului cunoașterii. În acest context, amintim că Immanuel Kant a argumentat că dimensiunea practică sau morală a existenței umane este fundamental rațională. Autorul a fost convins că anumite principii raționale controlează toate judecățile morale valide. De asemenea, autorul a susținut că scopul dimensiunii morale a vieții umane este să devină cât de rațional posibil¹. Timothy R. Phillips ne avertizează că sfârșitul secolului al XX-lea consideră în general că pretențiile Iluminismului privind existența unei baze universale obiective este pur și simplu infatuare, deoarece odată ce aspirațiile modernității la universalitate sunt demolate, se instalează relativismul lui Richard Rorty.

Libertatea sub paladiul moralității

„La început a fost Kant, (...), într-un anumit fel totul a început cu Kant, totul, adică marea și poate ultima mutație a timpurilor moderne”. H. Birault ne atrage atenția că această afirmație este o ilustrare a faptului că autorul criticismului a marcat în evoluția spiritului filosofic un moment de răscruce. Gânditorul din Königsberg a reprezentat pentru spiritul filosofic modern ceea ce Socrate a fost pentru destinul filosofiei antice, deoarece întocmai cum Socrate a orientat reflecția filosofică înspre om, Kant a concentrat-o spre cercetarea uneia dintre facultățile esențiale ale acestuia – rațiunea. Autorul și-a elaborat doctrina etico-politică pe fundamente antropologice de sorginte raționalist-iluministă. Rațiunea este un concept de referință și pentru doctrina liberală, care afirmă că libertatea individuală se bazează pe o concepție a ființelor umane ca indivizi fundamental raționali².

Un argument de o certă concludență este reprezentat prin faptul că moștenirea tradiției liberale se face resimțită prin promovarea domniei legii și a statului de drept. În lumea „păcii eterne” creionate de Kant, pacea constituie un ideal către care care omenirea trebuie să tindă. Printre fundamentele filosofice din care derivă propunerile de guvernare ale internaționalismului de sorginte liberală amintim perspectiva pozitivistă în ceea ce privește natura umană, moștenire a mișcării iluministe, credința în armonizarea naturală a intereselor, indivizilor și statelor, corespunzând doctrinei liberale a secolului al XIX-lea și totodată, principiile liberale de filozofie a istoriei, și anume viziunea lineară, direcțională, care conduce la ideea de progres, intens vehiculată de internaționaliștii liberali. În acest context, sintetizând argumentația lui David Baldwin, afirmăm că liberalismul republican își regăsește originile îndepărtate în reflecția internațională a lui Kant, reprezentând o dominantă a gândirii internaționale liberale din secolul al XIX-lea. Acest curent din spațiul liberalismului contemporan susține că statele democratice sunt mai puțin predispuse să poarte războaie, acest filon teoretic concretizându-se, în ultimele decenii, în teoria păcii democratice³.

1 Stanley J. Grenz, *A primer on Postmodernism* (United States of America: Wm.B.Eerdmans Publishing Co., 1996), 74-78.

2 Terence Ball, Richard Dagger, *Ideologii politice și idealul democratic* (Iași: Polirom, 2000), 59.

3 David A. Baldwin, *Neorealism and Neoliberalism: The Contemporary Debate* (New York: Columbia University Press, 1993), 4.

Referindu-ne la concepțiile politice ale lui Kant, menționăm că acesta a promovat ideea de libertate, având ca fundament teoria sa asupra moralei. Nicolae Iuga, analizând problematica libertății în viziune kantiană, argumentează că în „Critica Rațiunii Practice”, libertatea este afirmată ca *ratio essendi* a legii morale, Kant redescoperind omul sub specia libertății și moralității¹. Gânditorul politic din Königsberg imaginează societatea liberă ca fiind alcătuită din cetățeni care au capacitatea de a gândi liber și de a înțelege democrația. Personalitate marcantă a perioadei de Iluminism în Germania, Kant a definit conceptul de libertate prin libertatea de respectare conștientă a legilor, care derivă din rațiune, sau libertatea de autodeterminare.

Se impune să precizăm faptul că Scott Burchill argumenta că fundamentele internaționalismului liberal contemporan s-au cristalizat în secolele al XVIII-lea și al XIX-lea, datorită gânditorilor liberali ale căror puncte de interes erau reprezentate de principiile de organizare a lumii pe baze pașnice. În acest context, autorul accentuează influența semnificativă pe care au avut-o ideile politice promovate de Immanuel Kant în „Pacea Eternă” (1795), și anume privilegierea democrației ca principiu alternativ de guvernare internă și externă².

Nu putem discuta despre proiectul „păcii eterne” teoretizat de Kant fără a aduce în discuție faptul că idealul de guvernare preconizat de autor se întemeiază pe Constituția Republicană. Pe soclul republicii morale regăsim, în concepția autorului, trei postulate de înaltă însemnătate, și anume libertatea membrilor din Cetate, dreptul pozitiv și o legislație comună și totodată, principiul egalității între cetățeni. O idee comună în literatura de specialitate se referă la faptul că fundamentul Constituției Republicane se regăsește în „izvorul limpede al noțiunii de drept”, asigurând „perspectiva urmăririi dorite”, sau, în alte cuvinte, pacea eternă. Bineînțeles, prin libertate autorul nu înțelege liberul arbitru, însă invocă acest principiu al libertății drept temei al Constituției, dacă urmărim îndeaproape afirmația sa din „Critica Rațiunii Practice”: „libertatea este îndreptățirea de a nu asculta de nici o lege exterioră, decât de acelea cărora mi-am putut da consimțământul”.

Pot postulatele Iluminismului să reziste deconstrucției?

Regăsim în opera lui Kant două concepte de referință pe care paradigma postmodernistă le vituperează, și anume morala adevărată și conceptul de datorie. Pentru a argumenta această afirmație, aducem în discuție reflecțiile etice ale lui G. Lipovsky, care se înscriu în gândirea postmodernă a epocii actuale. În lucrarea sa, „Amurgul Datoriei”, autorul lansează conceptul de „etică nedureroasă a noilor timpuri democratice”, prin care evidențiază contrastul dintre timpurile moderne, care sunt asociate cu ideea de datorie, și societatea postmodernă, unde se remarcă absența celor doi poli kantieni, „legea morală în noi și cerul înstelat deasupra noastră”, adică un sistem de valori universal și universalist. Lipovsky contrapune societatea postmoralistă culturii datoriei bazate pe sacrificiu și postulează ca trăsături ale societății postmoraliste faptul că morala nu mai pretinde devotamentul pentru acederea către un țel superior, minimalizarea importanței idealului sau predominanța drepturilor subiective în raport cu prescripțiile imperative. În concepția teoreticianului postmodernist, civilizația datoriei a fost substituită de cultura fericirii subiective, plăcerea devenind autonomă de regulile morale. Fericirea devine astfel

1 Nicolae Iuga, *Filosofia contemporană despre morala creștină* (Pitești: Editura Paralela 45, 2002), 54-55.

2 Scott Burchill, Richard Devetak, Andrew Linklater, M. Paterson, Ch. Reus-Smit, J. True, *Theories of International Relations* (Londra: Palgrave, 2001), 32.

un primat axiologic, alături de valoarea libertății absolute. Și tocmai hedonismul conduce la o sterilitate morală și la o etică care se definește ca fiind refractară față de normele morale¹. La antipodul acestei abordări, regăsim reflecțiile etice kantiene, despre care s-a afirmat în literatura de specialitate că au întemeiat un întreg program umanist.

În cele ce urmează, centrăm atenția asupra unei pledoarii pentru legea morală kantiană și pentru „epicentrul” întregii construcții kantiene – conceptul de datorie. În primul rând, reiterăm că autorul operează cu distincția dintre acțiunile conforme cu datoria și acțiunile din datorie. Autorul nu dezavuează acțiunile conforme cu datoria, însă afirmă că valoarea morală este proprie celor din datorie, deoarece imboldul celor dintâi poate fi refractar față de morala adevărată. În „Întemeierea metafizicii moravurilor”, autorul afirmă că „din dragoste pentru oameni voi admite că cele mai multe dintre acțiunile noastre sunt conforme cu datoria, dar dacă examinăm mai îndeaproape năzuințele și tendințele lor, întâlnim pretutindeni scumpul Eu, care iese totdeauna la iveală; pe el se întemeiază intenția lor, și nu pe porunca severă a datoriei, care ar cere de multe ori abnegație”². Din literatura de specialitate se desprinde ideea că pentru Kant, datoria semnifică necesitatea de a îndeplini o acțiune din respect pentru legea în sine, iar a acționa moral presupune a acționa din datorie, din respectul pur pentru legea morală în sine.

În „Critica Rațiunii Practice”, autorul delimitează între legalitate și moralitate: „conceptul de datorie reclamă deci acțiunii în chip obiectiv acordul cu legea, iar maximei ei îi reclamă subiectiv respectul pentru lege, ca fiind unicul mod de determinare a voinței prin lege. Pe aceasta se bazează conștiința de a fi acționat conform datoriei sau de a fi acționat din datorie, adică din respect pentru lege; primul mod de a acționa (legalitatea) este posibil și atunci când numai înclinațiile ar fi fost principiile determinate ale voinței, dar cel de-al doilea (moralitatea), valoarea morală, trebuie să fie situată exclusiv în aceea că acțiunea are loc din datorie, adică numai de dragul legii”³. Așadar, pentru comprehensiunea conceptului de datorie în doctrina kantiană, trebuie să percepem legalitatea precum conformitatea exterioară cu datoria, iar moralitatea drept conformitatea interioară a acțiunilor cu principiul datoriei, din imperativul reverenței pentru datoria în sine.

Foarte interesant, Kant a fost asemănat legendarului Prometeu, prin faptul că a oferit umanității un instrument teoretico-filosofic care se constituie într-un paladiu pentru două valori sine qua non, și anume libertatea și demnitatea umană. Acest instrument poartă veșmântul imperativului categoric kantian, prin care legea morală poruncește următoarele: „acționează astfel ca să folosești umanitatea atât în persoana ta, cât și în persoana oricui altuia totdeauna în același timp ca scop, iar niciodată numai ca mijloc”⁴. Legea morală kantiană este una dintre prescripțiile care a întemeiat paradigma etico-politică kantiană, doctrină pe al cărei soclu regăsim superioritatea moralei și subordonarea politicii moralei și a dreptului. Din literatura de specialitate se desprinde ideea că autorul a încercat să fundamenteze politica pe principii raționale, moral juridice, pentru a se converti într-o activitate favorabilă afirmării omului ca ființă liberă. În analiza sa asupra moralității în perspectivă modernă și postmodernă, Zygmunt Bauman afirmă că elementul novator al perspectivei postmoderne asupra eticii constă în respingerea modurilor tipic moderne de a aborda problemele morale, mai precis reacția la provocările morale prin reguli normative coercitive în practica politică și în căutarea filozofică a absolutului, a universalului și a fundamentalului în teorie⁵.

1 Gilles Lipovetsky, *Amurgul datoriei* (București: Editura Babel, 1996), 57-61.

2 Immanuel Kant, *Critica Rațiunii Practice* (București: Editura Științifică, 1972), 18.

3 Kant, *Critica*, 180.

4 Kant, *Critica*, 47.

5 Zygmunt Bauman, *Etica Postmodernă* (Timișoara: Editura Amarcod, 2000), 8.

Concluzii

Immanuel Kant, întemeietorul deontologiei ca știință a datoriei morale, a teoretizat distincția dintre acțiunile conforme cu datoria și acțiunile din datorie, degajând cu remarcabilă vigoare ideea de normă morală, apreciată ca fiind infailibilă, noțiunea de libertate, de respectare a legilor și ideea de datorie. „Nume sublim și mare”, datoria, concept de o importanță apodictică în viziunea kantiană, capătă un caracter de recrudescență în paradigma postmodernistă. Am început scurtul nostru demers științific cu un citat din Ch. Louis Montesquieu. Bineînțeles, autorul se referă în mod explicit la libertatea politică, dar putem extrapola aprecierile sale oricărei forme de libertate, fiind conștienți că excesul de libertate pervertește libertatea. Când afirmăm acest lucru, avem în vedere opera filosofului liberal al secolului al XIX-lea, John Stuart Mill, „Despre Libertate”. În această lucrare, autorul a teoretizat principiul vătămării, care stipulează tocmai că fiecare este liber să facă ceea ce dorește, atât timp cât acțiunile sale nu-i rănesc sau nu-i amenință cu vătămarea pe ceilalți¹. Similar, Kant nu imaginează libertatea în termenii liberului arbitru lipsit de legi. În încercarea de a detracta prescripțiile liberale, postmodernismul a statuat faptul că nu există determinare, nu există limite, revendicând o libertate și o toleranță nelimitată. Relația dintre kantianism și postmodernism este așadar una complicată, aporetică. Suntem martorii a două viziuni despre lume antagonice, două metanarațiuni care se neagă reciproc, având repercusiuni divergente asupra gândirii și acțiunii oamenilor.

¹ Ball, Dagger, *Ideologii*, 80-81.

Critici comunitariene la teoria rawlsiană a dreptății ca *fairness*

■ RĂZVAN SAMOILESCU

Abstract

The appearance of „A Theory of Justice” radically changed the course of twentieth century liberal thinking and that of political philosophy, in general. The main purpose of this article is to depict the most important communitarian currents of rawlsian theory of justice critique, especially trying to emphasize that of Alasdair MacIntyre.

Keywords

Rawls, justice as fairness, communitarianism, MacIntyre

Teoria dreptății descrisă de John Rawls propune o nouă abordare a contractului social, o nouă viziune liberală care a reușit să se constituie în cea mai reprezentativă paradigmă a filosofiei politice contemporane. Articolul de față are intenția de comenta critic conceptul introdus de Rawls, de dreptate ca *fairness*, încercând totodată să aducă în discuție principalele contra-argumente aduse acestuia de către filosofi ce sunt considerați ca făcând parte din curentul comunitarian. Structura lucrării este următoarea: prima parte își propune să prezinte succint teoria rawlsiană a dreptății, cea de-a doua introduce principalele contra-argumente comunitariene, pentru ca partea a treia să se ocupe cu precădere de critica adusă de MacIntyre atât lui Rawls, cât și concepției despre dreptate a lui Robert Nozick.

O scurtă expunere a teoriei rawlsiene a dreptății

Prin introducerea conceptului său de dreptate ca *fairness*¹, în filosofia poli-

¹ A fost adoptat termenul din limba engleză de *fairness*, deoarece consider că nu există un corespondent satisfăcător în limba română care să redea corect exact ceea ce vrea Rawls să se înțeleagă prin acest termen. S-au încercat diverse traduceri, printre care pot fi amintite cele precum „dreptate ca echitate” (Adrian Miroiu), „dreptate ca nepărtinire” (Valentin Mureșan) sau „drep-

tică, John Rawls își manifestă intenția clară ca aceasta să fie acea concepție despre dreptate cu valabilitate moral-universală și posibil-aplicabilă în toate tipurile de societate. Dar, pentru a putea fi funcțional, conceptul de dreptate ca *fairness* are nevoie de o condiție preliminară, de o societate unde oamenii sunt conștienți de necesitatea unei concepții comune asupra dreptății și unde instituțiile sociale de bază satisfac principiile pe care se susține dreptatea. Această societate este denumită de Rawls bine-ordonată (*a well ordered society*) și prezintă următoarele trăsături fundamentale: dreptatea primează asupra intereselor și scopurilor individuale, iar indivizii împărtășesc o viziune comună asupra ei, creând în acest fel o prietenie civică (*civic friendship*) „între indivizi cu obiective și scopuri diferite, unde dorința generală pentru dreptate limitează încercarea de urmărire a altor scopuri”¹. Dreptatea trebuie să vizeze, conform lui Rawls, structura de bază a societății, aceasta fiind în mod imperativ subiectul prim al dreptății, și, totodată, acel sistem interconectat de instituții, reguli și practici care determină, în mod hotărâtor, poziția diferită a fiecărui om în societate². Este cea care, circumstanțial, prin tot ansamblul economic, politic și social, reglează așezarea indivizilor în societate (pe poziții, valoric, extrem de diferite). Atât timp cât ea se bazează pe o concepție atrofiată asupra dreptății, pot fi cauzate inegalități profunde. De aceea, potrivit lui Rawls, subiectul prim al dreptății trebuie să fie întocmai această structură de bază a societății care să se configureze conform unor principii, și, în mod ideal, unei concepții omogene și singulare asupra dreptății.

Teoria rawlsiană a dreptății poate fi alăturată cu facilitate unei posterități contractualiste, scopul declarat al acesteia fiind acela de a înfățișa o „concepție a dreptății care generalizează și duce la un grad înalt de abstractizare teoria bine cunoscută a contractului social, așa cum o găsim la Locke, Rousseau și Kant”³. Și, înscriindu-se în această tradiție contractualistă, teoria dreptății ca *fairness* propune stabilirea unor principii ale dreptății, pe care persoane libere și raționale, într-o *poziție originară*, direct echivalentă stării naturale contractualiste, le-ar alege fără ezitare. Aceste principii vizează structura de bază a societății, urmând să reglementeze toate acordurile ulterioare, toate tipurile de cooperare socială în care se poate intra, și formele de guvernământ ce pot fi stabilite.

Astfel, Rawls enumeră două principii: unul ce vizează libertățile în societate, iar al doilea, care privește dreptatea distributivă bazată pe principiul diferenței. Ele pot fi enunțate astfel⁴:

Primul principiu

Fiecare persoană trebuie să aibă un drept egal la cel mai cuprinzător sistem de libertăți de bază egale, compatibil cu un sistem similar de libertăți pentru toți;

Al doilea principiu

Inegalitățile sociale și economice trebuie distribuite în așa fel încât: a) să fie în avantajul celor mai puțin favorizați, în limitele principiului economisirilor juste, și b) să fie corelate cu funcții și poziții accesibile în condițiile egalității corecte și echitabile a șanselor.

Aceste principii se aplică structurii de bază a societății și reglementează atribuirea drepturilor și datoriilor, precum și distribuția avantajelor sociale și economice

tate ca imparțialitate” (Ovidiu Caraiani).

1 John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, The Belknap Press, 1971), 5.

2 Structura de bază a societății este constituită, în concepția lui Rawls, din „instituții sociale majore”, înțelegând prin instituție acel „sistem public de reguli care definesc funcțiile și pozițiile sociale împreună cu drepturile și datoriile lor, cu împuternicirile și imunitățile lor, și alte asemenea” – *A Theory of Justice*, p. 35. Printre astfel de instituții, Rawls enumeră jocurile și ritualurile, procesele și parlamentele, piețele și sistemele de proprietate.

3 Rawls, 11.

4 Rawls, 61.

ce, așa cum menționează John Rawls. Cele două principii sunt ordonate ierarhic, în sensul că primul dintre ele va avea întotdeauna prioritate față de cel de-al doilea, libertățile de bază¹, care sunt protejate conform primului principiu, neputând fi niciodată încălcate în favoarea unor avantaje sociale sau economice mai mari².

Însă simpla enunțare a acestor principii pe care dreptatea ar trebui să fie fundamentată, nu înseamnă și demonstrarea validității lor. Pentru aceasta din urmă, Rawls propune cel mai remarcabil exercițiu de imaginație din filosofia politică a secolului XX, deopotrivă apreciat și criticat în aceeași măsură. Ca să poată elimina orice fel de prejudecăți în argumentarea și verificarea veridicității celor două principii ale dreptății, Rawls crede că este cu necesitate ca, într-o eventuală *poziție originară*, direct echivalentă stării naturale contractualiste, persoanele selectate să dezbata și să ajungă la un acord în privința temeiurilor dreptății, să fie „eliberate” de orice fel de prejudecăți, să nu fie „influențate de contingente arbitrare sau de balanța relativă a forțelor sociale”. În acest fel, crede Rawls, *poziția originară* poate „să reprezinte un *status quo* în care orice acord realizat este corect și echitabil”. Pentru că, sub conceptul introdus de filosof, acela de *vâl de ignoranță*, oamenii pot alege fără influența particularităților ce determină subiectivitatea în alegerile de ordin moral. Iată cum descrie Rawls această situație:

„ Una din trăsăturile esențiale ale acestei situații este că nimeni nu știe care este locul său în societate, poziția sau statutul său social, nici măcar cât de norocos a fost în distribuția însușirilor și abilităților naturale, inteligența, forța etc. Voi presupune chiar că părțile nu știu care sunt concepțiile despre bine sau înclinațiile lor psihologice particulare. Aceasta ne asigură că nimeni nu este avantajat sau dezavantajat în alegerea principiilor dreptății, de consecințe naturale sau ale contingentei circumstanțelor sociale. Atâta vreme cât toți sunt situați în aceeași poziție și nimeni nu va putea să conceapă principiile pentru a-și favoriza propria condiție, principiile dreptății sunt rezultatul unei înțelegeri sau negocieri corecte și echitabile.”³

Date fiind aceste indicații, *poziția originară* ne apare ca o situație de egalitate, în care agenții raționali ajung să decidă care principii ale dreptății trebuie acceptate. După un raționament complex, agenții aflați în poziția originară și în spatele vălului de ignoranță, vor alege, conform teoriei alegerii raționale, raționamentul *maximin* (adică, al maximizării minimului). Altfel spus, fiecare individ va selecta principiile care asigură ca rezultatul cel mai rău obținut să fie cel mai bun, dintr-un set de rezultate minime. În acest fel, agenții raționali vor selecta, ca fiind cele mai convenabile, cele două principii ale dreptății precizate de Rawls.

Principalele critici comunitariene la concepția despre dreptate a lui John Rawls

Publicarea în 1971 a *A Theory of Justice* a reprezentat un punct de cotitură pentru filosofia politică a secolului XX, generând o sumă enormă de literatură pe

1 Printre libertățile de bază pe care Rawls le consideră importante, pot fi enumerate: „libertatea politică (dreptul de vot și dreptul de a fi ales); libertatea de exprimare și de asociere; libertatea de conștiință și libertatea de gândire; libertatea persoanei, care include protecția împotriva agresiunii psihice și fizice și împotriva vătămării corporale (dreptul la viață și la integritate fizică și psihică); dreptul de a avea proprietate personală; și libertatea de a nu fi arestat și sechestrat în mod arbitrar, așa cum sunt definite prin conceptul de domnie a legii.”- Rawls, 61. În acest sens, Rawls menționează că, potrivit primului principiu, aceste libertăți trebuie să fie egale pentru toți.

2 Rawls, 61.

3 Rawls, 11-12.

marginea sa. Principalele curente de critică s-au strâns în jurul a ceea ce este denumit, în genere, comunitarianism, deși cei ce sunt considerați ca făcând parte din acesta (Michael Walzer, Charles Taylor, Michael Sandel, Alasdair MacIntyre) au contestat întotdeauna această apartenență. Argumentele lor împotriva liberalismului, în general, și a concepției lui Rawls, în particular, pot fi identificate printre următoarele: pretențiile universaliste liberale și rawlsiene, concepția unitară despre persoană, privată de particularitățile sale socio-culturale și ignorarea rolului comunității în determinarea concepțiilor privitoare la dreptate. Pentru comunitarieni, *poziția originală* rawlsiană, conceptul de *văl de ignoranță* și, în general, modalitatea prin care Rawls argumentează cele două principii ale dreptății, poate fi rezumată în felul următor: oamenii sunt „extrași” din societate, unde opiniile lor despre dreptate sunt extrem de variate, determinate, constant, de contextul social, cultural și de diferitele ocurențe, ce îi fac atât de diverși, atât ca diversitate în sânul unei comunități, cât și ca diversitate între o comunitate sau o alta; după care sunt privați tocmai de acele particularități ce le formează opiniile despre dreptate, sau moralitate, pentru a-i chestiona și a-i „manevra” în așa fel încât să poată ajunge la un acord comun ce vizează o concepție unitară, singulară despre dreptate. Pentru ca, în final, această concepție despre dreptate să devină universală, aplicabilă acelorași comunități, cu concepții diferite despre dreptate, neținând seama de deosebirile ce marchează relațiile dintre oameni și oameni sau oameni și comunități. În același timp, privarea cuiva de propria sa natură și propriile țeluri, conduce la un alt impediment în ceea ce privește *poziția originală* rawlsiană: ea este psihologic imposibilă, și chiar dacă ar fi posibilă, ea ar lipsi persoanele în cauză de capacitățile elementare ce îi fac în stare să raționeze corect despre dreptate¹.

În accepțiune comunitariană, artificul *vălului de ignoranță* este inefficient și greșit, este un construct, cu valențe metafizice, ale cărui ipoteze sunt expuse în așa fel încât să se ajungă la o concluzie deja stabilită: o concepție unică despre dreptate. Dacă indivizii ar alege în *poziția originală* acele principii despre dreptate pe care le formulează Rawls, pentru că, conform teoriei alegerii raționale, și a regulii *maximin*, este cel mai avantajos pentru ei să procedeze în acest fel, nu înseamnă că în afara *poziției originare*, într-o societate oarecare, „reîmbrăcați” cu particularitățile de care îi privează *vălul de ignoranță*, vor accepta aceste două principii. De exemplu, unii vor prefera o lipsă semnificativă de libertăți în favoarea unor avantaje economice mai mari, și vor dori încălcarea primului principiu, sau chiar primatul celui de-al doilea principiu asupra celui dintâi; altora li s-ar părea mai convenabil chiar confortul oferit de o stare heteronomică parțială sau totală, precum cea descrisă de Kant în *Ce este lumina*, cu toate consecințele unei nedreptăți sociale –să spunem, spre exemplu, o economie funcțională, care asigură bunăstare, dar cu un regim politic totalitar-. Cât despre cel de-al doilea principiu, prin care cei defavorizați ar trebui favorizați, în logica principiului diferenței, poate fi întotdeauna contestat de către cei care dețin poziții avantajoase în societate, așa cum arată Alasdair MacIntyre prin exemplul său², ce urmează a fi descris pe parcursul acestui articol.

Alte obiecții comunitariene se înscriu, poate, în acea sintagmă a lui Marx care poate fi formulată așa: Nu conștiința oamenilor le determină existența, ci, dimpotrivă, existența lor socială le determină conștiința. Pentru comunitarieni, Rawls se află într-o gravă eroare atunci când nu ia în considerare aspectele particulare ale fiecărei societăți, și rolul formator pe care acestea le au în concepția indivizilor asupra sinelui și aspectelor ce țin de moralitate. Totodată Rawls promovează un liberalism care are

1 Stephen Mulhall, Adam Swift, „Rawls and communitarianism”, in Samuel Freeman (coordinator), *The Cambridge Companion to Rawls* (New York, Cambridge University Press), 465.

2 Alasdair MacIntyre, *După virtute: tratat de morală* (traducere de Catrinel Pleșu, București, Humanitas, 1998), 249-256.

o înțelegere particulară asupra relației individului cu comunitatea, văzând societatea ca pe nimic mai mult decât o asociație menită să urmărească avantajul personal¹. Acest ultim argument denotă o critică mai veche a liberalismului, sau, mai bine spus, a individualismului promovat de liberalism, pe care criticii săi îl impută și lui Rawls. În spatele capacității de a alege, *omul rawlsian* devine interesat numai de promovarea libertății, și nu valorizează nimic altceva decât libertatea.

Critica adusă de MacIntyre lui Rawls

În încercarea sa de a aduce argumente consistente împotriva teoriilor liberale despre dreptate, Alasdair MacIntyre face apel la două cazuri în care două personaje fictive se confruntă cu situații în care consideră că se înfăptuiește o nedreptate. Prima persoană „care poate fi proprietarul unui mic magazin, sau ofițer de poliție, sau muncitor constructor, s-a zbatut să economisească din salariul său suficient ca să-și cumpere o casă, să-și trimită copiii la colegiul local, să plătească un tip special de asigurare pentru bătrânii săi părinți. Toate proiectele sale sunt deodată amenințate de o creștere bruscă a impozitelor. Această amenințare i se pare nedreaptă; susține că are dreptul să se bucure de ce a câștigat, că nimeni nu are dreptul să-i ia ceea ce a dobândit în mod cinstit și ce i se cade”². Cea de-a doua persoană „poate fi liber profesionist, sau un moștenitor bogat, e impresionat de arbitrarul împărțirii inegale a bunăstării, a venitului și a șanselor. E și mai impresionat de incapacitatea săracilor și a nevoiașilor de a-și schimba propria situație ca urmare a inegalităților în împărțirea puterii. Pentru el ambele tipuri de inegalitate sunt nedrepte și aduc după sine tot mai multe nedreptăți. El mai crede, în general, că orice inegalitate are neapărat nevoie de justificare și că singura justificare posibilă a inegalității este îmbunătățirea situației săracilor și a nevoiașilor. Concluzia sa e că în condițiile actuale o impozitare redistributivă cu care s-ar finanța protecția și serviciile sociale e o exigență a dreptății”³. Atât timp cât cele două concepții pot coexista, în sensul că o parte din cerințele de dreptate ale primei persoane pot fi satisfăcute concomitent cu o parte a cerințelor celei de-a doua persoane, ele nu intră în conflict. Dar dacă factori socio-economici evoluează în așa fel încât trebuie să se facă o alegere între prima sau a doua concepție despre dreptate, atunci, spune MacIntyre, cele două viziuni despre dreptate sunt logic incompatibile. Iar această incompatibilitate logică este foarte ușor de identificat, pentru că prima persoană „susține că principiile justei achiziții și ale legitimității îngăduiesc posibilitățile redistributive, iar cea de-a doua persoană „susține că principiile justei distribuții îngăduiesc achiziția și revendicarea legitimă”⁴.

Un fapt extrem de simplu, la o primă vedere, pe care îl remarcă MacIntyre, dar care se constituie în chiar problema cu care se confruntă, sau se poate confrunța, orice teorie a dreptății, este că oricare dintre viziunile despre dreptate ar fi aplicată, prețul plătit pentru ca aceasta să fie pusă în practică este pus în sarcina altor persoane sau altor grupuri de persoane. Iar cele două concepții despre dreptate nu pot fi în niciun chip împăcate. De altfel, ele reprezintă întocmai cele mai notorii teorii liberale despre dreptate ale epocii contemporane, cea a lui Robert Nozick, și cea a lui Rawls. MacIntyre încearcă să argumenteze că deși cei doi și-au propus să ofere principii despre dreptate, cu valoare universală, care să satisfacă opinii contradictorii pe această temă, ei nu au reușit să ofere decât concepții particulare.

1 Mulhall, Swift, 467.

2 MacIntyre, 249.

3 MacIntyre, 249-250.

4 MacIntyre, 250.

Nozick propune o teorie de inspirație lockeană, a justei achiziții, în care dreptatea se află în strânsă legătură cu ideea dreptului de a deține o proprietate în mod legitim. Cu alte cuvinte, este drept să dețin ceva în următoarea situație: dacă mi-am apropiat un bun care nu este în proprietatea nimănui, și am lăsat același tip de bun, sau părți din același bun, în cantități suficiente pentru ceilalți (*the Lockean Proviso*); sau am achiziționat prin transfer un alt bun în mod legal și echitabil. Sau, cum spune Nozick: „conform principiului deplin al dreptății distributive, o distribuție este echitabilă atunci când fiecare are dreptul la proprietatea pe care o posedă în baza acestei distribuții”¹.

Rawls, potrivit lui MacIntyre, aduce în discuție „un principiu al egalității din punctul de vedere al nevoilor”². El vizează acea parte a comunității care are cea mai mare nevoie de o distribuție compensatorie, sau o redistribuție care să o ajute. Ce remarcă MacIntyre este că în timp ce pentru Nozick este determinant felul în care trecutul a modelat achizițiile drepte, pentru Rawls modalitatea prin care acea parte a societății se află în poziții economico-sociale dezavantajoase, nu este relevantă. Și aici, MacIntyre introduce un argument al dreptății de tip aristotelic, al meritului, pentru că nici Nozick, nici Rawls nu amintesc de vreun merit în reprezentarea dreptății. Atunci când prima persoană se plânge, „nu se plânge doar fiindcă are dreptul la ceea ce a câștigat, ci și fiindcă asta *merită* după o viață întreagă de muncă”³; totodată, când cea de-a doua se plânge în numele săracilor și al nevoiașilor, e fiindcă sărăcia și nevoile lor sunt *nemeritate*, deci nejustificate”⁴. Dar cei doi susțin că noțiunea de merit ar fi impracticabilă. De fapt, ceea ce sesizează MacIntyre este o problemă care își are rădăcinile încă de la geneza liberalismului. Toate teoriile de tipul contractului social propun un acord bazat pe avantaj și interes pentru o eventuală asociere, lucru ce conduce la o societate care se constituie exact pe acest gen de principii. Dreptatea distributivă nu face excepție. Astfel, ideea aristotelică de merit nu își are loc în teoriile celor doi: la Nozick ideea de drept legitim asupra unui lucru nu ridică și întrebarea - ce merit ar avea acea persoană să posedă acel lucru? (aici MacIntyre ridică problema achizițiilor făcute de cei care i-au depozitat pe indienii băștinași în America de Nord)-; iar la Rawls, în virtutea celui de-al doilea principiu al dreptății ca *fairness*, prin care cei dezavantajați ar urma să beneficieze de o distribuție mai avantajoasă, problema meritului este exclusă de la bun început: nu ne interesează nici dacă cei defavorizați au meritat sau nemeritat să se afle în acea poziție, nici dacă cei ce se află în poziții avantajoase în societate sunt acolo în conformitate cu meritele lor - ne interesează numai o distribuție *fair* a bunurilor.

De pe poziții comunitariene, MacIntyre afirmă că cele două teorii liberale nu satisfac ideea unei concepții unice despre dreptate (lucru pe care comunitarienii, după cum am văzut, îl resping cu înverșunare) așa cum își propun. Necesitățile diferite ale indivizilor în societate conduc la idei diferite despre problemele ce țin de moralitate, iar așa cum concepțiile diferite ale celor două persoane nu pot fi împăcate decât dacă se exclud una pe cealaltă, și cele două teorii despre dreptate, cea ca justă achiziție și dreptatea ca *fairness*, se exclud reciproc. Iar în ceea ce privește problema meritului în ideea de dreptate distributivă, aceasta reprezintă însuși planul lui MacIntyre din *După virtute*, de demonstrare a eșuării proiectului iluminist de legitimare a moralității (în a cărui descendență se află atât Rawls cât și Nozick) și de restaurare a concepției aristotelice a virtuților.

1 Robert Nozick, *Anarchy, state and utopia* (New York, Basic Books, 1968), 153.

2 MacIntyre, 253.

3 MacIntyre, 254.

4 MacIntyre, 253.

Este solidaritatea prioritară dreptății?

Câteva limite ale unei critici comunitariene
la adresa liberalismului¹

■ EUGEN HUZUM

Abstract

This article discusses one of the most important communitarian critiques against liberalism: the criticism against the thesis of the primacy of justice, as it was developed by Michael Sandel in Liberalism and the Limits of Justice. Sandel argued that this liberal thesis is false, in reality justice being a limited social virtue. In his opinion, solidarity and not justice, is the primary virtue of a society. After a brief overview outlining the thesis of the primacy of justice and the main arguments advanced by Sandel against it, I am trying to show that these arguments fail to achieve the objective for which they have been developed.

Keywords

justice, solidarity, primacy, liberalism, community, Rawls, Sandel

1. Câteva cuvinte despre scopul acestui articol

În opinia comunitarienilor, există multe locuri în care teoria politică liberală se înșeală sau oferă răspunsuri problematice. În unele cazuri, acest tip de verdict comunitarian pare, cel puțin *prima facie*, plauzibil, fiind probabil chiar ca legitimitatea lui să reziste inclusiv unei analize argumentative atente și minuțioase. În articolul de față nu îmi propun să aduc în atenție acele critici comunitariene ale liberalismului care (îmi) par rezonabile. Dimpotrivă. Ideea și – în același timp – critica pe care doresc să o aduc în discuție este una despre care consider că este cel puțin problematică. Scopul fundamental pe care îl urmăresc în articolul de față este acela de a expune principalele argumente pe baza cărora îmi întemeiez această opinie.

Critica la adresa liberalismului la care mă refer este cea operată de unul dintre cei mai importanți teoreticieni comunitarieni, Michael Sandel, în special în cartea sa *Liberalism and the Limits of Justice*². Este vorba despre atacul său

¹ Această lucrare a fost realizată în cadrul proiectului „Societatea Bazată pe Cunoaștere – cercetări, debateri, perspective”, cofinanțat de Uniunea Europeană și Guvernul României din Fondul Social European prin Programul Operațional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007-2013, ID 56815.

² Michael J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge: Cambridge

la adresa tezei liberale a primatului dreptății în raport cu celelalte valori sau virtuți sociale importante. Această teză liberală, a argumentat Sandel, este falsă. În realitate, dreptatea este o virtute socială limitată. De fapt, solidaritatea și nu dreptatea este virtutea primară a unei societăți.

Am organizat expunerea și argumentarea din acest articol în trei secțiuni. În prima dintre ele voi prezenta pe scurt obiectul criticii lui Sandel: teza liberală a primatului dreptății. În cea de a doua voi prezenta argumentele invocate de Sandel pentru a-și susține punctul de vedere menționat. Scopul principal al acestui articol va fi îndeplinit în cea de a treia secțiune, în care voi încerca să explic de ce argumentele lui Sandel eșuează în îndeplinirea obiectivului pentru care au fost avansate.

2. Teza primatului dreptății liberale: o scurtă prezentare

Teza primatului dreptății a fost apărută în mai multe versiuni. Una dintre ele, în favoarea căreia a argumentat recent Jeremy Waldron, susține în principal că dreptatea este virtutea primară a anumitor instituții sociale (cele care, în termenii lui Rawls, alcătuiesc „structura de bază” a societății¹) în sensul că, într-o societate bună, aceste instituții trebuie să satisfacă întotdeauna celelalte valori sociale importante în conformitate cu exigențele dreptății. O societate nu poate fi acceptabilă dacă asigură, spre exemplu, securitatea, libertatea sau prosperitatea, numai pentru unii dintre cetățenii săi. Securitatea, libertatea sau prosperitatea reprezintă cu adevărat virtuți ale unei societăți numai în măsura în care ea le distribuie în mod echitabil (conform exigențelor dreptății). Din acest motiv, aceste valori nu pot pretinde prioritate față de exigențele dreptății².

Ținta atacurilor lui Sandel este, însă, versiunea tezei primatului dreptății care susține că dreptatea este valoarea primară a unei societăți bune în sensul că satisfacerea exigențelor sau cerințelor dreptății trebuie să beneficieze întotdeauna de prioritate atunci când intră în conflict cu satisfacerea exigențelor altor valori sociale, oricât de importante ar fi acestea. Dreptatea nu trebuie compromisă de nici o altă valoare socială, nici măcar de binele comun sau bunăstarea generală. Sacrificarea dreptății – sau, într-o formulare echivalentă, a drepturilor indivizilor – în numele prosperității, eficienței, productivității, securității, solidarității sau oricărei alte valori sociale este imorală și inacceptabilă. Exigențele dreptății sunt inviolabile.

Cea mai celebră formulare a acestei teze îi aparține, fără îndoială, lui John Rawls. „Dreptatea – a afirmat Rawls într-un pasaj introductiv din *A Theory of Justice* – este prima virtute a instituțiilor sociale, la fel cum este adevărul pentru sistemele de gândire. Oricât de elegantă sau economică ar fi, o teorie trebuie respinsă sau revizuită dacă nu este adevărată; la fel, indiferent de cât de eficiente sau bine organizate ar fi, instituțiile trebuie reformate sau abolite dacă sunt nedrepte. (...) Singurul lucru care ne permite să acceptăm o teorie eronată este lipsa uneia mai bune; în mod analog, o nedreptate este tolerabilă numai atunci când este necesară pentru a evita o nedreptate și mai mare. Fiind primele virtuți ale activităților umane, adevărul și dreptatea sunt de necompromis”³. Rawls este, de altfel, unul dintre principalii filosofi liberali care au depus eforturi susținute pentru a oferi o întemeiere filosofică solidă acestei teze. Nu întâmplător, în tentativa sa de a pune la îndoială legitimita-

University Press, 1982). Vezi și Michael J. Sandel, „The Procedural Republic and the Unencumbered Self”, *Political Theory*, 12 (1984): 81-96.

1 Este vorba, mai precis, despre instituțiile care „distribuie drepturile și datoriile fundamentale și determină diviziunea avantajelor cooperării sociale”. John Rawls, *A Theory of Justice. Revised Edition* (Cambridge: Belknap Press, 1999), 6.

2 Vezi Jeremy Waldron, „The Primacy of Justice”, *Legal Theory*, 9 (2005): 269-294.

3 John Rawls, *A Theory*, 3-4.

tea ei, Sandel s-a concentrat în primul rând pe „demontarea” argumentării lui Rawls în această direcție.

Teza primatului dreptății a fost sau este susținută atât într-o variantă libertariană, cât și într-o variantă liberal-redistributivistă. În varianta libertariană, prin exigențele dreptății sunt avute în vedere exclusiv așa-numitele drepturi sau libertăți negative ale indivizilor (drepturile civile și politice care, în esență, ne protejează de ingerința sau coerciția celorlalți), plus dreptul la proprietate privată. Prin contrast, în varianta redistributivistă, în cadrul exigențelor legitime ale dreptății sunt incluse și unele drepturi sau libertăți pozitive (spre exemplu, dreptul la educație, la îngrijire medicală, la muncă etc.). Este de reținut, însă, că inclusiv liberalii redistributiviști par să aibă în vedere în primul rând drepturile negative ale indivizilor atunci când afirmă primatul dreptății asupra celorlalte valori sociale. Cel puțin așa stau lucrurile în cazul lui Rawls. După cum este cunoscut, în teoria sa a dreptății sociale, satisfacerea exigențelor primului principiu, cel care specifică dreptul egal al indivizilor la cea mai cuprinzătoare schemă de libertăți fundamentale egale compatibilă cu o schemă similară de libertăți pentru ceilalți, trebuie să beneficieze de prioritate lexicală în competiția cu satisfacerea exigențelor principiului diferenței, principiul cu cele mai serioase implicații economice redistributive din cadrul teoriei sale¹. Exigențele dreptății a căror respectare trebuie să beneficieze de prioritate absolută în competiția cu exigențele celorlalte valori sociale importante sunt, așadar, și pentru Rawls, cele care specifică libertățile sau drepturile civile și politice fundamentale ale indivizilor, nu drepturile lor redistributive.

3. Argumentele lui Sandel împotriva tezei primatului dreptății liberale

În atacul său la adresa tezei liberale a primatului dreptății, Sandel a avansat două argumente principale. Primul dintre ele pornește chiar de la o idee preluată de Rawls de la Hume și acceptată de obicei ca neproblematică în filosofia politică actuală. Este vorba despre ideea că dreptatea este necesară sau reprezintă o virtute socială doar în anumite condiții sau circumstanțe empirice: este vorba, în special, despre insuficiența moderată a resurselor și existența unor dezacorduri sau conflicte de interese între indivizi². Aceasta înseamnă, însă, observă Sandel, că dreptatea nu poate fi virtutea primară a oricărei societăți, ci doar a acelor societăți în care sunt prezente astfel de condiții: „dreptatea este prima virtute a instituțiilor sociale nu în mod absolut, așa cum este adevărul pentru teorii, ci numai condițional, precum curajul pentru o zonă de război”³. Mai precis, susține Sandel, dreptatea poate fi virtutea primară numai în cadrul acelor societăți din care lipsesc alte virtuți, precum benevolența și – mai ales – fraternitatea sau solidaritatea. Dacă astfel de virtuți, ale căror cerințe sau implicații pozitive sunt adesea mai cuprinzătoare decât cele ale dreptății, ar fi prezente în cadrul societății, dreptatea ar fi inutilă⁴. Într-o societate solidară, în care ar predomina spiritul generozității și afecțiunea spontană între membrii acesteia, indivizii nu ar invoca decât rareori drepturile lor. Aceasta înseamnă, însă, că fraternitatea sau solidaritatea și nu dreptatea este, de fapt, virtutea primară sau virtutea cea mai nobilă a unei societăți. Dreptatea nu este decât „o

¹ Vezi Rawls, *A Theory*, 53-54, 266-267.

² Vezi Rawls, *A Theory*, 110. Vezi, de asemenea, David Hume, *A Treatise of Human Nature* (orice ediție), book III, part II, section ii, sau *An Enquiry Concerning the Principles of Morals* (orice ediție), section III, part I.

³ Sandel, *Liberalism*, 31.

⁴ Inclusiv Rawls, a observat, de altfel, că „într-o comunitate de sfinți care ar fi de acord asupra unui ideal comun ... disputele în privința dreptății nu ar apărea”. Rawls, *A Theory*, 112.

virtute compensatorie, al cărei avantaj moral constă doar în reparațiile pe care le operează în condiții nefavorabile”¹. „Dreptatea – continuă argumentul lui Sandel – își găsește ocazia pentru că nu ne putem cunoaște unul pe celălalt, sau țelurile noastre, îndeajuns de bine pentru a ne guverna numai în conformitate cu binele comun. Această condiție nu este probabil să dispară cu totul și atâta vreme cât ea nu va dispărea, dreptatea va fi necesară. Însă nu este garantat că această condiție va predomina întotdeauna, iar în măsura în care ea nu va predomina, comunitatea va fi posibilă, iar prezența dreptății va fi tulburată”².

Unul dintre cele mai importante argumente pe care Rawls le-a invocat în sprijinul tezei că exigențele dreptății trebuie să beneficieze de o prioritate absolută asupra exigențelor celorlalte valori sociale este că aceste exigențe protejează și respectă ceea ce constituie natura noastră ca persoane morale, ca ființe libere și egal raționale: capacitatea de ne alege și a revizui propriile țeluri, interese sau concepții despre bine (altfel spus, autonomia). În formularea lui Rawls, argumentul sună astfel: „dorința de a ne exprima natura noastră ca ființe raționale libere și egale poate fi satisfăcută numai acționând pe baza principiilor dreptului și dreptății ca având cea dintâi prioritate. Aceasta este o consecință a condiției finalității: de vreme ce aceste principii sunt regulative, dorința de a acționa conform exigențelor lor este satisfăcută numai în măsura în care această dorință este de asemenea regulativă cu privire la celelalte dorințe. (...) În consecință, pentru a ne realiza propria natură nu avem altă alternativă decât să plănuim să preservăm guvernarea celorlalte țeluri ale noastre de către simțul dreptății. Acest sentiment nu poate fi satisfăcut dacă este compromis și cumpănit în funcție de alte țeluri, ca și cum ar fi o simplă dorință printre restul dorințelor noastre. (...) Cât de mult reușim să ne exprimăm natura depinde de cât de constant acționăm din simțul dreptății ca ideal regulativ suprem. Nu putem să ne exprimăm natura urmând un plan care tratează simțul dreptății ca reprezentând doar o dorință care trebuie evaluată în funcție de altele”³.

Al doilea argument al lui Sandel împotriva tezei liberale a primatului dreptății constă tocmai în atacul la adresa acestui argument. În esență, în opinia lui Sandel, argumentul este inacceptabil pentru că presupune o concepție metafizică falsă despre natura sinelui uman: concepția „sinelui de-situaat” (*unencumbered self*). Conform acestei concepții pe care Sandel o atribuie lui Rawls, ceea ce ne definește ca persoane morale – și, drept urmare, ceea ce trebuie protejat înainte de toate de instituțiile sociale – este capacitatea și dorința noastră de a face propriile alegeri. Țelurile sau interesele care sunt rezultatele acestor alegeri, valorile, atașamentele sau legăturile cu ceilalți membri ai comunităților din care facem parte nu constituie parte integrantă a sinelui, ci doar posesiuni ale acestuia. Ele sunt întotdeauna doar atribute și nu părți constitutive ale sinelui. Sinele este, cu alte cuvinte, conform acestei concepții, o entitate anterioară, independentă de (deși aflată în relație cu) țelurile, interesele, atașamentele sau legăturile sale sociale, o entitate care, deși nu se poate detașa complet, se poate totuși distanța întotdeauna de circumstanțele istorice și sociale în care este situată. În realitate, susține Sandel, nu ne putem înțelege pe noi înșine ca fiind în totalitate și întotdeauna independenți de circumstanțele în care suntem situați, de valorile, țelurile, convingerile, loialitățile, atașamentele sau legăturile noastre fundamentale cu ceilalți membri ai comunităților din care facem parte. Dimpotrivă. Aceste valori, atașamente, loialități, țeluri sau legături, unele dintre ele, precum, spre exemplu, legăturile familiale, aflate dincolo de capacitatea noastră de control sau de alegere, sunt inseparabile de identitatea noastră ca persoane particulare. Ele nu sunt, de fapt, doar atribute, ci părți constitutive ale carac-

1 Sandel, *Liberalism*, 31.

2 Sandel, *Liberalism*, 183.

3 Rawls, *A Theory*, 503.

terului nostru, nu doar simple sentimente pe care le avem, ci modalități de auto-înțelegere. Altfel spus, subliniază Sandel, nu ne putem vedea pe noi înșine ca independenți de scopurile sau atașamentele noastre decât „cu un preț foarte mare pentru acele loialități și convingeri a căror forță morală constă, în parte, în faptul că traiul cu ele este inseparabil de modul în care ne înțelegem pe noi înșine ca persoane particulare – ca membri ai acestei familii, comunități sau națiuni, ca purtători ai acestei istorii, ca fii și fiice ale acelei revoluții, ca cetățeni ai acestei republici. Loialități precum acestea sunt mult mai mult decât valori pe care se întâmplă să le am sau scopuri pe care le împărtășesc la un moment dat. (...) A ne imagina o persoană incapabilă de atașamente constitutive precum acestea nu înseamnă a concepe un agent liber și rațional ideal, ci a ne imagina o persoană în întregime fără caracter, fără profunzime morală”¹.

Concluzia lui Sandel? De vreme ce acea capacitate și dorință a noastră invocată de Rawls pentru a justifica prioritatea dreptății este una limitată, înseamnă că și valoarea dreptății este, de fapt, tot una limitată. La fel cum autonomia noastră își găsește limitele în atașamentele și legăturile comunitare care ne definesc, tot așa dreptatea își găsește limitele în „acele forme de comunitate care antrenează atât identitatea cât și interesele participanților”².

4. Limitele argumentării lui Sandel împotriva tezei primatului dreptății liberale

Există mai multe aspecte – premise, presupoziiții ale argumentării sau întrebări referitoare la corectitudinea interpretării concepției rawlsiene despre sine – care legitimează scepticismul cu privire la soliditatea celor două argumente oferite de Sandel împotriva tezei primatului dreptății liberale. Aceste aspecte solicită și merită o discuție atentă și complexă. Însă, din cauza limitelor de spațiu de care trebuie să țin seama în acest articol, nu pot prezenta și analiza în detaliu aici toate aceste aspecte. În consecință, în cele ce urmează mă voi limita doar la semnalarea unora dintre acelea care au impactul negativ cel mai semnificativ și mai direct asupra argumentării lui Sandel³.

Așa cum se poate observa cu ușurință, principala premisă a primului argument prin care Sandel încearcă să întemeieze prioritatea solidarității în fața dreptății este aceea că dreptatea ar fi inutilă în condiții ideale de solidaritate între membrii societății. Dezacordurile sau conflictele de interese între indivizi, care fac necesară prezența dreptății, ar dispărea, pare să creadă Sandel, îndată ce în cadrul societății ar domni solidaritatea și virtuțile asociate ei (altruismul, generozitatea ș.a.m.d.). Drept urmare, în astfel de condiții, dreptatea ar deveni inutilă.

Acest argument cade, însă, odată ce realizăm că această premisă sau ipoteză este una neverosimilă. Temeiul acestei lipse de verosimilitate a fost surprins foarte bine chiar de către John Rawls, atunci când a observat că „idealurile spirituale ale sfinților și eroilor pot fi la fel de ireconciliabil opuse ca orice alte interese”⁴. Cu alte

1 Sandel, *Liberalism*, 179.

2 Sandel, *Liberalism*, 182.

3 Pentru analize mult mai cuprinzătoare ale aspectelor problematice în argumentarea lui Sandel vezi, spre exemplu, Simon Caney, „Sandel's Critique of the Primacy of Justice: A Liberal Rejoinder”, *British Journal of Political Science*, 21, 4, (1991): 511-521, Chandran Kukathas, Philip Pettit, *Rawls: A Theory of Justice and Its Critics* (Cambridge: Polity Press, 1990), 92-118, Allen Buchanan, „Assessing the Communitarian Critique of Liberalism”, *Ethics*, 99 (1989): 852-882, Thomas Pogge, *Realizing Rawls* (Ithaca: Cornell University Press, 1989), 63-106 sau Amy Gutmann, „Communitarian Critics of Liberalism”, *Philosophy and Public Affairs*, 14, 3 (1985): 310-314.

4 Rawls, *A Theory*, 112.

cuvinte, dezacorduri și conflicte de interese pot exista – și este foarte probabil să apară – chiar și între indivizi cu virtuți precum cele invocate de Sandel. Astfel de virtuți sunt departe de a elimina toate tipurile de dezacorduri posibile între aceștia. Ele nu elimină, spre exemplu, posibilele dezacorduri cu privire la interpretarea cerințelor acestor virtuți în contexte sau situații specifice¹. La fel, acordul unanim între membrii unei societăți cu privire la ceea ce constituie binele comun, nu elimină posibilitatea – și probabilitatea – existenței unor dezacorduri sau chiar a unor conflicte violente cu privire la modul în care trebuie specificat în mod concret acel bine comun sau cu privire la cele mai adecvate mijloace de a-l realiza². Singura modalitate de a elimina din cadrul societății astfel de dezacorduri și conflicte între cetățeni este, cel mai probabil, coerciția sau, altfel spus, instaurarea unui regim totalitar³. Însă, odată ce acceptăm că o astfel de situație este inacceptabilă, va trebui să acceptăm și că, de fapt, circumstanțele dreptății ar persista până și într-o comunitate cu virtuți precum cele invocate de Sandel. Într-un cuvânt: va trebui să acceptăm că prezența și protejarea dreptății ar fi imperativă chiar și într-o astfel de comunitate ideală.

Nici al doilea argument al lui Sandel împotriva tezei primatului dreptății liberale nu se dovedește, în urma unei analize atente, unul îndeajuns de puternic. Pentru a realiza acest lucru este suficient să observăm, spre exemplu, fie și numai faptul că această teză poate fi apărută și prin apel la o concepție diferită despre sinele uman decât cea incriminată, pe bună dreptate, de către Sandel. Din perspectiva acestei concepții, prioritatea dreptății liberale nu se întemeiază atât în faptul că exigențele dreptății protejează ceea ce definește la nivel metafizic „natura noastră umană”, ci în faptul că ele protejează dorința noastră de a lua uneori atitudine și de a ne putea detașa față de valorile, practicile sau țelurile comunităților din care facem parte. Concepția pe care o am în vedere – și care, cel mai probabil, este, de fapt, concepția presupusă de Rawls în argumentarea sa⁴ – recunoaște, alături de Sandel, că legăturile comunitare au o contribuție fundamentală în constituirea identității noastre, însă insistă asupra faptului că nu suntem subiecți situați în mod radical, lipsiți de orice capacitate de a ne distanța de valorile, atașamentele sau de țelurile comunităților pe baza cărora ne definim parțial identitatea, de a le transforma în obiect de examinare sau evaluare critică și – eventual – de a le revizui sau chiar abandona. Desigur, dorința sau tentativa de a face astfel de evaluări, examinări sau revizui poate fi uneori neobișnuită, dificilă sau chiar dureroasă, însă nu imposibilă. Inclusiv Sandel admite, de altfel, legitimitatea unei astfel de concepții despre sine atunci când observă că „sfera legăturilor comunitare, oricât de expansivă, nu este fără limită”, că „până și un sine lărgit, conceput ca o comunitate, are granițele sale, oricât de provizorii ar fi contururile acestora” și că aceste granițe între sine și ceilalți „nu sunt date de diferențele fizice și corporale între ființele umane individuale, ci de capacitatea sinelui de a participa prin intermediul reflecției la constituirea propriei sale identități și, acolo unde circumstanțele o permit, la atingerea unei auto-înțelegeri extinse”⁵.

Chiar și dacă argumentul de mai sus nu este valid, dacă, altfel spus, prioritatea dreptății nu poate fi apărută în mod neproblematic pe baza concepției despre sine menționate, Sandel nu poate fi declarat, fără nici o umbră de îndoială, drept învingător al disputei sale cu liberalismul. Faptul că acest argument nu este unul valid nu

1 Vezi, spre exemplu, Caney, „Sandel's Critique”, 512.

2 Buchanan, „Assessing”, 877.

3 Mai mult, nici măcar o astfel de metodă nu ar elimina, de fapt, toate dezacordurile dintre membrii societății, ci, cel mai probabil, doar le-ar ține sub control sau i-ar determina pe cetățeni să și le camufleze sau să le ascundă, așa cum s-a întâmplat, de altfel, în fostele regimuri comuniste.

4 Cu privire la concepția rawlsiană despre persoană în *A Theory of Justice* vezi în special Pogge, *Realizing Rawls*, 63-106.

5 Sandel, *Liberalism*, 144.

dovedește, la urma urmei, decât că *unul* dintre argumentele care au fost invocate de liberali în favoarea tezei primatului dreptății nu este un argument solid. Există, însă, și alte argumente pe care liberalii le-au adus în sprijinul tezei primatului dreptății: spre exemplu, argumentul că anihilarea priorității dreptății are drept rezultat totalitarismul sau argumentul că prioritatea dreptății asigură cel mai echitabil *modus vivendi* pentru membrii unei societăți care împărtășesc concepții diferite despre bine¹. Inclusiv Rawls a adus în *A Theory of Justice* și alte argumente în favoarea tezei primatului dreptății în afara celui criticat de Sandel (spre exemplu, argumentul că această teză, la fel ca toate celelalte teze apărute în cadrul teoriei sale despre dreptate, se află într-un „echilibru reflectiv” cu celelalte convingeri fundamentale aflate la baza democrațiilor de tip occidental²). Una dintre cele mai serioase limite ale argumentării lui Sandel constă, de altfel, tocmai în faptul că păstrează o tăcere totală în privința tuturor celorlalte argumente liberale în favoarea priorității dreptății în afara celui dezvoltat de Rawls prin apel la concepția discutată despre natura noastră ca ființe libere și egale. În aceste condiții, cred că sunt îndreptățit să concluzionez că Sandel mai are încă foarte mult de lucru pentru a dovedi în mod convingător că teza primatului dreptății liberale nu beneficiază de fundamente filosofice solide și că solidaritatea și nu dreptatea este, de fapt, virtutea prioritară a unei societăți bune.

¹ Vezi, spre exemplu, Charles E. Larmore, *Patterns of Moral Complexity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), 70-76 sau John Gray, *Cele două fețe ale liberalismului* (Iași: Polirom, 2002).

² Vezi, spre exemplu, Rawls, *A Theory*, 506-516.

Dreptatea intergenerațională. Principii și teorii (I)

■ NICOLAE DRĂGUȘIN

„Trebuie acum să luăm în considerare problema dreptății între generații... Ea se subordonează oricărei teorii morale prea severe, dacă nu chiar unor teste imposibile”.¹

Abstract

The paper aims at highlighting the content of what is called intergenerational justice that is the justice between the current and upcoming generations. Precisely it aims at answering questions as whether do we owe something to future generations? In case of positive answer what do we owe? What justifies the relation between generations? In order to accomplish this objective the paper examines the main theories and principles of intergenerational justice. The whole paper is divided into several parts. In the one which is now published the optimistic and the skeptic positions with regard to the existence of intergenerational justice will be scrutinized. Then, we go on to problematize the distinction between intergenerational and intragenerational justice. The upcoming parts will deal with the main content of the work that is theories and principles of intergenerational justice.

Keywords

intergenerational justice, human rights, libertarianism, liberalism

Apretinde nu înseamnă a avea, iar a explica nu înseamnă a justifica. Aceste afirmații introduc și în același timp ghidează în studiul de față. Scopul acestuia este trasarea unei priviri teoretice de ansamblu asupra problemei echității intergeneraționale. Există fără îndoială dovezi istorice² a faptului că o tendință în continuă dezvoltare cere reconsiderarea drepturilor omului pe principiul datoriei pe care le avem față de ceilalți cetățeni și comunitățile noastre. Ele își fundamentează aceste cereri pe drepturile pe care le-ar putea avea generațiile viitoare.

Acest studiu urmărește expunerea modului în care se răspunde la întrebări precum aceea dacă datorăm sau nu ceva generațiilor viitoare. Dacă da, de ce datorăm și care este conținutul datoriei noastre? Există vreo ierarhie de obligații care ar putea fi construită? Mai

¹ John Rawls, *A Theory of Justice* (Boston, MA: Harvard University Press, 1971, 284) apud Axel P. Gosseries, „What Do We Owe the Next Generation(s)?” în *Loyola of Los Angeles Law Review*, vol. 35, November 2001: 293.

² Vezi Nicolae Drăgușin, „How Children Gave Birth to their Parents – Explaining Generational Equity”, *Mediterranean Journal of Human Rights* (University of Malta), vol. 11, no. 1, 2009 (special issue).

mult chiar, ce justifică relația pe care se presupune că ar trebui să o avem cu generațiile viitoare sau trecute?

Ideea principală este că principiul egalitarist reprezintă modul cel mai eficient de a stabili conținutul datoriei noastre față de generațiile viitoare. În plus, întărește convingerea că însăși posibilitatea existenței dreptății intergeneraționale depinde în mare măsură de existența dreptății între persoanele în viață. Cu alte cuvinte, nu se poate porni la realizarea dreptății intergeneraționale fără a impune în prealabil această dreptate între cetățenii contemporani.

În ceea ce privește structura lucrării, ea este împărțită în trei părți. Prima secțiune evidențiază argumentele pro și contra privind conceptul de dreptate intergenerațională. A doua se referă la principiile care fundamentează teoria filosofică a dreptății intergeneraționale, și anume principiul contractului social, principiul egalitarist și principiul utilitarist. Ultima parte face câteva afirmații conclusive și reafirmă ideea că dezvoltarea viitoare a subiectului s-ar putea baza pe principiul conform căruia membrii generației în viață au într-adevăr de îndeplinit o datorie a dreptății față de cei aparținând generației viitoare.

Utilitatea acestei abordări în contextul curent vine tocmai din faptul că implementarea și revendicarea drepturilor urmează unei dezbateri intelectuale care este întreținută în esență de către filosofi. Din acest punct de vedere, se poate observa cu ușurință că înțelesul declarațiilor poate fi urmărit până în anii 70-80, când au apărut pentru prima oară teoriile filosofice despre echitatea generațională.

A. Dreptatea intergenerațională. Certitudini și îndoieli

Înainte de a merge mai departe pentru a vedea cum însăși problema echității intergeneraționale este sfâșiată între optimism și pesimism, trebuie clarificată terminologia care va fi utilizată. Prin echitate generațională se înțelege echitatea între membrii unei generații. Raportând la referința temporală, se poate distinge între echitatea intragenerațională, care se referă la echitatea între membrii generațiilor contemporane, și echitatea intergenerațională, care este echitatea aplicată la generațiile non-existente sau, mai simplu spus, necontemporane. Generațiile non-existente ar putea însemna în același timp generațiile trecute (acum persoane decedate) și generațiile viitoare. Lucrarea va avea în vedere doar generațiile viitoare, nenăscute (generațiile care acum nu există, dar care la un moment dat se vor naște). Termenul de "generație" este un concept care poate fi privit din două perspective. Una care se referă la o mulțime de indivizi care transcede simpla totalitate, care este înzestrată deci cu o conștiință sau un spirit generațional. În al doilea rând, denumesc o adunare de oameni care sunt născuți la o anumită dată ("cohortă de născuți" sau "grupe de vârstă")¹. Va fi folosită ultima semnificație dată termenului de "generație". Pentru a clarifica mai bine conceptul anterior, generația se definește drept o mulțime de indivizi care au aproximativ aceeași vârstă și care trăiesc în aceeași perioadă istorică, privită de obicei ca având o durată de treizeci de ani. Generațiile viitoare sunt oamenii care vor trăi după ce oamenii din prezent vor înceta să mai existe.² Și nu în ultimul rând, respectând exigențele conciziei, termenul de "dreptate" îl va înlocui pe cel de "echitate", sugerând prin acesta o împărțire corectă (justă) a drepturilor și răspunderilor.³

¹ Gosseries, *What Do We Owe*: 295.

² Avner de-Shalit, *Why Posterity Matters. Environmental Policies and Future Generations* (London and New York: Routledge, 1995), 138.

³ Pentru moment prefer această definiție simplistă. Totuși, pentru dezvoltarea general normativă a conceptului vezi capitolul cinci din John Stuart Mill, *Collected Works of John Stuart Mill, Vol. X: Essays on Ethics, Religion and Society* (J.M. Robson ed). Toronto: University of Toronto Press, 1969.

Poziția sceptică (inexistența dreptății intergeneraționale)

În concordanță cu credința obișnuită, datoria dreptății reprezintă o condiție morală minimă ori de câte ori acțiunile și alegerile noastre ar putea să le dăuneze celorlalți¹. Din acest punct de vedere, se poate critica cu ușurință înțelegerea limitată a drepturilor care sunt enumerate, spre exemplu, în Declarația Franceză. Dacă cineva îmi face rău exercitându-și dreptul la libertate de care dispune, dar fără a încălca legea, se mai poate spune că dreptul meu a fost încălcat? O modalitate de abordare a acestei probleme este de a considera că drepturile și dreptatea merg mână în mână și că, de asemenea, după cum afirma Sf. Augustin, drepturile își au izvorul în dreptate². Care este condiția dreptății, ne putem întreba pe bună dreptate? Răspunsul la această întrebare îl putem găsi pentru prima oară la David Hume, care era de părere că poate fi aplicată doar generațiilor existente condiția dreptății. În concordanță cu această credință comună, scepticii susțin că întreaga discuție privitoare la obligația noastră de a respecta o datorie a dreptății față de acele generații care astăzi nu mai există nu-și găsește rostul. O generație care există doar ipotetic nu se găsește în postura de a ne trage la răspundere pentru acte de nedreptate comise împotriva ei. De aici decurge că nu se poate spune că au drepturi³. Atâta timp cât înțelesul dat dreptății este asociat cu ideea de vătămare, în ultimă instanță acțiunile noastre dăunătoare pentru viitor (ca, spre exemplu, epuizarea resurselor neregenerabile și greu regenerabile) sunt cel mult de rău augur, dar nu nedrepte față de cetățenii viitori⁴. Pe lângă noțiunea de vătămare, aprecierile dreptății aplicate relațiilor intergeneraționale sunt în concordanță cu perspectiva conform căreia generațiile viitoare ar fi purtătoare de drepturi care pot fi revendicate de la generațiile în viață. Așadar, ne plasăm sub dreptul corelației în ceea ce le privește⁵. Teoria dreptății intergeneraționale este în foarte mare măsură combătută de către alte aprecieri precum aceea a lipsei reciprocității, a imposibilității cooperării mutuale și a absenței schimbului în natură.

Prin urmare, scepticii insistă foarte mult asupra potențialului comportament nedrept față de generațiile viitoare ce ar deriva din acțiunile noastre. Atâta timp cât valoarea morală a unei acțiuni depinde de modul în care influențează interesele unor persoane, trebuie să distingem între două categorii: viziunea "persoanei afectate" (potrivit căreia o acțiune este relevantă din punct de vedere etic atâta timp cât persoana ale cărei interese ar putea fi afectate există) și viziunea impersonală. În timp ce prima viziune reprezintă un cal de bătaie al scepticilor, cea din urmă se prezintă drept contra-argumentul său firesc.

Poziția optimistă (existența dreptății intergeneraționale)

Ceea ce până acum pare un argument imbatabil pe care se fundamentează opțiunea sceptică, este contrazis în mod riguros de realitatea concretă. Adepții punctului de vedere în favoarea dreptății intergeneraționale, pot să se folosească benefic sau, din contră, dăunător în foarte multe moduri de viitoarele generații.

1 Wolf Clark, *Intergenerational Justice*,

http://www.public.iastate.edu/~jwcwlf/Papers/Wolf_Intergenerational_Justice.pdf, 279.

2 St. Augustine, *The City of God*. Cambridge (MA: Harvard University Press, 1960), 207.

3 Un susținător înfocat al acestui punct de vedere este Thomas Schwarty. Vezi „Welfare judgments and future generations”, 181 – 194 în *Theory and decision*, no. 11, 1979. De asemenea, vezi Thomas Schwartz, 'Obligations to Posterity' în R.I Sikora and Brian Barry (eds), *Obligations to Future Generations*. Philadelphia: Temple University Press, 1978.

4 Wolf, *Intergenerational Justice*, 280.

5 Lukas Meyer, *Intergenerational Justice* (Stanford Encyclopedia of Philosophy): <http://plato.stanford.edu/entries/justice-intergenerational/#SigPasWroDoi>.

Empiric, ne putem gândi că epuizarea resurselor și a ecosistemelor planetei reprezintă un motiv suficient în favoarea dreptății și a repartizării corecte a bogățiilor¹. Optimismul declarat al scepticilor în legătură cu imposibilitatea aplicării dreptății în sânul necontemporanilor este așadar pus sub semnul întrebării de către relația de asimetrie în termeni de putere între generațiile prezente și cele viitoare. Mai exact, scoate în evidență faptul că putem influența comportamentul viitorilor oameni, afectându-le circumstanțele și dorințele, că le facem rău, reducându-le câmpul de alegeri posibile (prin urmare, e de reținut înțelegerea limitată a vătămării de care se folosesc scepticii) și, ceea ce e cel mai important, că le putem afecta până și simpla existență, influențând numărul și identitatea lor.² Așadar, optimiștii ajung la concluzia că existența, identitatea și numărul persoanelor din viitor depind de sentințele și acțiunile noastre, a celor din prezent. Pentru a evidenția această apreciere, Joel Feinberg adaugă paradigma bombei cu ceas, care va fi discutată mai pe larg : "Un mizantrop rău vrea să arunce în aer o școală pentru a omorî sau a mutila elevii. El ascunde o bombă în camera pentru preșcolari și potrivește un dispozitiv de măsurare a timpului astfel încât bomba să explodeze peste șase ani. Explodează conform planului, omorând și mutilând o mulțime de copii de cinci ani. Criminalul rău care a trăit cu șase ani dinainte ca ei măcar să se fi născut a fost cel care i-a ucis. A pus în mișcare o înșiruire de fapte întâmplătoare care a dus direct la vătămarea lor."³ În vreme ce scepticii pun accentul pe viață ca fiind condiția necesară (dar nu suficientă, adaug eu) pentru existența unui drept, optimiștii aduc în față și problema intereselor. Chiar acceptând prima lor obiecție, generațiile viitoare în mod sigur vor căpăta ființă și, prin urmare, vor avea și drepturi. Mai mult chiar, deși încă nenăscute, au interese (de primă însemnătate sunt cele legate de condițiile de viață) și din moment ce acțiunile noastre le pot modifica interesele avem datoria să le protejăm.⁴

Dreptate intergenerațională vs. Dreptate intragenerațională

Din moment ce ambele teorii privitoare la problema dreptății între membrii unei generații sau a generațiilor suprapuse (intragenerație) și între generații diferite (intergenerații) se vor folosi după toate probabilitățile de aceleași principii (și anume, teoria contractului, utilitaristă, egalitaristă), atunci de ce să le tratăm separat? Mai simplu spus, relațiile dintre persoanele în viață diferă din foarte multe puncte de vedere de cele între generațiile în viață și cele inexistente ca urmare a particularităților celor din urmă. Autorii au sugerat șase trăsături care complică problema dreptății între generații.⁵ Prima problemă întortocheată este legată de transmiterea bunurilor. Dacă luăm în considerare creșterea economică, cantitatea economisită de către o generație va crește în timp și, prin urmare, este foarte probabil ca generațiile viitoare să se bucure de o cantitate mai mare decât cea economisită anterior. Cea de-a doua se referă la concepția noastră despre nevoi și preferințe, care este diferă față de cea a generațiilor viitoare. Putem cu ușurință dărâma argumentul subliniind faptul că este imposibil de ghicit care vor fi nevoile și preferințele viitorului. Cel de-al treilea punct complicat este că tranzacția noastră economică cu viitorul este doar unidirecțională. Noi putem să acționăm spre beneficiul generațiilor viitoare, dar nu putem primi din partea lor nici un răspuns. Cea de-a patra și cea mai încurcată problemă pentru o gândire utilitaristă a dreptății este aceea că mări-

¹ Wolf, *Intergenerational Justice*, 281.

² Lukas Meyer, *Intergenerational Justice*.

³ Joel Feinberg „Wrongful life and the counterfactual element in harming” în *Philosophy and Social Policy*, no. 1, vol. 4, 1986: 154.

⁴ Lukas Meyer, *Intergenerational Justice*.

⁵ Narveson, 1978, dar a se vedea un bun rezumat în de-Shalit: 4 – 5.

mea generațiilor viitoare ne este necunoscută. Noi nu știm dimensiunea obișnuită a fiecărei generații și câte generații vor trăi într-un viitor mai apropiat sau mai îndepărtat. În legătură cu această aserțiune trebuie totuși să ținem cont de faptul că însăși existența lor depinde în mare măsură de deciziile luate de noi în prezent. Felul acesta de a raționa ne lasă destul spațiu pentru a avea în vedere politicile demografice, care, după cum am afirmat anterior, reprezintă o parte a teoriei dreptății între generații. În ultimul rând, nenumărate acțiuni făcute pe moment sunt iremediabile. Epuizarea resurselor naturale, de exemplu, ar putea fi permanentă, doar dacă nu cumva posibilitatea de regenerare a lor ar putea dura sute și sute de ani. Dacă urșii polari vor fi vânați sau vor dispărea din cauza încălzirii globale s-ar putea ca ei să nu mai revină niciodată.

Unul dintre modurile în care putem privi condiționarea lor este să spunem că îndeplinirea obligațiilor intergeneraționale depinde în mare măsură de îndeplinirea obligațiilor dintre persoanele în viață. Din moment ce sărăcia reprezintă o cauză a degradării ecologice există o obligație a dreptății ce specifică primirea ajutoarelor de către comunitățile sărace. Așadar, în acest caz, "pentru a se implementa echitatea intergenerațională, țările trebuie să ajute comunitățile sărace să-și folosească mediul înconjurător natural în mod regulat, să aibă parte de acces egal la beneficiile economice ale planetei noastre, cum ar fi apa potabilă, și să pună mâna la protejarea lor de un mediu înconjurător degradat".¹

Aceste caracteristici prezentate pe scurt, luate ca atare, sugerează natura distinctă a dreptății intra și intergeneraționale, relațiile care se stabilesc între ele și care, în plus, stabilesc natura obligațiilor noastre față de viitor.

¹ Edith Brown Weiss, „Our Rights and Obligations to Future Generations for the Environment” în *The American Journal of International Law*, vol. 84, no. 1 (Jan., 1990): 201.

Gogu Rădulescu

Arhivele Sfera Politicii

■ STELIAN TĂNASE

...A fost un personaj cam atipic. A apărut în 20 decembrie 1989 la televizor alături de Ceaușescu și ultimii lui fideli. Era un veteran al subteranei comuniste, în care intrase în timpul studenției sale, când a reușit să ajungă președintele Frontului Studențesc Democrat, o organizație bidon a PC(d)R. În 1937 a fost răpit de pe stradă de legionari, dus la Căminul studenților mediciști pe Splaiul Independenței și bătut. Motivul - îl „calomniase pe căpitan.” După acest moment, activitatea sa utecistă este nulă, și este dat afară din U.T.C. de colegii lui, printre ei Miron Constantinescu, Constanța Crăciun etc, care vor avea după 1945, cariere importante. Gogu Rădulescu a lucrat alături de Belu Zilber la Institutul de Conjunktură al lui Virgil Madgearu. Belu Zilber era cel mai bun prieten al lui Lucrețiu Pătrășcanu din acel timp, și protector al lui Gogu Rădulescu. Amândoi se găseau în 1953, în închisoare, vor fi judecați în aprilie 1954. Cel mai spectaculos episod din viața lui Gogu Rădulescu s-a petrecut în noaptea de 21/22 iunie 1941 când ca locotenent al armatei române, a dezertat la ruși. Aici a fost anchetat de KGB, a stat în lagăr până când situația lui s-a lămurit, și în anii 1943-4 a făcut muncă de propagandă pentru URSS. S-a întors târziu în România, în 1946, data la care începe cariera sa. În 1953 este arestat, cu intenția de a fi amestecat în „lotul Vasile Luca”. În iarna 1952/3 se pregătea sub conducerea lui Gheorghiu Dej, la instigarea lui Stalin, un proces mai larg, cu Ana Pauker, Lucrețiu Pătrășcanu, Vasile Luca, Teohari Georgescu. Ar fi trebuit să aibă loc în 1954, după ce procesul de la Praga care îl avusese ca protagonist chiar pe șeful partidului, Rudolf Slanski se terminase și fusese un „succes „ după părerea organizatorilor lui. Lucrurile s-au oprit aici pentru că în 5 martie 1953 Stalin a murit. Documentul nostru aparține acestui moment - moment. Gheorghiu Dej va organiza totuși două resturi ale acestui mare proces, unul contra lui Pătrășcanu, altul contra lui Luca. Ana Pauker și Teohari Georgescu, și alții, sute de arestați, au fost eliberați. Mai târziu Gogu Rădulescu a fost reabilitat și cariera sa și-a reluat cursul. A fost vicepremier, ministru, membru al C.C. și al Biroului Politic al P.C.R. A murit în ianuarie 1990, într-un azil de bătrâni. Fusese arestat imediat după căderea lui Ceaușescu și eliberat la presiunea unui număr de intelectuali pe care în anii '80 îi aduna în casa lui din spatele Pieței Filantropia.

... Was a rather special character. He came out on TV, on the 20th of December, alongside Ceaușescu and his acolytes. He was a veteran of the Communist underground which he had actually entered during his collage years, when he also managed to be named president of the Students' Democratic Front, an accessory organization of the RCP. In 1937 he was kidnapped, right from the middle of the street, by the legionaries, who then carried him off to a student house located in

Splaiul Independentei. The action was taken under the reason of him, „defaming the Captain”. In the aftermath of this incident his work as an activist has turned almost to inexistence; eventually he ended up expelled from the Union of Communist Youth, following a decision taken precisely by his comrades, among which there could be also found Miron Constantinescu and Constanța Crăciun, characters whose careers would blossom after 1945.

Gogu Rădulescu used also to work with Belu Zilber at Virgil Madgearu's Institute. In fact, Belu Zilber was in those years Lucrețiu Pătrășcanu's best friend and concomitantly Gogu Rădulescu's close protector. In 1953 they both found themselves imprisoned and soon after judged, right in the same time, in April 1954. The most spectacular episode in all his life took place during the night between the 21st to the 22nd of June 1941 when he deserted, as a lieutenant in the Romanian army. He was consequently put under KGB's harsh investigation, time during which he has been cast to a concentration camp. In a good end he returned to Romania, in 1946, moment when his career has finally debuted. In 1953 he was arrested, with the intention of being mixed up in the „Vasile Luca group”. During winter time, between 1952-1953, under Gheorghiu Dej's leadership and Stalin's instigations, an extensive trial, targeting Ana Pauker, Lucrețiu Pătrășcanu, Vasile Luca and Teohari Georgescu was on its way. The trial should have initially taken place later, in 1954, soon after Rudolf Slanski, the leader of the Party, would have been successfully put on probation in Prague. Instead, everything ended on the 5th of March 1953, when Stalin died, juncture about which the document we are reproducing in the following actually speaks. Gheorghiu Dej would however go on with this process, namely against Pătrășcanu and respectively against Luca. Ana Pauker, Teohari Georgescu and some other few hundreds held in custody would eventually be set free. In a good end, Gogu Rădulescu himself has been rehabilitated and consequently his career put back on track. He was named vice-minister, minister, member of the C.C. and of the Political Bureau of the R.C.P. He died in January 1990, in a nursing home. He's been arrested immediately after Ceausescu's fall, but soon released thanks to the pressure made by a group of intellectuals, who, during the 80s, he used to welcome in his house in Filantropia Square.

Arhivele Statului
Fd 95
Dosar 122402

20 februarie 1954
- 2102 -
STRICT SECRET

2 APRILIE 1954
Se va trece în evidență
în dosarul de obiectiv
cpt. M. Zalman

REFERAT

Privind pe numitul GOGU RĂDULESCU,
Fost director adjunct al M.C.E. -

RĂDULESCU GHEORGHE, zis GOGU, s-a născut la 5 septembrie 1914, la București, de naționalitate și cetățenie română, în prezent profesor la

o Școală Medie (fostul liceu Krețulescu). Este licențiat al Academiei Comerciale din București. Domiciliază în București, str. Roma, nr.31. În anul 1937, a fost incorporat la Regimentul 3 Călărași - Ploiești, făcând stagiul militar ca T.T.R-ist, eliberându-se în 1938.

În anul 1938 a fost angajat la Institutul de Conjunctură, unde a lucrat până în toamna anului 1940, când Institutul a fost desființat.

În aprilie 1941, se angajează la Institutul Central de Statistică, unde lucrează până în luna iunie a aceluiași an, când este mobilizat și trimis pe front. A doua zi, după izbucnirea războiului antisovietic, GOGU RĂDULESCU se predă Armatelor Sovietice.

În anul 1946, s-a întors în țară cu un lot de prizonieri și în același an este numit Director General al Ministerului Comerțului și Industriei, apoi Secretar general, apoi Ministru adjunct la M.C.E.

Această funcție a îndeplinit-o până în luna iunie 1953, când a fost destituit din funcție și exclus din Partid pentru activitatea sa.

Din verificările Comisiei Controlului de Partid, care a luat în cercetare cazul lui GOGU RĂDULESCU, au reeșit următoarele: în anul 1933, GOGU RĂDULESCU, a fost primit în U.T.C., iar în anul 1935 a fost ales Președintele F.S.D. (Frontul Studenților Democrați).

Din declarațiile sale făcute în fața Comisiei Controlului de Partid, GOGU RĂDULESCU arată că în anul 1936 a fost arestat de comisarul TURCU, pentru activitatea sa în cadrul F.S.D., care i-a propus să lucreze pentru el, lucru pe care l-a refuzat.

În timp ce era președintele F.S.D., GOGU RĂDULESCU era indisciplinat, anarhic, împotrivindu-se controlului Partidului și C.C. al U.T.C. În același timp avea relații strânse cu ZILBER HERBERT, spion englez, arestat. Pentru atitudinea sa anarhică, în anul 1937 a fost exclus din U.T.C. și scos din funcția de Președinte al F.S.D. De la această dată GOGU RĂDULESCU nu a mai avut legături cu mișcarea revoluționară.

GOGU RĂDULESCU a continuat să aibe relații cu ZILBER HERBERT, cu care mergea la localuri, fiind prieteni intimi. Prin ZILBER HERBERT, GOGU RĂDULESCU a cunoscut pe VIȘOIANU, fugit în străinătate, și pe spionul englez HUGH SEATON WATSON.

Cu HUGH SEATON WATSON, GOGU RĂDULESCU, a avut relații, discutând cu acesta chestiuni politice internaționale de care se interesa WATSON, - problemele politice interne și internaționale, probleme privind activitatea organizațiilor de tineret democratice și fasciste. În timp ce se afla în prizonierat, i s-a propus de către organele sovietice o misiune în țară, pe care GOGU RĂDULESCU a refuzat-o.

GOGU RĂDULESCU a refuzat la început să declare despre această misiune în fața Comisiei de Partid sub pretextul că a făcut un legământ să nu declare nimănui acest lucru.

În realitate GOGU RĂDULESCU vorbise cu ZILBER încă în anul 1946 despre aceasă misiune. După venirea sa în țară - 1946, GOGU RĂDULESCU a reluat legătura cu ZILBER, cu care în discuțiile ce le aveau, calomniau conducerea P.M.R., și U.S-. Astfel de calomnii le făcea și în discuțiile cu VIJOLI AUREL și IACOB ALEXANDRU, arestați, cu care era bun prieten.

GOGU RĂDULESCU a cunoscut faptul că IACOB ALEXANDRU și VASILE LUCA sabotează succesul reformei bănești. În înțelegere cu IACOB ALEXANDRU și VIJOLI AUREL, trimis în străinătate pentru tratative economice, elementele dușmănoase ca GHEORGHIU GHEORGHE (arestat), SECASIU VASILE (arestat) și alții.

GOGU RĂDULESCU a creat condiții pentru spionaj agenților țărilor imperialiste, înconjurându-se în Ministerul Comerțului Exterior de spioni și saboteuri.

Printre aceștia au fost:

- VAIDA AUREL, fost director al importului în M.C.E., agent al serviciului de spionaj imperialist;

- CAROL ABRAMOVICI, fost consilier al M.C.E., fugit din țară. Când ABRAMOVICI a fost propus să plece în străinătate și Secția Centrală de Cadre s-a opus, GOGU RĂDULESCU a intervenit la ANA PAUKER și VOITINOVICI și i s-a dat pașaport. Când a fost demascată fuga lui ABRAMOVICI, GOGU RĂDULESCU i-a luat apărarea.

- MONCIU MIHAIL, decedat, element cu trecut dubios, care în timpul cât a fost secretar general, apoi referent tehnic al M.C.E., a încasat sume mari de bani în valută străină de la reprezentanții firmelor capitaliste.

- CRISOGHELOS ANDREI, în prezent arestat de poliția economică în 1948, GOGU RĂDULESCU a intervenit pentru eliberarea sa. Deasemeni, GOGU RĂDULESCU a avut relații de afaceri și cu FUNDUCAS GHEORGHE, reprezentant al unei firme turcești care a fost condamnat la 2 ani închisoare și care după ce a ispășit-o a plecat în Turcia.

După condamnarea în contumacie a lui DJAVOURIS DIMITRIE, reprezentantul unei firme turcești care a fost implicat în afacerea O.R.A.P.-ului, GOGU RĂDULESCU a asigurat pe reprezentantul acesteia, FUNDUCAS GHEORGHE, că poate rămâne în țară și să-și continue activitatea, deoarece nu i se poate întâmpa nimic.

În urma verificărilor făcute de noi, privind activitatea lui GOGU RĂDULESCU, s-au stabilit următoarele:

- referitor la legăturile lui GOGU RĂDULESCU, cu spionul WATSON, arestatul VULPESCU PETRE, cercetat pentru activitatea sa în favoarea spionajului englez, declară:

În anul 1940, în timp ce se afla în străinătate, s-a întâlnit cu WATSON, de la care a aflat că îl cunoștea pe GOGU RĂDULESCU din perioada când WATSON se afla în România. Deasemeni, VULPESCU declară că în timp ce se afla în Turcia-1940- a fost întrebat de către DE CHASTELAIN, spion englez, despre GOGU RĂDULESCU, cerându-i să-i facă o caracterizare.

VULPESCU declară că nu a putut să-i satisfacă cererea lui DE CHASTELAIN, deoarece nu îl cunoștea pe GOGU RĂDULESCU decât foarte vag și nu cunoaște motiv ele pentru care DE CHASTELAIN i-a cerut acest lucru. În continuare VULPESCU declară că întorcându-se în țară s-a împrietenit cu GOGU RĂDULESCU, prin soția acestuia pe care o cunoscuse înainte de venirea lui GOGU RĂDULESCU din prizonierat. În discuțiile avute, GOGU RĂDULESCU i-a confirmat că l-a cunoscut pe WATSON și că a avut cu acesta multe discuții, cărora nu le-a dat importanță.

VULPESCU declară că GOGU RĂDULESCU i-a afirmat că WATSON i-a pus anumite întrebări la care nu i-a răspuns nimic în scris. Referitor la legăturile lui GOGU RĂDULESCU cu MONCIU MIHAIL, decedat, s-a stabilit din declarațiile numitei RADVAN BEATRICE, fosta secretară a lui RĂDULESCU, că acesta cunoștea activitatea afaceristă a lui MONCIU MIHAIL, fără să ia măsuri. Astfel, după moartea subită a lui MONCIU MIHAIL, GOGU RĂDULESCU s-a exprimat față de LUNGU ȘTEFAN, că MONCIU a murit la timp, deoarece ar fi avut neplăceri în legătură cu activitatea sa din Minister.

În ceea ce privește legăturile lui GOGU RĂDULESCU cu FUNDUCAS GEORGE, spion turc, informatoarea *Tosca*, afirmă că acesta îl vizita des pe GOGU RĂDULESCU la birou, pentru chestiunile sale de afaceri. *Tosca* arată că FUNDUCAS îi spunea despre GOGU RĂDULESCU că *este un om cu care te poți înțelege*. Nu se cunosc faptele care au motivat această apreciere a lui FUNDUCAS.

Din materialele ce deținem, rezultă deasemeni unele legături neclare în legăturile oficiale dintre GOGU RĂDULESCU, pe atunci ministru adjunct la M.C.E. și Legația Elvețiană. Este vorba despre unele promisiuni pe care GOGU RĂDULESCU le-ar fi făcut în toamna anului 1951 numitului MAX TROENDIE, șef al unei delegații economice elvețiene și pe care ulterior nu le-a mai recunoscut. Acestor promisiuni a insistat și ERIK KESSLER, însărcinatul cu afaceri al Legației Elveției, fără rezultat, mai ales că tocmai în această perioadă GOGU RĂDULESCU a fost destituit din funcția ce o avea. Chestiunea aceasta a format la timpul său obiectul unei corespondențe între Legația Elveției din București și organele din Berna.

Întrucât materialele în cauză, deși provenite din sursă sigură, sunt confuze, nu s-a putut formula încă cu exactitate suspiciunile.

CONCLUZII

Din referatul Comisiei Controlului de Partid, precum și din materialele ce deținem asupra lui GOGU RĂDULESCU, rezultă că acesta a dus o activitate dușmănoasă împotriva R.P.R., având legături cu elemente care în prezent sunt arestate pentru activitatea lor contra-revoluționară, pe care a cunoscut-o și GOGU RĂDULESCU. Sub acest aspect, el este urmărit pe linia Direcției a III-a.

Deasemeni, din materialul ce se află la această Direcție, rezultă că în perioada 1935-1936, GOGU RĂDULESCU a avut legături dubioase cu un agent al spionajului englez, în timp ce era ministru adjunct la M.C.E.

Unele suspiciuni neclare, încă există și asupra relațiilor sale cu Legația Elveției.

Față de această situație, propunem a se decide care organ (Direcția a II-a sau Direcția a III-a) să continue lucrarea acestui caz.

CĂPITAN DE SECURITATE
Zalman Marcu

LT. MAJOR DE SECURITATE
Sonca Ervîh

Redescoperirea rasismului

Mihai Dragoș Hotea, *Conflicte rasiale. O Perspectivă geopolitică a lumii în care trăim* prefată de Silviu Neguț, Ed.Top Form, București, 2007, 304 p.

Ce este o hartă? Definiția clasică statua că harta este o reprezentare planică a unor obiecte reale, respectând proporțiile dar redată abstract prin semne convenționale. Pe măsură ce acumulăm experiența vieții ne dăm seama că, în fapt o hartă este un compromis între istorie și geografie. Un echilibru între abrevierea unui peisaj și rezumatul unei conjuncturi. Mai puțin prețios zis, o hartă redă modul cum istoria umană, pe o perioadă amplă a timpului a luat în posesie datele geografice. Vedem modul în care victoriile din războaie, comerțul, religiile și răsturnările de situație au creat niște frontiere umane peste trăsăturile naturii. Harta nu este niciodată, cum spuneam decât o abreviere a realității- și deci prezintă un caracter selectiv. O hartă este finalmente o chestiune de artă!

Ea reprezintă modul în care s-a chinuit cartograful pentru a reda nu atât un peisaj cât un raport de putere, o realitate demografică mai mult decât una geografică alături de mituri, credințe, necesități ideologice. Vezi hărțile medieval-renascentiste în care meridianele exprimă desene aproximat-naive ale Europei înconjurate de balauri și alte închipuiri ale imaginației. Harta secolului XIX este o hartă în care roțile tectonice ale marilor imperii sunt despărțite de „micile pietricele” al statelor naționale tocmai născânde. Harta secolului XX-XXI redă mozaicul tot mai fragmentat al statelor naționale. Însă harta este o aparență înșelătoare- ea nu redă niciodată raporturile de putere, migrația popoarelor, degradarea mediului, rasismul sau piața de consum a marilor corpo-

rații. *Ar trebui ca o hartă actuală să mai redea statele europene sau doar construcția europeană într-o singură culoare ? Dar statelor central-asiatice ar trebui să le acordăm un cromatism propriu sau să le integrăm cinic-simplu în fruntariile Federației Ruse?* Se vede deci cât de greu este de desenat o hartă fidelă realității.

În cartea sa, Mihai Dragoș Hotea își propune să ne spulbere liniștea creată de monocromatismul fruntariilor unui stat. Rolul său este să dezvolpeze mai degrabă modul în care oamenii se ceartă decât cel în care trăiesc în armonie. Și nimeni nu este un mai bun client al cartografului decât rasismul. Acesta conduce în timp la marile conflicte internaționale pornite din micile frustrări naționale. Cartografierea rasismului are pentru autor trei părți: 1) originile literaturii cu preocupare rasială; 2) harta geografică a rasismului în zilele noastre și 3) evoluția rasismului contemporan.

1) Deși peren, dacă nu chiar etern, ar trebui să vorbim poate de organicitatea viziunii rasiste a europenilor. Și aceasta pentru că Occidentul a dominat lumea ultimilor 4-500 de ani. Primele încercări de a justifica rasismul și xenofobia la un nivel elevat aparțin grecilor, care se considerau superiori vecinilor lor etichetați drept barbari. Aristotel, marele gânditor multitalentat al Eladei avea o viziunea ierarhică și aristocratică asupra naturii umane atât din punct de vedere social cât și etnic. Romanii, succesorii grecilor la dominația Mediteranei au adoptat o atitudine mult mai cosmopolită pentru a gospodări un impe-

riu multirasial și confesional. Chiar și în orbisul lor, mai ales în perioada târzie, evreii și creștinii au devenit inamici indezirabili pentru ordinea publică. [p.30]

În lumea creștină, rasa este sinonimă religiei. Barbarul devine păgânul pentru care în viața aceasta îi este rezervată cruciada iar în cea următoare infernul.

Pentru epoca modernă, cu îmbolnăviri antropologice beneficiem de o amplă literatură asupra considerațiilor rasiale. Aproape toți marii filozofi au avut dedicat parcele descrierii și ierarhizării raselor umane. În 1684, François Bernier în lucrarea sa, *Nouvelle Division de la Terre par le différentes espèces ou races d'homme qui l'habitent* descrie o geografie rasială și se decide asupra împărțirii speciei umane în 5 rase principale.

Celebrul biolog și naturalist suedez Karl Linne este considerat de unii primul care face aprecieri calitative asupra raselor umane (*Systema naturae*, 1735). În 1775, Immanuel Kant în „Über die verschiedenen Rassen der Menschen” (Despre diferitele rase ale oamenilor) împarte omenirea în rasa albă, mongolă, calmică, hindi și neagră, fără a face aprecieri calitative asupra acestora. Puțin mai târziu, Christoph Meiners publica „Gundriß der Geschichte der Menschheit” (Bazele istoriei omenirii) ce fundamentează o amplă istorie universală prin lentila rasei. În 1817 pentru medicul Georges Cuvier (*Le regne animal*) rasa caucaziană era creatura marilor civilizații, mongolii erau făuritori de imperii iar negri reprezentau ființe sterile. După revoluția pașoptistă, un alt medic, german Carl Gustav Carus în „Inegalitățile facultăților intelectuale ale raselor umane” ierarhizează ierarhic-artistic omenirea după culoarea pielii. Rasa galbenă este „rasa aurorei”, cea albă „a zilei”, cea roșie a crepusculului iar cea neagră corespunde nopții. La fiecare rasă există câte un organ mai dezvoltat: la asiatici stomacul; la albi creierul; la rasa roșie plămânul iar la negri sexul. [p.37]

A doua jumătate a secolului XIX scrie înfiorător-pasionanta pagină a rasismului german preștiințific care va deveni preludiul ideologiilor derapante din secolul XX. Richard Wagner alături de ginerele

său, englezul germanizat Steward Houston Chamberlain („Fundamentele secolului XIX”) ridică în slăvi virtuțile rasei germanice în contrast abrupt cu rolul vitriolic al evreilor asupra civilizației europene. În contrapartidă, Friedrich Nietzsche-asociat cu violenta filozofare cu ciocanul este un cosmopolit. Pentru gânditorul din Naumburg, o mare cultură se naște doar acolo unde avem cocktailul mai multor rase și popoare. De aceea trebuie să ne ferim de nebunia șovinismului, ne avertizează în continuare acesta.

Un păstor important al ideilor conservator-autoritare din secolul XX este filozoful și literatul Charles Maurras. Poate mai mult decât constelația condeielelor teutonice, istoricul Zeev Sternhell îl vede pe el ca fiind părintele fascismului central-european. Având o paletă de discipoli de la Pétain la de Gaulle și Nicolae Steinhardt, Maurras pare să aibă astăzi un interes rezervat doar unui snop de cercuri obscure.

Poate că nu ar fi stricat câteva pagini despre evoluția dreptei conservatoare românești (fie ea și incoerentă politic) de la Hașdeu, Eminescu, P.P.Carp până la în interbelic și după. Un personaj mai puțin cunoscut astăzi, Ilariu Dobridor (pe numele adevărat Ioan Florea Cioroianu), poet și prozator marginal se înscrie în linia spengleriană de nuanță anti-semită. În „Destrămarea dogmelor”, acesta reia idei ventilate în epocă despre incompatibilitatea dintre moștenirea clasică a Europei și spiritul iudaic. O polemică de care nu trebuie să ne ferim și pe care trebuie s-o împingem la lumină.

Secolul XX, construind pe temelii ideologice ale celui tocmai trecut în revistă nu numai că fundamentează rasismul pe baze științifice complexe dar și pune în aplicare prometeice planuri derivând din aceste ideologii (lagăre, progromuri, politici imigraționiste sau războaie).

Astăzi, clasificarea raselor a cunoscut o complexitate continuă. Lista simplă din manuale dădea trei rase: europoidă/caucaziană; mongoloidă și negroidă. William Boyd, în 1953 oferă o listă cu cinci itemi: rasa europeană; africană; asiatică; indienii din America și cea australoidă.

Pentru Garn (1961) sunt nouă rase: europeană; africană; hindusă; amerindiană; polineziană; microneziană; melanezian-papuașă, asiatică și australiană. Coon, Garn, Birdsell (1950) și ulterior Dozhansky (1962) aşchiază regnul uman în 34 de rase. [p.27]

2) Poate că adormiți de optimismul păcii liberale promise de anii '90 am uitat că rasismul ne face, într-un fel pe toți egali. Indiferent că vorbim de statele liberale, pluraliste cu un mare grad de dezvoltare fie că vorbim de state ratate sau aflate sub spectrul penuriei, xenofobia și ura față de Celălalt continuă să existe. Dacă în cazul statelor europene și celor nord-americane (SUA, Canada) rasismul are drept aliment valul periodic de imigranți, pentru state din America Latină, Africa sau Orientul Mijlociu extins este vorba de șocul care opune grupurile etnice dominante, privilegiate celor care trăiesc în sărăcie și înapoiere. Fie că vorbim de castele din India, loialitățile de clan din țări ca Somalia, Burundi și Sudan ori de țăranii Chiapas și urmașii foștilor andini în America Latină, oprimarea celor cărora li se refuză beneficiile modernității este în principiu aceeași (cu nuanțele de rigoare).

3) Poate ce este mai îngrijorător în lumea contemporană este tocmai creșterea rasismului în numeroase zone. Și nu atât intensificarea lui în mod izolat cât exportul unor influențe, ideologii și organizații cu conotația extremistă favorizate de globalizare. Scrisă în anii războiului contra terorii, cartea lui Mihai Dragoș Hotea își pune pecetea pe un fundal plin de temeri. Putem descrie războiul contra terorii drept o amplă politică publică cu impact planetar, condusă de Statele Unite, dar nu monopolizată de către aceasta, prin care o acțiune militară se hrănește din efectul de bumerang al ostilității create. Un perpetuum mobile care înlocuiește distincția dintre război și pace și seamănă mai mult cu munca poliției decât cu etosul armateilor. A găsi teroriști- entități vag definite înseamnă a transforma o armată într-o forță de poliție care asigură paza unei regiuni. Dacă rolul unei armate se termi-

nă odată cu tratatul de pace, rolul poliției într-o societate nu se termină niciodată ! Revenind la subiect, anii Bush II au însemnat atât în SUA cât și în alte state ale lumii o sporire a măsurilor represive, atât din partea guvernelor cât și a unor organizații civile, non-guvernamentale. Numai în SUA, conform unui studiu al Southern Poverty Law Center, între 2004 și 2005 s-a înregistrat o creștere de 5% a numărului de organizații rasiste. Ku Klux Klan a ajuns de la 162 grupări în 2004 la 179 în 2005; neo-confederații de la 97 în 2004 la 99 în 2005 și 102 în 2006; neonaștii de la 158 în 2004 la 157 în 2005 și la 191 în 2006; iar separatiștii negri de la 108 grupări în 2004 la 106 în 2005 pentru a scădea la 88 în 2006.[pp.102-106] Unele dintre acestea, fie prin activism fie prin influența Internetului și a literaturii de gen au trecut Atlanticul. Spre exemplu, Louis Farakhan, ideologul Națiunii Islamului și promotor al unei ideologii anti-albe și antisemite a călătorit în 2002 în Libia și Irak pentru a face lobby împotriva războiului. [pp.111-112] David Duke, fost președinte al „Cavalerilor Ku Klux Klanului” a călătorit în Rusia și Ucraina pentru a aduna adepți. Periplusul său european a mai cuprins țări ca Austria, Italia, Elveția și România [pp.119-120].

Deasemenea, în multe state, mai ales în cele autoritare din Orientul Mijlociu extins și aliate ale SUA, persecuția adversarilor politici s-a justificat prin apelul la lupta contra terorismului. Organizații ca Amnesty International, Freedom House ori ONU au semnalat într-o serie de rapoarte înrăutățirea drepturilor omului în anii 2000'.¹

1 Kate Gilmore, „The war against terrorism”: a human rights perspective, 2002, http://asia-pacific.amnesty.org/pages/ec_briefings_fora_terror. Joan Fitzpatrick, Speaking Law to Power: The War against Terrorism and Human Rights, EJIL (2003), Vol.14, No.2, pp.241-264, <http://www.lprc.kz/en/images/stories/pdf/Speaking%20Law%20to%20Power%20the%20War%20against%20Terrorism%20and%20HR.pdf>. Safeguarding Privacy in the Fight Against Terrorism. Report of the Technology and Privacy Advisory Committee, March 2004, <http://www.defense.gov/news/Jan2006/d20060208tapac.pdf>. Peoples Tribunal On The

Provenita din abrevierea tezei sale de doctorat, lucrarea lui Dragoș Mihai Hotea ne sustrage coliviei mediatice în care televiziunile ne țin prizonieri cu ajutorul divertismentului și ne defereste unui orizont mult mai larg. O invitație la ieșirea din parohial.

Cartea este accesibilă și plină de informații atât pentru specialiști cât și pentru publicul larg. Un itinerariu într-o istoria a oamenilor ce ne arată vocea celor oprimați dar și faptul că și victimele pot deveni călăi, la rândul lor, după cum bine observa marele istoric Howard Zinn. To-

tuși, deși caleidoscopul de informații este larg și se apropie de bogăția unui almanah, modul în care acestea sunt prezentat este destul de neingrijit, fără o prea mare atenție acordată unor aspecte și mai ales referințelor bibliografice. Deosemena mapamondul rasismului nu tratează egal toate zonele, unele state precum Canada, China și România fiind expediate. Parcurgerea paginilor nu va fi un însă timp pierdut și va deschide cititorului atenția spre detalii puțin știute.

Mirela Vasile și
Silviu Petre

Atrocities Committed Against Minority In The Name Of Fighting Terrorism, Witch Hunting Muslims, In The Name Of Fighting Terrorism, 24 August, 2008, <http://www.countercurrents.org/tribunal240808.htm>

Recenzie

Glasul stângii: în contra hegemoniei de astăzi în cultura română

Sorin Adam Matei, Mona Momescu (coord.), *Idolii forului. De ce o clasă de mijloc a spiritului este de preferat „elitei” intelectualilor publici*

București, Corint, 2010, 229 p.

Încep această recenzie cu o precizare preliminară: departe de mine gândul de a dihotomiza scena culturală românească utilizând instrumentarul politologic clasic, stânga-dreapta. Nu. Pe lângă faptul că este mult prea diversă pentru a fi redusă la aceste două coordonate, cele două orientări principale configurate în actualul peisaj cultural românesc - cea a „intelectualilor specializați”, respectiv a „intelectualilor publici” - nu sunt deloc omogene din punct de vedere ideologic. În prima categorie, Gabriel Andreescu manifestă fără îndoială înclinație către o dreaptă moderată, în timp ce „intelectu-

ali publici” ca Vladimir Tismăneanu sau Dan C. Mihăilescu nu pot fi inserați decât la stânga spectrului politic. Și exemplele pot continua. De ce atunci „glasul stângii”? Deoarece, per ansamblu, demersul propus de *Idolii forului*, prin orientarea analitică și obiectivele propuse, este de stânga, în timp ce prin poziția privilegiată pe care o dețin (acces preferențial la sau chiar deținerea „mijloacelor de producție” în situația culturală prezentă) și prin discursul pe care îl articulează, reacția „intelectualilor publici” la provocarea dialogică a „specializaților” este fără doar și poate de dreapta.

Textele autorilor, majoritatea cercetători cu reputație internațională deja consacrată, abundă în sintagme de genul „orientare critică”, „receptare critică”, „analiză critică”. Însă niciieri în volum nu apare numele lui Antonio Gramsci, fondatorul teoriei critice și un nume de prim rang în gândirea socio-politică și filosofică a secolului XX. Este cultura română insuficient maturizată pentru a demara o discuție pertinentă, namaculată de resentimente și porniri afective, despre moștenirea intelectuală și politică a stângii, despre marxism în sensul larg al termenului? Răspunsul este în continuare da, chiar dacă nu este vorba de un da la fel de hotărât ca în anii '90. Tocmai de aceea miza și utilitatea prezentului volum sunt cu atât mai mari.

La douăzeci de ani de la revoluție, ar trebui să fim în stare să producem o analiză lucidă, obiectivă, lipsită de denaturări pasionale, a operei lui Karl Marx. Filosofia sa emancipatoare a revoluționat modul în care gândim omul, societatea și raporturile dintre cele două părți. Din acest punct de vedere, chir și cei care îl critică cu intensitate și pertinență, cum ar fi de exemplu Karl Popper, recunosc cât de mult îi datorează. Din punct de vedere instituțional, critica marxistă a contribuit profund la „umanizarea capitalismului”, la atenuarea, fie și parțială a inegalităților și inechităților care îl structurau și care, într-o măsură mai mică, îl definesc și în prezent. „După convingerea mea, credința lui Marx a fost credința într-o societate deschisă” afirmă fără echivoc Popper.¹ „Marx a arătat că un sistem social poate fi ca atare nedrept; că dacă sistemul este strâmb atunci virtutea indivizilor care profită de pe urma lui nu-i decât un simulacru de virtute, nu-i decât ipocrizie”.² Pe de altă parte, filosofia istorică și politică a marxismului, ghidată de inevitabilitatea instaurării, mai devreme sau mai târziu, a socialismului³,

reprezintă partea „profetică” a doctrinei sale, dimensiunea ei ideocratică. Aceasta trebuie și a fost deja depășită. „Marxismul «științific» e mort. Sentimentul său de responsabilitate socială și dragostea sadelibertatetrebuie săsupraviețuiască.”⁴

În România post-comunistă, marxismul este de cele mai multe ori asociat mecanic regimurile leniniste.⁵ Filiația dintre marxism și leninism este însă una complicată. Așa cum am observat, marxismul a dezvoltat două ramificații majore: una instituțional-morală, care a condus la social-democrație, și una profetico-politică în care rezidă sâmburele său ideocratic, și care a condus la leninism. În timp ce marxismul este o filosofie vie și autoreflexivă, cu potențial ideocratic, leninismul este o ideocrație cu aparență filosofică.⁶ În eventualitatea confruntării cu Lenin, Marx ar fi optat pentru menșevism⁷, respingând pretențiile nefondate ale unui partid de „avangardă” de a construi socialismul în numele clasei muncitoare, supunând-o necondiționat. Iată ce nu vor să înțeleagă intelectualii conservatori, membri ai platonicianului „grup de la Păltiniș”

dirii lui Marx, Alex Callinicos, în dialectica marxismului, capitalismului nu îi urmează cu necesitate, în manieră deterministă deci, socialismul. Procesul depinde de „conștiința, organizarea și încrederea clasei muncitoare”, care include nu numai muncitori manuali, ci și intelectuali, pe totii aceia care își vând munca sub formă de marfă pe piața capitalistă pentru a putea supraviețui. Astfel că, „în inima gândirii lui Marx era propoziția că socialismul este auto-emanciparea clasei muncitoare. Numai prin propriile eforturi pot muncitorii să scape de capitalism. Ei sunt proprii lor eliberatori. Nimeni altcineva nu poate crea socialismul pentru ei...” Alex Callinicos, *The revolutionary ideas of Karl Marx*, (London, Chicago, Melbourne: Bookmarks Publications, 1995), 94.

4 Popper, *Societatea*, 270.

5 Vezi în acest sens lucrarea lui Radu Preda *Comunismul. O modernitate eșuată* (Cluj-Napoca: EIKON, 2009).

6 Emanuel Copilaș, „Implozia leninismului. O reevaluare a conflictului sino-sovietic din perspectivă ideologică”, *Sfera Politicii* 141 (2009).

7 Nicolai Berdiaev, *Originile și sensul comunismului rus*, traducere de Ioan Mușlea (Cluj-Napoca: Dacia, 1994), 100.

1 Karl Popper, *Societatea deschisă și dușmanii ei. Epoca marilor profeți: Hegel și Marx* (vol. II), traducere de D. Stoianovici, (București: Humanitas, 1993), 255.

2 Popper, *Societatea*, 270.

3 Conform unui competent analist al gân-

și discipoli ai lui Constantin Noica, a cărui filosofie a fost în permanență circumscrișă capcanei naționalismului.

De ce acest excurs în marxism? Pentru a putea ajunge la Gramsci și la demonstrarea faptului că *Idolii forului* reprezintă un demers gramscian în esență. Dacă pentru Marx structura economică a unei societăți îi articula suprastructura politică și culturală, iar socialismul nu putea începe decât cu modificarea structurii, pentru Gramsci structura și suprastructura au aceeași pondere hegemonică. Ambee sunt la fel de importante pentru *aufhebung*-ul capitalismului. Cu alte cuvinte, dominarea și exploatarea nu se manifestă numai la nivel economic, ci și la nivel ideatic, cultural. Printr-o religiozitate habotnică, necritică, și o orientare culturală, mediatică și educațională de natură conservatoare care caută în permanență să glorifice trecutul pentru a consolida sentimentul identității și al apartenenței naționale, legitimând astfel prezentul, pârgghiile perpetuării și consolidării inechităților structurale ale modului de producție capitalist acționează subtil și deosebit de eficient pentru subminarea conștiinței civice și critice a marii majorități a membrilor societății. „Prin hegemonie Antonio Gramsci înțelege, în termeni general spus, o situație sociopolitică, un «moment» în care practica (simțul comun) și «filosofia» sunt în echilibru, «o ordine în care un anumit mod de viață și de gândire este dominant, în care un anumit concept al realității este difuzat în întreaga societate [...] ghidând gusturile, morala, obiceiurile, principiile politice și religioase.»”¹ Cât de eficientă este hegemonia culturală în spațiul românesc o demonstrează nu numai consumul de cultură „păltinișană” ci, în primul rând, proverbe cu o largă arie de răspândire în mentalul colectiv ca „Fie pâinea cât de rea, tot mai bună în țara mea” sau „Când va fi mai rău, să fie ca acumă”. De aici parafrizarea celebrului articol al lui Titu Maiorescu, „În contra direcției de astăzi în cultura română”.

Echivalând importanța structurii cu a suprastructurii, Gramsci demantelează practic profetismul și dogmatismul politic al marxismului, a cărui violență revoluționară o înțelege în termeni de popularizare militantă a ideilor marxiste mai puțin accesibile unui public nespecializat. Așa cum Gianni Vattimo – la a cărui orientare filosofică postmodernă nu subscriu – afirma că strigătul disperat al lui Nietzsche „Dumnezeu a murit!” trebuie înțeles în sensul deconstruirii metafizicii religioase scolastice care postula un Dumnezeu punitiv, exterior și absolut – a subminării religiei clasice în vederea eliberării și democratizării autenticului sentiment religios, care devine de acum imanent și centrat pe individ² – tot așa consider că Gramsci a democratizat și a „culturalizat” marxismul, integrându-l în tradiția umanistă a renașcentismului prin care Italia ocupă un loc central în patrimoniul cultural al omenirii. Teoria critică gramsciană propune deci o raportare activă, angajată și imanentă a celui care reflectează asupra problemelor de orice natură cu care societățile omenesti se confruntă. Nu critică „de dragul criticii” sau critică distantă, depreciativă, operată de pe pozițiile condescendente ale unui elitism arhaic și antimodern, ci critică „din interior”, constructivă, angajată, orientată înspre rezolvarea cauzelor sociale profunde ale problemelor existente, nu (doar) pe rezolvarea lor politică, adică temporară și superficială și care de fapt perpetuează sau temporizează conflictele în loc să le soluționeze. Sigur, gramscianismul este radical și idealist, dar ideea unei lumi mai bune transformă peremptoriu starea prezentă a lumii, nu eșuează sau nu ar trebui să eșueze neapărat într-o utopie infertilă.

Consider că fetișizarea puterii reprezintă, pentru societatea românească, cel mai actual pericol, deoarece distruge orice repere morale clare. Înregimentându-se politic, intelectualii abdică de la

¹ Călin Cotoi, *Introducere în antropologia politică*, (Iași: Polirom, 2009), 99.

² Gianni Vattimo, *A crede că mai credem. E cu puțință să fim creștini în afara bisericii?*, traducere de Ștefania Mincu, (Constanța: Pontica, 2005).

menirea lor critică, de la rolul lor de a căuta în permanență binele, dreptatea adevărul. Cu toată rezonanța patetică, partizanatul politic desparte și creează conflicte profunde dacă nu este circumscriș unei concepții axiologice împărtășite despre umanitate ca întreg.¹ Dând dovadă de „nesăbuintă” prin cochetarea cu politica, intelectualii încearcă, cel puțin cei autentici, să imprime politicului propria filosofie, dar eșuează întotdeauna. Tentativa Siracuzei rezistă, ca o permanentă față Morgana a intelectualului răătăcit în deșetul vanității demiurgice.² Asta nu înseamnă că intelectualii ar trebui să se retragă din spațiul public; dimpotrivă, ideea este că ei ar trebui să influențeze politicul din exterior, pentru a își putea păstra și utiliza facultățile critice sub forma corectivului, atunci când situația o cere – nu din interior, cedând astfel partizanului și interesului și „autosuspendându-se” deci, așa cum punctează energic Michael Shafir, „de la calitatea de intelectual” prin opțiunea voluntară de a se lăsa instrumentalizați de către politic.

Societatea română este încă profund conservatoare, chiar dacă la un nivel mai puțin vizibil. M-am convins de asta predând seminariile de Teoria relațiilor internaționale la Universitatea de Vest din Timișoara, unde majoritatea covârșitoare a studenților, chiar dacă nu se simt atrași în mod special de ideologia conservatoare, ba chiar unii declarându-se de stânga, subscriu fără ezitare la principiile realismului, echivalentul conservatorismului în planul relațiilor internaționale. Dincolo de discontinuitatea ideologică, argumentul care îi convinge pe cei mai mulți este acela că natura umană este slabă, coruptă, imorală, fiind firesc deci ca, prin extrapolare, statele să se comporte în mediul internațional ca într-o junglă în care funcționează principiul leninist „kto-kogo”. În acel punct,

încerc să contraargumentez că natura umană este social, comunicativ și intersubiectiv construită, nefiind un dat fix și imuabil, desconsiderarea ei traducându-se de prea multe ori în istorie sub forma unor regimuri politice autoritare, dictatoriale sau chiar totalitare. Nu am însă întotdeauna puterea de convingere pe care mi-o doresc. Tocmai de aceea demersul propus de autorii *Idolilor forului* este atât de dificil și atât de necesar deopotrivă pentru continuarea modernizării României și democratizarea pieței ideatice românești, neobișnuită cu exercițiul democratic al abordărilor pluraliste și ancorată încă într-un romantism desuet și pernicios.

În final, dacă nu am reușit să conving cititorul de substanța gramsciană a demersului propus de *Idolii Forului*, poate că acest citat din Gramsci însuși o va face. „A crea o nouă cultură nu înseamnă numai a face în mod individual descoperiri «originale», ci înseamnă totodată, și mai ales, a răspândi în mod critic adevărurile cunoscute, a le «socializa», ca să zic așa, și prin aceasta a le face să devină o bază pentru acțiuni vitale, un element de coordonare și de ordine intelectuală și morală. A face ca o masă de oameni să gândească coerent și în mod unitar realitatea prezentă e un fapt «filozofic» mult mai important și mai «original» decât descoperirea de către un «geniu» filozofic a unui nou adevăr ce rămâne în patrimoniul unor mici grupuri de intelectuali.”³

Emanuel Copilaș

¹ Julien Benda, *Trădarea cărturarilor*, traducere de Gabriela Creția, (București: Humanitas, 2007).

² Mark Lilla, *Spiritul nesăbuit. Intelectualii în politică*, traducere de Mona Antohi, (Iași: Polirom, 2005).

³ Antonio Gramsci, *Opere alese*, traducere de Eugen Costescu (București: Editura Politică, 1969), 23.

Religie și politică în România postcomunistă

Autor: Lavinia Stan, Lucian Turcescu, editura Curtea Veche



Anul apariției: 2010
Număr pagini: 423
ISBN: 978-973-669-966-5

„Această interpretare de excepție a rolului religiei în influențarea dezvoltării României moderne este prezentată cu claritate și rigoare analitică. Pe lângă intuiții comparative brilante, autorii arată cum pretențiile religioase și reacția statului și a societății civile la ele determină măsura în care România devine o entitate politică și socială liberă. Cartea de față este una dintre cele mai notabile monografii actuale despre rolul religiei în Europa contemporană.”

Tom Gallagher, șeful Catedrei de Conflict etnic și pace,
Bradford University, Marea Britanie

„În această carte bine documentată și convingător argumentată, autorii ne arată calea complicată pe care instituțiile religioase românești au urmat-o de la căderea regimului comunist până la integrarea europeană. Autorii evidențiază impactul, precum și limitele implicării Bisericii Ortodoxe Române în politică și analizează obiectiv relația contorionată dintre Biserică și autoritatea statală, atât în perioada comunistă, cât și în cea postcomunistă.”

Charles King, șeful Catedrei „Ion Rațiu” de Studii românești, Georgetown University, SUA

„Acest volum incisiv și original explică de ce cultivarea sentimentului ultranaționalist și a suportului oficial pentru Biserica Ortodoxă au mers mână în mână sub comunism și de ce astăzi democrația și pluralismul sunt privite de unii lideri ai Bisericii Ortodoxe Române drept principalul lor inamic. Autorii analizează opoziția Bisericii Ortodoxe asupra integrării în Uniunea Europeană și analizează judicios provocările pe care le are de înfruntat această Biserică ce a fost atât de puternic compromisă prin servilismul de care a dat dovadă față de dictatorul Ceaușescu.”

Dennis Deletant, profesor la School of Slavonic and East European Studies, University of London

Visul lui Machiavelli - 150 de povești despre lucruri pentru care ați putea renunța la Paradis

Autor: Adrian Cioroianu, editura Curtea Veche



Anul apariției: 2010
Număr pagini: 464
Copertă: Griffon and Swans
ISBN: 978-973-669-975-7

Poveștile lui Adrian Cioroianu suprapun nu doar trecutul cu prezentul – glosând cu farmec în numele preceptului niciodată băgat în seamă «ce ne învață lecția istoriei?» –, ci și documentul cu «literatura». Proze de idei, tablete cu stil literar asumat și tăietură gazetărească precisă, textele din acest volum ar fi tocmai bune de citit în Paradis. Sau în Iad. Dar, până acolo, pentru noi, cei visați de Machiavelli «cad» foarte bine și pe Pământ, pentru a ne mai lămuri dilemele...”

Mircea Vasilescu, conf. univ., Facultatea de Litere, Universitatea
București, redactor-șef al revistei Dilema veche.

„Fie că vorbește despre politica din România, iernile din Canada, trenurile din Paris, nunțile din Craiova sau face scurte incursiuni istorice, Adrian Cioroianu este un excelent narator. Într-o dezordine veselă, poveștile lui traversează o perioadă interesantă din ultimii 20 de ani – înainte ca autorul să treacă prin experiența politică. Textele pot fi serioase sau frivole, dar niciodată crispate sau încrâncenate; când există o morală, aceasta nu te trage de mână, ci îți face cu ochiul. Adrian Cioroianu scrie proaspăt, fără să dea lecții, verdicte sau ucizuri. Altfel spus, e «dilematic».”

Luca Niculescu, jurnalist, redactor-șef Radio France International-România

Index de Autori

Oana Albescu – Masterand, Facultatea de Științe Politice, Administrative și ale Comunicării, Specializarea Științe Politice, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca.

Emanuel Copilaș – Preparator la Universitatea de Vest din Timișoara, doctorand în Relații Internaționale și Studii Europene în cadrul Universității Babeș Bolyai, Cluj-Napoca.

Sabin Drăgulin – Lect. univ. dr., Facultatea de Științe Politice, Universitatea Creștină „Dimitrie Cantemir”, București, secretar general de redacție *Sfera Politicii*.

Nicolae Drăgușin – Preparator univ. drd., Facultatea de Științe Politice, Universitatea Creștină „Dimitrie Cantemir”, redactor „Sfera Politicii”.

Eugen Huzum – Bursier postdoctoral, Academia Română, Filiala Iași.

Viorella Manolache – Dr., cercetător științific, Institutul de Științe Politice și Relații Internaționale al Academiei Române, București.

Silviu Petre – licență la Facultate de Științe Politice a Universității București, actualmente angajat al Centrului de Studii Est-Europene și Asiatice din cadrul MAPN.

Vasile Pleșca – Cercetător științific, Institutul de Cercetări Economice și Sociale „Gh. Zane”, Academia Română, Filiala Iași.

Cristian-Ion Popa – Doctor în filosofie, cercetător științific gradul III la Institutul de Științe Politice și Relații Internaționale al Academiei Române.

Răzvan Samoilescu – Absolvent al Facultății de Științe Politice (specializarea Teorie politică) și al Facultății de Filosofie (specializarea Filosofie moral-politică), ambele în cadrul Universității din București; masterat în *Teorie Politică*, Facultatea de Științe Politice, Universitatea din București; masterat *Dezvoltare internațională și etica relațiilor internaționale*, Facultatea de Filosofie, Universitatea din București.

Lorena Stuparu – Doctor în filosofie, Cercetător principal gradul III la Institutul de Științe Politice și Relații Internaționale al Academiei Române.

Daniel Șandru – Conf. univ. dr. Facultatea de Științe Politice și Administrative, Universitatea „Petre Andrei” din Iași. Bursier postdoctoral, Academia Română, Filiala Iași.

Henrieta Anișoara Șerban – Dr. Cercetător științific III, a publicat „Ideologiile reformatoare” (Ed. Institutului de Științe Politice și Relații Internaționale, Buc. 2010); „Paradigmele diferenței. Modernism și postmodernism în filosofia comunicării” (Ed. Institutului de Științe Politice și Relații Internaționale, Buc. 2007); „Limbajul politic în democrație” (Ed. Institutului de Științe Politice și Relații Internaționale, Buc. 2006), Membru al redacției publicațiilor „Romanian Review of Political Sciences and International Relations” și „Revista de filosofie”.

Stelian Tănase – Profesor de științe politice la Facultatea de Științe Politice, Universitatea București. Apariții: *Cioran și Securitatea*, Editura Polirom, Iași 2010, *Clienții lui Tanti Varvara*, Editura Humanitas, București, 2009, *Miracolul revoluției*, Editura Humanitas, București, 1999.

Gabriela Tănăsescu – doctorand în filosofie la Universitatea din București, cercetător științific gradul III la Institutul de Științe Politice și Relații Internaționale al Academiei Române.

Cecilia Tohăneanu – Decanul Facultății de Științe Politice, UCDC. Apariții: „Realismul ca filosofie a științei”, Editura Cartea Universitară, București, 2005, “Historical Knowledge as Perspectival and Rational”: Joseph Margolis, Tom Rockmore (eds.), *The Philosophy of Interpretation*, Blackwell Publishers, Malden, Massachusetts, USA, 2000, „Epistemologia istoriei. Între mitul faptelor și mitul semnificațiilor”, Editura Științifică, București, 1998.

Mirela Vasile – Licență la Facultatea de Relații Internaționale și Studii Europene, București, master SNSPA în *Politici Publice și Integrare europeană*.

Titlul articolului

Prenumele Numele Autorului
Funcția și Instituția de apartenență
Adresa de e-mail.

ABSTRACT:

Toate articolele trebuie însoțite de un abstract care rezumă tematica articolului, evidențiind contribuția autorului. Abstractul nu trebuie să fie mai lung de 140 de semne. Abstractul trebuie redactat în limba engleză. Articolele trebuie trimise în format Microsoft Word (.doc) sau Rich Text Format (.rtf). Lungimea dezirabilă a unui articol este de 10.000-18.000 de semne. Pentru a vedea câte semne are articolul dumneavoastră, puteți folosi opțiunea word count din orice pagină pe care o deschideți în programul Microsoft Word. La sfârșitul abstractului trebuie să menționați titlul articolului în limba engleză.

KEYWORDS:

Drept *Keywords* trebuie să indicați, în limba engleză, cu italice, un număr de 5-7 termeni principali din articolul dumneavoastră. De exemplu în foma: *abstract, author name, title of the paper, references, submission*.

ARTICOLUL:

Articolul trebuie redactat folosindu-se alienate de felul acelor care se folosesc în acest document. Ele trebuie redactate cu fonturi *Times New Roman*, de preferință, de mărimea 12 pt., la doua rânduri, pentru textul articolului, *Times New Roman*, mărimea 10, la un rând, pentru *footnotes*. În cadrul articolului se respectă normele ortografice în vigoare stabilite de Academia Română. Atunci când este nevoie, diferitele note sau referințe se realizează prin utilizarea opțiunii *footnotes* din programul *Microsoft Word*. De fiecare dată când orice referință bibliografică este menționată prima dată, trebuie să dați informația bibliografică integral. Traducătorul trebuie întotdeauna menționat în prima citare. Vezi următoarele exemple de citare:

Pentru cărți

Se indică prenumele și numele autorului, titlul cărții integral (titlu și subtitlu) scris cu italice, urmat de paranteză, în interiorul căreia se dau localitatea apariției cărții, urmată de două puncte, editura la care a apărut cartea, anul, iar după închiderea parantezei se indică pagina sau paginile din care se citează. Dacă sînt mai mulți autori sau editori, se dau toate numele. Notele de subsol corespunzătoare arată astfel:

1 Giovanni Sartori, *The Theory of Democracy Revisited* (Chatam, New Jersey: Chatam House Publishers, 1987), 23.

2 Giovanni Sartori, *Teoria democrației reinterpretată*, traducere de Doru Pop (Iași: Polirom, 1999), 272-27.

3 Juan Linz, Alfred Stepan, *Problems of Democratic Transition and Consolidation. Southern Europe, South America, and Post-Communist Europe* (Baltimore and London: The John Hopkins University Press, 1996), 74.

Pentru capitole din cărți

4 Edward G. Carmine, Robert Huckfeldt, „Comportamentul politic – o perspectivă de ansamblu”, în Robert E. Goodin, Hans-Dieter Klingemann (coordonatori), *Manual de știință politică*, traducere colectivă (Iași: Polirom, 2005), 206.

Pentru referințe la o notă de subsol

5 Robert A. Dahl, *Democracy and Its Critics* (New Haven: Yale University Press, 1989), 164, n.1.

Pentru articole

Se respectă aceleași norme, menționîndu-se prenumele și numele autorului, titlul articolului în caractere drepte, între ghilimele, urmat de numele revistei/publicației în italice, numărul publicației, anul apariției (în paranteză), urmat de două puncte, pagina sau paginile citate.

6 Adrian Cioroianu, „Și totuși, Europa unită există – deși nu toți europenii votează”, *Sfera Politicii* 136 (2009): 9.

Pentru articole din ziare

7 Daniel Dăianu, „Schimbarea modelului”, *Jurnalul național*, 29 iulie 2009.

Pentru texte nepublicate

8 Ion Popescu, „Coalițiile din perioada postcomunistă. Cercetare comparată – România, Ungaria, Bulgaria” (lucrare de licență, Facultatea de Științe Politice, Universitatea București, 2009).

Pentru documente sau texte de pe Internet

9 Francis Fukuyama, „The Neoconservative Moment”, *The National Interest* 12 (2003), <http://www.thetharmaproject.com>, accesat 12.09.2009.

Pentru documente din arhive

Dacă se folosesc surse primare din arhive, trebuie să dați sursa în concordanță cu sistemul relevant de catalogare și locația arhive. Dacă referințele sînt la documente guvernamentale, ale partidelor politice, ale unor fundații, societăți, think-tanks sau alte organizații ale societății civile, atunci sursele vor fi identificate pe cît de complet este posibil.

10 ASRI, fond D, dosar 9897, f. 93.

11 Documentul poartă mențiunea „Strict secret de importanță deosebită. Exemplar unic”, Arhiva Comitetului Executiv al CC al PCR, dosar 264/1972, vol. VI, f. I-II.

12 Petre Roman, „Viziune politică asupra strategiei de dezvoltare a României în întîmpinarea secolului XXI. Pentru o bună guvernare a țării – calea social-democrată” („Caiet politic” distribuit participanților la Congresul extraordinar al Partidului Democrat, 16 martie 2001, fără alte mențiuni).

Atenție!

În citatele următoare din cărți sau articole deja citate, nu se mai dau prenumele și numele autorului, ci doar numele, nici titlul integral, cu referințe, ci doar titlul prescurtat, urmat de pagină, nu se vor folosi *op.cit.*, p. 23, sau *loc. cit.*, nici *ibid.* ori *ibidem*. De exemplu:

13 Sartori, *Teoria*, 29.

14 Cioroianu, „Și totuși”, 8.

15 Tismăneanu, „Dynastic”, 35-38, esp 36.

Atenție!

Trimiterile bibliografice se fac întotdeauna folosind limba originală a referinței, nu prin traducerea titlurilor de cărți sau articole. Titlurile unor cărți sau articole din limbi străine care nu folosesc alfabetul latin se dau prin transliterare fonetică a titlului din limba respectivă.

Cînd se citează cuvinte străine ori numele unor autori străini sau ale unor personaje politice străine, se păstrează ortografia din limba originală, cu respectarea normelor ortografice din limba respectivă.

SUMMARY

Editorial

„Reasonable Pluralism” and the Plea for Pluralism: John Rawls <i>versus</i> Communitarianism	3
<i>Cecilia Tohăneanu</i>	

Liberalism

Criticism of Liberal Themes or Communitarianism as Therapeutic Philosophy	10
<i>Gabriela Tănăsescu</i>	
Contractualism and freedom. A critical investigation.....	20
<i>Henrieta Anișoara Șerban</i>	
A Possible Justification of Placing Liberalism Between Modern / Postmodern	27
<i>Viorella Manolache</i>	
Illuminist Liberalism's Bounds and the Restoration of the Good Individualism	33
<i>Lorena Stuparu</i>	
Liberalism And Public Goods.....	42
<i>Cristian-Ion Popa</i>	
„Kantians” vs. „Hegelians” in the Intellectual Disputes over Liberalism and Liberal Democracy.....	49
<i>Vasile Pleșca</i>	
Liberalism Today: Between Ideology and Political Phantasms	55
<i>Daniel Șandru</i>	
Nae Ionescu and the legitimation of the Extreme Right in Romania	60
<i>Sabin Drăgulin</i>	
Paradigms of difference in philosophy. Kantianism <i>versus</i> Postmodernism	66
<i>Oana Albescu</i>	
Communitarian criticism to the rawlsian theory of justice as fairness.....	72
<i>Răzvan Samoilescu</i>	
Is Solidarity Prior to Justice? Some limits of a communitarian critique against liberalism.....	78
<i>Eugen Huzum</i>	

Essay

Intergenerational justice. Principles and theories (I).....	85
<i>Nicolae Drăgușin</i>	

Archive

Sfera Politicii's Archives – Gogu Rădulescu	90
<i>Stelian Tănase</i>	

Reviews

Rediscovering racism	95
<i>Mirela Vasile și Silviu Petre</i>	
Mihai Dragoș Hotea, <i>Conflicte rasiale. O Perspectivă geopolitică a lumii în care trăim</i>	98
<i>Emanuel Copilaș</i>	
The voice of the Left: against the contemporary direction in the Romanian culture	98
<i>Sorin Adam Matei, Mona Momescu (coord.), Idoli forului. De ce o clasă de mijloc a spiritului este de preferat „elitei” intelectualilor publici</i>	

Signals.....	102
--------------	-----

Index of authors	103
------------------------	-----

Liberalism under the constraints of Communitarianism and Postmodernism

„Sfera Politicii” este înregistrată în Catalogul Publicațiilor din România la numărul 4165.
Textele vor fi trimise redacției. Deciziile privind publicarea sunt luate de către echipa editorială.
Pentru a reproduce un text din revistă este necesar acordul scris al redacției „Sfera Politicii”.
Reproducerea textelor în alte condiții constituie o infracțiune și se pedepsește conform legilor în vigoare.

