



SOCIETATE & CUNOAȘTERE

Concepte și teorii social-politice

Coordonator

Eugen Huzum



COMISIA EUROPEANĂ



NAȚIONALĂ DE ASIGURARE
CALITĂȚII ÎN ÎNVĂȚĂMÎNT



NAȚIONALĂ DE ASIGURARE
CALITĂȚII ÎN ÎNVĂȚĂMÎNTUL
SUPERIOR



NAȚIONALĂ DE ASIGURARE
CALITĂȚII ÎN CERCETAREA ȘTIINȚIFICĂ



NAȚIONALĂ DE ASIGURARE
CALITĂȚII ÎN ÎNVĂȚĂMÎNTUL
PROFESIONAL ȘI ÎN ÎNVĂȚĂMÎNTUL
TEHNIC

INSTITUTUL EUROPEAN

Colecția
SOCIETATE & CUNOAȘTERE
Nr. 7

Eugen HUZUM (coordonator) este bursier postdoctoral al Academiei Române și cercetător științific la Institutul de Cercetări Economice și Sociale „Gh. Zane”, Academia Română, Filiala Iași. Editor executiv al revistei *Logos & Episteme. An International Journal of Epistemology*. Licențiat în filosofie (1998) și științe politice (2001), absolvent de studii aprofundate în „teorii ale comunicării și ale filosofiei analitice” și doctor în filosofie, domeniile sale fundamentale de interes sunt filosofia politică (în special teoriile contemporane ale dreptății, multiculturalismul și teoria democrației), epistemologia (teoriile întemeierii epistemice, mai ales fundamentalismul) și metafilosofia (în special metodologia filosofică). A publicat mai multe studii, articole sau capitole în volume colective, ca de pildă *Justice and (the Limits of) other Social Values. A Defense of the Primacy of Justice* (2011), *Can Luck Egalitarianism be Really Saved by Value Pluralism?* (2011), *Este solidaritatea prioritară dreptății? Câteva limite ale unei critici comunitariene la adresa liberalismului* (2010) sau *Some obstacles to applying the principle of individual responsibility for illness in the rationing of medical services* (2010).

Eugen Huzum (coord.), *Concepte și teorii social-politice*
© 2011, Academia Română – Filiala Iași

Editura *INSTITUTUL EUROPEAN* este recunoscută de Consiliul Național al Cercetării Științifice din Învățământul Superior

Iași, str. Grigore Ghica Vodă nr. 13, O. P. 1, C.P. 161
www.euroinst.ro; euroedit@hotmail.com

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

Concepte și teorii social-politice / coord.: Eugen Huzum – Iași: Institutul European, 2011
Bibliogr.
Index
ISBN 978-973-611-805-0

I. Huzum, Eugen (coord.)

32

Reproducerea (parțială sau totală) a prezentei cărți, fără acordul Editurii, constituie infracțiune și se pedepsește în conformitate cu Legea nr. 8/1996.

Printed in ROMANIA

EUGEN HUZUM
(coord.)

Concepte și teorii social-politice

INSTITUTUL EUROPEAN
2011

Cuprins

Cuvânt înainte (Eugen Huzum)	7
Democrația deliberativă (Viorel Țuțui)	9
Democrația liberală (Vasile Pleșca)	39
Dreptatea socială (Eugen Huzum)	59
Genul (Cătălina-Daniela Răducu)	85
Geopolitica (Marian Țăranu)	113
Globalizarea (Bogdan Ștefanachi)	139
Ideologia (Daniel Șandru)	163
Multiculturalismul (Cristina Emanuela Dascălu)	193
Secularizarea (Ioan Alexandru Tofan)	207
Suveranitatea (Sorin Bocancea)	231
Indice de autori și concepte fundamentale	277
Note despre autori	285
Abstract	289
Résumé	295

Cuvânt înainte

Pe parcursul anului trecut, la Institutul de Cercetări Economice și Sociale „Gheorghe Zane” din Iași, a avut loc workshopul „Concepte și argumente în filosofia social-politică. Interpretări și dezbateri”. Workshopul s-a desfășurat în cadrul proiectului POSDRU „Societatea bazată pe cunoaștere: cercetări, dezbateri, perspective”.

Cartea de față este principalul rezultat al acestui workshop. Ea a fost gândită și propusă spre publicare în primul rând din speranța că va fi utilă celor care doresc să se inițieze – sau celor care încearcă să-i inițieze pe alții – în teoria și filosofia social-politică (mai ales cea contemporană). Aceasta cu atât mai mult cu cât, la noi, lucrările de acest tip (fie semnate de autori români, fie traduceri) sunt încă destul de rare. Mă refer aici la lucrările care acordă o atenție specială (și) filosofiei politice (teoriei politice normative)¹, nu doar științei politice sau politologiei (teoriei politice empirice). Dacă cele din urmă apar din ce în ce mai frecvent în ultima vreme², cele dintâi rămân, din păcate, foarte puține, chiar insuficiente.

Cartea nu este nici pe departe una exhaustivă. În ciuda acestui „defect”, cred că ea își poate îndeplini totuși obiectivul fundamental, fie și numai pentru că oferă analize, prezentări și comentarii despre câteva dintre cele mai importante concepte și teorii din teoria socială și politică recentă. Mai mult, în cadrul ei sunt discutate inclusiv unele concepte sau/și teorii încă puțin analizate la noi

¹ Așa cum sunt, spre exemplu, Mihail Radu Solcan, *Arta răului cel mai mic. O introducere în filosofia politică* (București: All, 1998) sau Adrian Miroiu, *Introducere în filosofia politică* (Iași: Polirom, 2009), lucrări dedicate, așa cum sugerează și titlurile lor, filosofiei, nu științei politice.

² Iată doar câteva exemple: Anton Carpinschi, Cristian Bocancea, *Știința politicului. Tratat, Volumul I* (Iași: Editura Universității „Al. I. Cuza”, 1998), Doru Tompea, Tudor Pitulac, Daniel Șandru, *Concepte și modele în știința politică* (Iași: Cantes, 2001), Gianfranco Pasquino, *Curs de știință politică* (Iași: Institutul European, 2002), Robert E. Goodin, Hans-Dieter Klingemann (coord.), *Manual de știință politică* (Iași: Polirom, 2005), Adrian-Paul Iliescu, *Introducere în politologie* (București: All, 2006), Domenico Fisichella, *Știința politică. Probleme, concepte, teorii* (Iași: Polirom, 2007), Cristian Preda, *Introducere în știința politică* (Iași: Polirom, 2010) sau Michael G. Roskin, *Știința politică. O introducere* (Iași: Polirom, 2011).

(precum „multiculturalismul”, „dreptatea socială”, „genul” sau „democrația deliberativă”).

Se obișnuiește uneori ca autorul introducerii unui volum de acest tip să prezinte în rezumat și principalele idei apărute sau/și metodologii utilizate de autorii fiecăruia dintre capitole. Eu nu voi face acest lucru. Motivul? Aș risca să fiu redundant, de vreme ce astfel de precizări și rezumate au fost deja realizate de autorii volumului, chiar în debutul capitolelor pe care le semnează.

Acestea fiind spuse, țin să mai evidențiez doar un singur lucru: așa cum se va observa cu siguranță, multe dintre capitolele lucrării nu sunt simple texte introductive (deși au, fără îndoială, și o astfel de dimensiune). Altfel spus, autorii acestor capitole nu s-au mulțumit să prezinte doar ideile, argumentele sau teoriile altor autori (și în special ale celor considerați de referință) în problemele pe care le analizează. De multe ori, ei prezintă, dimpotrivă, și idei, opinii, interpretări, argumente, perspective sau chiar teorii ori măcar „semiteorii”³ proprii asupra conceptelor și problemelor pe care le abordează. Acest lucru nu ar trebui să fie surprinzător. Pentru fiecare dintre autorii capitolelor din acest volum, conceptele și problemele pe care le prezintă aici constituie o preocupare sistematică și constantă, dacă nu chiar preocuparea lor fundamentală, cel puțin în ultimii ani. De altfel, cel puțin în România, preocupările și contribuțiile în domeniu ale multora dintre ei sunt deja cunoscute și comentate, fie și doar în cercul restrâns al specialiștilor și al celor interesați de teoria social-politică.

Eugen Huzum

³ Pentru a utiliza termenul invocat de G. A. Cohen, în cazul său dintr-o modestie nejustificată, pentru a-și descrie răspunsul la problema din titlul mult discutatului eseu „On the Currency of Egalitarian Justice”, *Ethics* 99, 4 (1989): 906-944 (retipărit recent în cartea sa editată de Michael Otsuka, *On the Currency of Egalitarian Justice, and Other Essays in Political Philosophy* (Princeton: Princeton University Press, 2011)). Termenul „semiteorie” este invocat de Cohen la p. 921, respectiv 9.

Democrația deliberativă*

Viorel Țuțui

1. Introducere

Conceptul de „democrație deliberativă” se află în centrul dezbaterilor din filosofia politică recentă. Mai mult, nu cred că greșesc dacă observ că democrația deliberativă reprezintă orientarea dominantă din teoria contemporană a democrației.

Capitolul de față oferă o analiză sistematică – și critică – a conceptului de „democrație deliberativă” și a procedurii politice vizate de obicei prin intermediul lui. Argumentația este structurată în vederea încercării de a evidenția principalele răspunsuri și – totodată – de a propune soluții la următoarele probleme teoretice: Este necesară deliberarea democratică? Ce este democrația deliberativă și care sunt trăsăturile ei definitorii? Care sunt tipurile de deliberare admisibile? Cât de extinsă poate sau trebuie să fie deliberarea? Care sunt dificultățile cu care se confruntă teoria (și practica) democrației deliberative? Pot fi depășite aceste dificultăți?

În prima secțiune a capitolului sunt evidențiate principalele motive care au condus la o adevărată explozie a argumentărilor în favoarea deliberării democratice în filosofia politică recentă. A doua secțiune prezintă evoluția și principalele definiții oferite democrației deliberative în literatura de specialitate, în scopul de a contura câteva trăsături definitorii ale acesteia. Secțiunea a treia și a patra abordează, în ordine, principalele distincții referitoare la democrația deliberativă (deliberare instrumentală-expresivă, deliberare procedurală-substanțială și deliberare consensuală-pluralistă) și problema extensiunii procesului de deliberare. În cadrul acestor secțiuni, argumentez, totodată, în favoarea a trei teze: 1) în favoarea adoptării unei viziuni instrumentale, potrivit căreia valoarea deliberării nu este intrinsecă, ci depinde de valoarea politicilor sociale promovate prin ea și a costurilor implicate; 2) în favoarea modelului substanțial și pluralist

* 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.

al deliberării, coroborat însă cu o diminuare a semnificației deliberării la rolul de simplu preambul al procedurilor agregative; și 3) în favoarea unei deliberări directe (nu reprezentative) și a necesității de a combina deliberarea guvernamentală cu cea din cadrul societății civile și deliberarea internă cu cea internațională. Analizez apoi principalele obiecții practice și teoretice ridicate împotriva democrației deliberative. În sfârșit, în ultima secțiune a capitolului, propun o reconsiderare sau redefinire a democrației deliberative pentru a depăși dificultățile teoretice și practice cu care se confruntă.

2. De ce să deliberăm?

O primă problemă ce trebuie să fie supusă analizei este cea referitoare la tipurile de proceduri democratice disponibile și la argumentele ce sunt invocate în sprijinul adoptării unei proceduri de tip deliberativ.

Cea mai importantă diferențiere ce se face în cadrul controverselor pe această temă între procedurile democratice este cea care opune democrația deliberativă formelor tradiționale de democrație directă și reprezentativă. Dacă formele tradiționale puneau accent doar pe simpla exprimare a unor opinii pre-existente, fie că această exprimare era directă sau prin reprezentanți, democrația deliberativă se concentrează pe procesul formării și transformării opiniilor politice și pe necesitatea de a se identifica soluția ce este susținută de cele mai bune argumente.

În literatura de specialitate s-a impus și o altă clasificare a acestor proceduri, în trei mari categorii: votul, negocierea și deliberarea. Astfel, în introducerea la volumul *Deliberative Democracy*, Jon Elster susține că atunci când indivizi egali trebuie să ia o decizie cu privire la o chestiune care îi privește pe toți și când nu există un consens inițial, ei au trei moduri diferite pentru a realiza acest lucru: argumentarea, negocierea și votul. În opinia sa, această listă este exhaustivă, acestea fiind singurele modalități disponibile pentru o societate contemporană¹. Prin urmare, această clasificare se face în funcție de criteriul modalității în care se poate obține un consens în contextul pluralității de opinii și interese: prin convingerea participanților pe bază de argumente că o anumită soluție este cea mai potrivită, prin compromisuri realizate cu scopul de a satisface interesele cât mai multor participanți sau prin stabilirea unei tendințe dominante în cadrul pluralității de opinii și interese existente.

O altă clasificare importantă a procedurilor democratice este distincția dintre procedurile de tip agregativ, categorie în care sunt incluse votul și

¹ Jon Elster, „Introduction”, în *Deliberative Democracy*, ed. Jon Elster (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 5.

negocierea, și procedurile de tip deliberativ². Criteriul în raport cu care se face distincția este reprezentat de flexibilitatea opiniilor și intereselor celor ce participă la respectivul proces democratic. În cazul celor agregative, interesele și opiniile cetățenilor sunt considerate a fi date și inflexibile, astfel încât scopul procedurii este doar acela de a le însuma și de a oferi tendința dominantă susținută de majoritate și care va reprezenta fundamentul deciziei politice în problema respectivă. Prin urmare, decizia politică va fi luată pe principiul majorității, fiind impusă minorității. În cazul procedurilor deliberative, interesele și opiniile nu mai preexistă procesului democratic și nu mai persistă în forma inițială. Accentul se pune pe formarea și transformarea opiniilor și intereselor prin intermediul argumentării publice în cadrul unor foruri deliberative. Tezele care vor fi adoptate în urma procesului democratic vor fi cele susținute de cele mai bune argumente, capabile să convingă pe toți cei afectați de respectiva decizie. Astfel, sunt permise și chiar încurajate situațiile în care cetățenii își modifică opiniile și interesele ca urmare a deliberării.

O a treia clasificare pe care țin să o menționez este cea oferită de Jürgen Habermas în articolul „Three Normative Models of Democracy”. Habermas vorbește acolo despre existența a „trei modele normative ale democrației”: liberal, republican și proceduralist – deliberativ. În viziunea sa, modelul liberal este caracterizat prin faptul că procesul democratic are funcția de a transmite aparatului politic interesele unei societăți civile autonome, iar sarcina politicii este coordonarea intereselor divergente ale persoanelor particulare .

Pentru modelul republican politica reprezintă un proces cu o funcție mai substanțială decât această simplă mediere: este un proces de articulare a „binelui comun”, a unei viziuni substanțiale despre viața etică a unei comunități, de asigurare a solidarității între cetățeni. Este mediul în care membrii unei comunități care are o anumită solidaritate devin conștienți de dependența lor reciprocă și dezvoltă relațiile existente de reciprocă recunoaștere încât se obține o asociație de parteneri liberi și egali sub incidența legii.

Habermas critică ambele modele pe motiv că ele presupun o viziune asupra societății centrată pe stat și pe funcția acestuia de garant al societății de piață sau garant al instituționalizării unei comunități etice. În schimb, susține Habermas, modelul proceduralist-deliberativ se bazează pe o societate descentralizată. În cadrul acestei concepții sistemul politic este considerat a fi doar un sistem de acțiune printre altele. Conform acestui model democrația este gândită în termenii „instituționalizării unei utilizări publice a rațiunii exercitată împreună de către cetățeni autonomi”. Forța de legitimare nu își are originea într-o preexistentă convergență a convingerilor etice, ci în presuposițiile comunicative

² Amy Gutmann, Dennis Thompson, *Why Deliberative Democracy?* (Princeton: Princeton University Press, 2004), 13-14.

care permit celor mai bune argumente să intre în joc în diverse forme de deliberare și în procedurile care asigură un proces echitabil de negociere³.

Principala motivație invocată de adepții democrației deliberative în sprijinul acestui model este aceea a asigurării unei autentice legitimități pentru deciziile politice. În opinia lor, acestea sunt legitime doar dacă a fost asigurată, pentru cei care sunt afectați de ele, abilitatea și oportunitatea de a participa la o deliberare eficientă. Hotărârile luate nu pot fi pur și simplu impuse indivizilor respectivi, ci este necesar ca ele să fie rezultatul unor discuții în cadrul cărora să fie susținute sau criticate prin argumente pe care aceștia să fie capabili să le accepte⁴.

În *Deliberative Democracy and Divided Societies*, Ian O'Flynn prezintă o serie de alte motive importante ale reorientării către modelul deliberativ. Aceste motive țin în special de: 1) nemulțumirea crescândă a teoreticienilor în legătură cu viziunea dominantă, ce impunea constrângeri nerealiste de timp și atenție de la cetățeanul simplu, în măsura în care politica este și trebuie să fie oricum realizată de către elitele politice; 2) faptul că ideea democrației participative asigură o modalitate mai eficientă de implicare a cetățenilor în deciziile politice; 3) nevoia de a asigura o implicare mai mare a anumitor grupuri care, din considerente independente de voința lor, erau marginalizate politic (argument al femininismului și multiculturalismului, în special); 4) preocuparea pentru calitatea democrației și nevoia de a răspunde atât gradului crescut de insatisfacție referitoare la viața democratică, cât și lipsei de implicare civică⁵.

Problema democrației de tip deliberativ se pune mai ales în societățile în care există „minorități persistente”, adică minorități care pierd întotdeauna în procesul de vot și cărora li se impune concepția majorității (chiar și în chestiunile care le privesc direct) fără a fi consultate și fără ca membrii lor să delibereze și să decidă în acest sens. În societățile în care există un asemenea fenomen, însăși autoritatea democrației este pusă în cauză, cel puțin în ceea ce privește aceste minorități.

3. Ce este democrația deliberativă?

Paternitatea expresiei „democrație deliberativă” este atribuită autorului Joseph Bessette, care, în articolul „Deliberative Democracy: The Majority

³ Jürgen Habermas, „Three Normative Models of Democracy”, in *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political*, ed. Seyla Benhabib (Princeton: Princeton University Press, 2006), 21-26.

⁴ John Dryzek, *Deliberative Democracy and Beyond: Liberals, Critics, Contestations* (New York: Oxford University Press, 2000), 1.

⁵ Ian O'Flynn, *Deliberative Democracy and Divided Societies* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006), 1.

Principle in Republican Government”, apărut în anul 1980, argumenta împotriva unei interpretări elitiste a principiilor Constituției Statelor Unite ale Americii și în favoarea viziunii de tip participativ cu privire la politicile democratice⁶. Însă, dacă sintagma ca atare este de origine relativ recentă, ideea conform căreia fundamentul democrației este reprezentat de un proces de argumentare publică între cetățeni este una ce se înscrie într-o tradiție venerabilă a filosofiei politice.

Astfel, Jon Elster precizează că atât ideea de democrație deliberativă, cât și implementările ei sunt la fel de vechi ca democrația însăși. Elster urmărește această idee începând cu celebrul elogiu al lui Pericle, care vorbea despre promovarea participării cetățenilor la treburile publice prin implicarea în discuții, ce nu sunt un obstacol în calea acțiunii, ci constituie preliminariile indispensabile ale oricărei acțiuni înțelepte. Elster identifică aceiași idee și în discursul lui Edmund Burke în fața electorilor din Bristol din 1774, unde acesta observa insuficiența modelului reprezentativ al democrației susținând că Parlamentul nu este un congres de ambasadori ai unor interese diferite și ostile, ci un ansamblu deliberativ al unei națiuni cu un unic interes, acela al întregului. În sfârșit, Elster regăsește teza și în documentele constituantelor din Franța și America de la sfârșitul secolului al XVIII-lea. Iar, pentru secolul al XIX-lea, remarcă faptul că John Stuart Mill a susținut ideea „guvernării prin discuții”⁷.

Alte repere importante din această tradiție sunt amintite de către James Bohman și William Regh. Aceștia menționează, în plus, contribuțiile din filosofia politică modernă aparținând unor autori precum Thomas Hobbes sau John Locke⁸. Lista este completată de către John Dryzek, în lucrarea *Deliberative Democracy and Beyond: Liberals, Critics, Contestations*, cu teoria kantiană a „utilizării publice a rațiunii” și teoriile mai recente aparținând unor filosofi precum John Dewey și Hannah Arendt. Tot el subliniază însă că orientarea de tip deliberativ a căpătat o poziție semnificativă începând cu ultimul deceniu al secolului trecut sub influența teoriei critice a lui Jürgen Habermas și a filosofiei politice a lui John Rawls⁹.

O definiție a democrației prin raportare la modelul deliberativ a fost propusă de Seyla Benhabib. Democrația, consideră Benhabib, „este cel mai bine înțeleasă ca fiind un model de organizare a exercițiului public și colectiv al puterii în instituțiile majore ale societății pe baza principiului conform căruia

⁶ Joseph M. Bessette, „Deliberative Democracy: The Majority Principle in Republican Government,” in *How Democratic Is the Constitution?*, ed. Robert A. Goldwin și William A. Schambra (Washington American Enterprise Institute, 1980), 102-116.

⁷ Elster, „Introduction”, 1-4.

⁸ James Bohman, William Regh, „Introduction”, in *Deliberative Democracy. Essays on Reason and Politics*, ed. James Bohman și William Regh (Cambridge: The MIT Press, 1997), X.

⁹ Dryzek, *Deliberative Democracy and Beyond*, 2.

deciziile ce afectează bunăstarea unei colectivități pot fi văzute ca rezultat al unei proceduri de deliberare liberă și argumentată între indivizi considerați a fi egali din punct de vedere moral și politic”¹⁰.

O definiție generală a fost oferită și de către James Bohman și Willam Rehg. Cei doi afirmă că democrația deliberativă poate fi definită, într-un sens larg, ca acea orientare care se referă la problemele legiferării legitime pe baza deliberării publice între cetățeni. Ca viziune normativă cu privire la legitimitate, ea evocă idealul legiferării raționale, al politicii de tip participativ și al auto-guvernării civice¹¹.

Amy Gutmann și Dennis Thompson definesc democrația deliberativă drept „o formă de guvernământ în care cetățeni liberi și egali justifică deciziile în cadrul unui proces în care ei își oferă unul altuia argumente ce sunt mutual acceptabile și general accesibile, cu scopul de a ajunge la anumite concluzii ce sunt asumate de toți cetățenii în prezent, dar sunt deschise modificărilor viitoare”¹².

O caracterizare mai concisă a democrației deliberative este oferită de Jon Elster în studiul deja amintit. Pentru Elster, democrația deliberativă reprezintă „luarea deciziilor prin intermediul discuțiilor între cetățeni liberi și egali”, promovând transformarea și nu doar agregarea opiniilor¹³.

În opinia lui Jose Luis Marti democrația deliberativă reprezintă un ideal normativ al democrației. Adjectivul „deliberativ” adăugat „democrației” se referă la tip particular de luare a deciziilor bazat pe argumentare sau deliberare, procese considerate a fi opuse negocierii sau votului. Ca ideal democratic, democrația deliberativă presupune includerea tuturor acelorora ce sunt (potențial) afectați de o decizie în procesul de luare a acelei decizii¹⁴.

Dincolo de diferențele dintre aceste caracterizări, observăm că se pot invoca anumite trăsături definitorii prezente în toate aceste definiții. Unele dintre ele sunt prezente în mod explicit, altele în mod implicit. Astfel, toți filosofii menționați recunosc faptul că democrația deliberativă reprezintă o procedură democratică de luare a deciziilor de către toți cetățenii afectați de acestea. Cetățenii se bucură (sau trebuie să se bucure) de libertate și egalitate de statut. Deciziile sunt luate prin propunerea de soluții și formularea de argumente și contra-argumente la acestea. Argumentele și contraragumentele sunt (sau trebuie să

¹⁰ Seyla Benhabib, „Toward a Deliberative Model of Democratic Legitimacy”, in *Democracy and Difference*, 68.

¹¹ Bohman, Rehg, „Introduction”, IX-X.

¹² Gutmann, Thompson, *Why Deliberative Democracy?*, 7.

¹³ Elster, „Introduction”, 1.

¹⁴ Jose Luis Marti, „The Epistemic Conception of Deliberative Democracy Defended: Reasons, Rightness and Equal Political Autonomy”, in *Deliberative Democracy and its Discontents*, ed. Samantha Besson și Jose Luis Marti (Burlington: Ashgate Publishing Limited, 2006), 28.

fie) accesibile și inteligibile de către toți. Deliberarea cu privire la temeinicia argumentelor va avea ca rezultat asumarea soluției ce a fost sprijinită de cele mai bune argumente, capabile să convingă pe majoritatea participanților. În acest proces avem de-a face cu transformarea opiniilor și preferințelor cetățenilor și nu cu simpla lor agregare. În sfârșit, rezultatele deliberării au doar o stabilitate relativă, ele fiind deschise revizuirii în cadrul unor deliberări ulterioare.

4. Trăsături și condiții ale democrației deliberative

Philip Pettit susține că există un consens între adepții democrației deliberative în ceea ce privește principalele condiții pe care trebuie să le satisfacă o procedură deliberativă. Aceste condiții articulează un ideal al democrației deliberative pe care toți îl împărtășesc. Condițiile vizate de Pettit sunt următoarele:

1. Constrângerea *includerii*: Toți membrii ar trebui să fie în mod egal îndreptățiți să voteze cu privire la modul în care ar trebui soluționate problemele colective. Unanimitatea nu este necesară pentru a se ajunge la un rezultat.
2. Constrângerea *judecății*: Înainte de a vota, membrii ar trebui să delibereze cu privire la care soluție trebuie să fie preferată.
3. Constrângerea *dialogului*: Membrii ar trebui să realizeze această deliberare sub forma unui dialog deschis și liber între ei, fie în cadrul unui forum centralizat, fie în variate contexte descentralizate.

Constrângerea includerii diferențiază democrația deliberativă de formele autoritare și elitiste. Ea este compatibilă și cu reprezentarea, dar participarea directă este preferabilă. Constrângerea judicativă are două laturi. În primul rând, cere ca votanții să delibereze sau să raționeze cu privire la modul în care vor vota și nu doar să-și acorde votul într-o manieră reflexă, spontană, non-reflexivă. În al doilea rând, cere ca votanții să delibereze pe baza considerațiilor referitoare la mijloacele de promovare a intereselor comune. Constrângerea dialogică respinge formele plebiscitare în care fiecare participant judecă cu privire la interesele comune în mod izolat. Judecata trebuie să aibă loc în contextul unui dialog deschis și liber între participanți în sensul că toți au dreptul să participe și nimeni nu se teme să spună ceea ce crede¹⁵.

O abordare diferită în ceea ce privește caracteristicile democrației deliberative este cea propusă de Amy Gutmann și Dennis Thompson. Gutmann și Thompson consideră că prima trăsătură a acestui tip de democrație este *necesitatea oferirii de argumente* în sprijinul tezelor susținute în cadrul procesului de

¹⁵ Philip Pettit, „Deliberative Democracy, the Discursive Dilemma, and Republican Theory”, în *Debating Deliberative Democracy*, ed. James Fishkin și Peter Laslett (Oxford: Blackwell, 2003), 139-140.

deliberare. A doua caracteristică este *accesibilitatea argumentelor* utilizate prin raportare la toți cetățenii implicați, asigurată prin faptul că discuțiile au loc în public și că ele pot fi asumate de către toți (nu sunt considerate astfel doar de către unii, așa cum se întâmplă în cazul revelației). A treia caracteristică este dată de faptul că acest proces de deliberare tinde către *producerea unei decizii ce va fi respectată o anumită perioadă de timp*. A patra caracteristică ține de *aspectul dinamic* al acestui tip de democrație: rezultatul deliberărilor nu este considerat definitiv, ci este deschis față de schimbări ce pot surveni prin intermediul dezbaterilor ulterioare¹⁶.

În articolul „Deliberation and Democratic Legitimacy”, Joshua Cohen prezintă trăsăturile a ceea ce el numește „concepția formală a democrației deliberative”. Aceasta are următoarele cinci trăsături:

1. O democrație deliberativă este o asociație independentă și perpetuă ai cărei membri se așteaptă ca ea să continue indefinit în viitor.
2. Membrii asociației împărtășesc (și toți știu acest lucru) angajamentul de a coordona activitățile lor în cadrul instituțiilor care fac posibilă deliberarea și în conformitate cu normele pe care le stabilesc prin intermediul deliberării.
3. O democrație deliberativă este o asociație pluralistă, membrii având diferite preferințe, convingeri, idealuri. Prin urmare ei nu consideră că un anumit set de asemenea convingeri, preferințe sau idealuri ar fi obligatoriu.
4. Membrii consideră asociația democratică drept sursă a legitimității astfel încât legătura dintre deliberare și rezultatele ei trebuie să fie una evidentă.
5. Membrii își recunosc unii altora posesia unor capacități deliberative de a putea face parte din procesul public de schimb reciproc de argumente și de a acționa în conformitate cu rezultatul acestui proces.

Pe baza acestei concepții formale și introducând aspectul substanțial, Cohen derivă caracteristicile a ceea ce el numește „procedura deliberativă ideală”:

1. Deliberarea ideală este liberă în sensul că satisface următoarele două condiții. În primul rând participanții se consideră a fi angajați numai față de rezultatele deliberării lor și de precondițiile acesteia. În al doilea rând, ei consideră că faptul de a ajunge la un rezultat prin deliberare este suficient pentru a acționa în conformitate cu el.
2. Deliberarea este argumentată, în sensul că părților li se cere să ofere argumente în sprijinul sau împotriva propunerilor vehiculate.
3. În deliberarea ideală părțile sunt egale din punct de vedere formal și substanțial. Sunt egale formal, ceea ce înseamnă că toți posedă un statut egal în raport cu fiecare etapă a deliberării: stabilirea agendei, oferirea de propuneri de argumente și contraargumente. Sunt egale din punct de vedere substanțial, în

¹⁶ Gutmann, Thompson, *Why Deliberative Democracy?*, 3-7.

sensul că distribuția existentă a puterii și resurselor nu influențează șansele lor de a contribui la deliberare.

4. Deliberarea ideală tinde către stabilirea unui consens motivat rațional. Dacă nu se ajunge la consens, atunci se decide prin vot pe baza unei forme a regulii majorității¹⁷.

În legătură cu trăsăturile menționate de Cohen consider că se impun unele observații. În primul rând, cred că mențiunea lui conform căreia participanții trebuie să fie angajați numai față de rezultatele deliberării lor este excesivă. La fel și cea potrivit căreia faptul de a ajunge la un rezultat este suficient pentru a acționa în conformitate cu el. În plus, aceste condiții se află în contradicție cu o altă condiție fundamentală: cea a pluralismului substanțial care a motivat adoptarea deliberării. Cetățenii au preferințe, convingeri și interese diferite. Dacă acestea ar fi fost similare nu mai era nevoie de deliberare pentru că rezultatul s-ar fi impus aproape de la sine. Iar, dacă asumăm că pluralitatea intereselor, convingerilor și preferințelor este legitimă, fiind o premisă a deliberării, atunci este legitimă și menținerea angajamentului față de aceste interese, convingeri și preferințe distincte. Prin urmare, nu putem impune participanților la deliberare să fie angajați doar față de rezultatul deliberării și să fie gata să-l pună în practică imediat ce a fost stabilit. O asemenea condiție ar fi un semn al constrângerii și nu al libertății, așa cum sugerează Cohen.

Dar dacă lucrurile stau astfel, atunci nici considerarea „asociației deliberative” drept sursă a legitimității și privilegierea ei față de opțiunea individuală nu mai apare ca fiind justificată. Așa cum am arătat mai sus, indivizii pot menține angajamentul lor față de preferințele, convingerile și interesele personale. Însă, acestea pot intra în conflict cu ceea ce recomandă rezultatul deliberării ca fiind binele comun. În situația unui asemenea conflict indivizii au dreptul de a prefera propriile interese în detrimentul celor comune. Prin urmare, este posibil ca indivizii să ajungă la acord în ceea ce privește soluția cea mai conformă cu binele comun și totuși să nu voteze pentru ea. Astfel, decizia nu ar fi legitimă doar pentru simplul fapt că promovează binele comun, ci dacă a primit votul majorității participanților. Acest vot este însă o procedură agregativă, autonomă față de deliberarea anterioară: deși poate fi influențată de aceasta, legătura dintre ele nu este necesară.

Consider, astfel, că putem menține dintre trăsăturile amintite doar libertatea și egalitatea de statut a participanților, includerea, dialogul și argumentarea, accesibilitatea argumentelor, pluralismul, stabilitatea relativă a rezultatelor și caracterul dinamic și revizibil al deliberării.

¹⁷ Joshua Cohen, „Deliberation and Democratic Legitimacy”, în *Deliberative Democracy. Essays on Reason and Politics*, 72-75.

5. Tipuri de deliberare

O perspectivă sistematică asupra problemei tipurilor de deliberare este oferită de către Gutman și Thompson. Criteriile pe baza cărora cei doi clasifică tipurile de deliberare sunt: valoarea, statutul principiilor ei și scopurile deliberării. În funcție de criteriul valorii, ei disting deliberarea instrumentală de cea expresivă. Din perspectiva statutului principiilor deliberării, disting forma procedurală de cea substanțială. Luând ca reper scopul deliberării, formele acestea sunt, în opinia lor, deliberarea consensuală și cea pluralistă¹⁸.

5.1. Instrumentală sau expresivă?

Prima clasificare invocată mai sus are drept criteriu modul în care adepții deliberării răspund la întrebarea dacă *valoarea* asociată cu deliberarea este doar una instrumentală, ce ține de faptul că ea ne ajută să identificăm politici sociale bune, sau este una expresivă, în sensul că ea exprimă manifestarea respectului reciproc dintre cetățeni. Din perspectiva primei viziuni, deliberarea nu are o valoare în sine, ci doar ca mijloc pentru realizarea adevăratului scop, reprezentat de politicile adecvate, în timp ce din perspectiva celeilalte viziuni, însuși faptul de a delibera este valoros, dincolo de contribuția pe care o are la realizarea altor scopuri.

În opinia autorilor invocați, cele două viziuni cu privire la deliberare nu sunt incompatibile. Dimpotrivă, ei consideră că orice teorie adecvată ar trebui să presupună ambele exigențe. Aceasta pentru că o deliberare care produce decizii proaste în mod constant nu poate fi considerată ca exprimând respectul reciproc al cetățenilor. Trebuie să admitem că această procedură contribuie la realizarea funcției politice centrale de a stabili legi și politici bune. Iar dacă am considera că deliberarea este doar instrumentală, atunci nu am recunoaște semnificația morală a faptului că deciziile guvernului angajează și pe ceilalți cetățeni nu doar pe decidenți. De aceea, consultarea cetățenilor este o dovadă de respect, oferă justificare deciziilor și ajută la implementarea acestora prevenind boicotul și cajele ce ar putea să apară în lipsa acestei consultări.

Deși Gutmann și Thompson nu insistă asupra acestui lucru în mod explicit, consider că distincția aceasta este importantă pentru a ști dacă un autor are un angajament necondiționat sau doar unul condiționat față de utilizarea deliberării. Pentru că, dacă un autor aparține primei tabere, el va putea prefera orice altă procedură de decizie care tinde către realizarea politicilor publice bune cu cel puțin aceleași șanse de reușită și eventual cu costuri mai mici. Dacă el aparține celei de-a doua tabere, atunci el va prefera deliberarea și în cazul în

¹⁸ Gutmann, Thompson, *Why Deliberative Democracy?*, 21-23.

care ea ne oferă șanse mai mici de a stabili politicile dorite sau ar presupune costuri mai mari decât alte proceduri.

Problema aceasta este cu atât mai importantă cu cât, uneori, compatibilitatea celor două valori nu este deloc atât de evidentă cum sugerează autorii menționați mai sus. Uneori, putem vorbi chiar despre un conflict evident între doctrina valorii intrinseci a deliberării și doctrina valorii instrumentale. Există situații în care costurile implementării unei proceduri deliberative sunt atât de mari încât putem să ne îndoim de faptul că deliberarea este mijlocul cel mai potrivit pentru a realiza politicile publice cele mai bune. De exemplu, James Fishkin și Bruce Ackerman argumentează în favoarea unei deliberări naționale la nivelul Statelor Unite, organizată sub forma unei sărbători naționale cu zece zile înainte de alegerile naționale majore. În cadrul acesteia cetățenii se adună în grupuri de deliberare organizate conform procedurii sondajelor deliberative (*deliberative polls*) și discută subiectele majore ale campaniei. Însă, tot Fishkin și Ackerman oferă în finalul lucrării o estimare a costurilor presupuse de un asemenea eveniment, care, la o participare de 70 de milioane de cetățeni, ar fi de peste 2 miliarde de dolari¹⁹.

Trebuie să observăm, în plus, că această sumă considerabilă s-ar adăuga la costurile inerente unei campanii electorale, încât merită să ne întrebăm dacă beneficiile prezumate ar putea să justifice o asemenea cheltuială. Prin urmare, pentru aceste situații în care beneficiile deliberării în raport cu costurile acesteia nu mai sunt atât de evidente, se pare că avem nevoie de un criteriu în funcție de care să decidem dacă implementarea procedurii deliberative se justifică sau nu. În plus, așa cum am subliniat în secțiunea anterioară, dreptul cetățenilor de a vota așa cum cred de cuviință și de a-și păstra, dacă doresc, preferințele, convingerile și interesele trebuie conceput ca fiind prioritar față de deliberare. Din aceste motive, consider că o viziune expresivă robustă, care ar apăra valoarea intrinsecă a deliberării, nu se poate susține.

5.2. Procedurală sau substanțială?

A doua clasificare se face în funcție de *statutul principiilor* pe care se bazează deliberarea: dacă acestea sunt de tip procedural sau substanțial. În viziunea adepților primului tip de răspuns, principiile trebuie să se refere doar la acele condiții necesare pentru ca procesul deliberativ să funcționeze echitabil fără să existe constrângeri în ceea ce privește conținutul substanțial al politicilor sau legilor supuse deliberării. O asemenea teorie este adoptată de către Seyla

¹⁹ James Fishkin, Bruce Ackerman, *Deliberation Day* (New Haven and London: Yale University Press, 2005), 193.

Benhabib, care susține un model de deliberare care să nu mai trimită la principii politice și etice de tip substanțial, ci doar la o procedură de derulare a discuțiilor. Procesul de deliberare are următoarele caracteristici: (1) participarea în această deliberare este guvernată de norme ale egalității și simetriei: toți au aceleași șanse de a iniția acte de limbaj, de a pune întrebări, de a pune la îndoială și de a deschide o dezbatere; (2) toți au dreptul să pună la îndoială subiectele stabilite pentru discuții și (3) toți au dreptul de a iniția argumente reflexive cu privire la regulile procedurii discursive și cu privire la modul în care ele sunt aplicate²⁰.

În viziunea adepților celui de-al doilea tip de răspuns, simplele proceduri pot produce rezultate înjuste, motiv pentru care sunt necesare constrângeri substanțiale. O asemenea teorie este susținută de către Jose Luis Marti în articolul *The Epistemic Conception of Deliberative Democracy Defended*. El consideră că justificarea democrației deliberative în raport cu alte proceduri democratice constă în faptul că aceasta are o valoare epistemică superioară, în sensul că rezultatele ei sunt mai susceptibile de a fi corecte decât rezultatele celorlalte proceduri, corectitudinea fiind un standard independent de procedură²¹.

Avantajele proceduralismului țin de minimalismul asociat cu el: odată stabilită procedura, tot ceea ce rezultă va fi considerat just. În plus, spun Gutmann și Thompson, proceduraliștii pot invoca în sprijinul lor ideea că principiile substanțiale ar constitui o constrângere pusă autorității supreme pe care ar trebui să o aibă cetățenii într-o democrație. Substanțialiștii ar răspunde că și principiile procedurale au un conținut substanțial: trebuie să existe o bază morală și pentru faptul că preferăm regula majorității celei a minorității. Deci, și principiile procedurale pot fi controversate din punct de vedere moral.

Gutmann și Thompson susțin că această problemă poate fi soluționată dacă admitem că sunt necesare atât principii procedurale, cât și substanțiale și dacă asumăm caracterul *provizoriu* al ambelor categorii: ambele sunt supuse revizuirii în cadrul unor deliberări viitoare. În acest fel, ei consideră că aspectul substanțial și cel procedural al deliberării pot fi reunite în mod coerent²².

În opinia mea, și aceste concluzii ale celor doi autori sunt nesatisfăcătoare. Ei susțin că deliberarea conține în sine un principiu al auto-corectării: principiile substanțiale sau procedurale ce au guvernat un eveniment deliberativ pot fi revizuite pe baza altei deliberări. Astfel, ei invocă un fel de preeminență a procesului continuu de deliberare față de rezultatele acestuia dintr-un moment sau altul. Însă, ei nu țin cont de faptul că deliberarea nu reprezintă în sine decât un for de argumentare și raționare publică. Ea oferă prilejul de a raționa, dar nu

²⁰ Benhabib, „Toward a Deliberative Model of Democratic Legitimacy”, 69-70.

²¹ Marti, „The Epistemic Conception of Deliberative Democracy Defended”, 33.

²² Gutmann, Thompson, *Why Deliberative Democracy?*, 23-26.

și standardele în funcție de care raționăm. Prin urmare, atunci când stabilim că anumite principii substanțiale sau procedurale au nevoie de revizuire, noi facem asta *cu prilejul* unei deliberări viitoare, dar *pe baza unor standarde* de corectitudine a principiilor: raportăm principiile vechi la aceste standarde (de corectitudine logică și factuală, de moralitate, corectitudine politică etc.) și argumentăm că ele nu corespund. În plus, dacă dorim să evităm relativismul în schimbarea acestor principii, atunci avem nevoie de standarde care să nu fie valabile doar în contextul unui eveniment deliberativ singular, ci și în trecerea de la un eveniment deliberativ la altul. Prin urmare, procesul continuu al deliberării nu are prioritate față de orice standarde ale deliberării, ci, dimpotrivă, procesul acesta continuu trebuie guvernat de standarde independente de el. El trebuie să aibă o evoluție ordonată de aceste reperi și nu haotică și relativă la diferitele contexte în care are loc.

Aceste standarde substanțiale ar putea avea o natură formală sau factuală: ar putea fi standarde ale corectitudinii logice și ale corespondenței factuale cu anumite realități. În acest caz, există șansa ca participanți ce aparțin unor viziuni substanțiale diferite să le accepte. Există însă și probleme sociale ce au un caracter moral sau politic, situație în care acordul este mult mai greu de stabilit. Desigur că în acest caz problema diferenței dintre viziunile substanțiale este mult mai importantă.

Consider însă că, dacă acceptăm că deliberarea nu are o valoare intrinsecă, fiind doar complementară procedurilor agregative, atunci stabilirea unui acord între concepții substanțiale diferite nu mai este necesară. Fiecare cetățean în parte ar putea decide pentru sine care este cea mai bună soluție, pe baza principiilor substanțiale pe care le asumă, decizia finală fiind stabilită prin procedurile agregative ale votului și negocierii.

5.3. Consensuală sau pluralistă?

Al treilea criteriu de clasificare a concepțiilor deliberative este cel al *scopului* către care tinde deliberarea: dacă ea vizează consensul tuturor participanților cu referire la binele comun sau lasă loc unor rezultate de tip pluralist, în care se obțin doar cei mai echitabili termeni de conviețuire în condițiile în care divergențele de opinii se mențin. Adepții modelului deliberativ ce se înscriu în tradiția republicană sau comunitariană sunt asociați cu prima opțiune: ei caută identificarea unui bine comun de tip comprehensiv, într-o interpretare robustă (*thick*) ce merge dincolo de simplul acord asupra unor principii de bază, fie ele substanțiale sau procedurale. Alți autori, asociați de Gutmann și Thompson cu tradiția liberală, consideră că unele dezacorduri sunt inerente condiției umane, iar depășirea lor nu este mereu dezirabilă, putând deveni chiar opresivă și

tiranică. Tot ceea ce putem spera, spun acești autori, este să stabilim termeni echitabili de cooperare între persoane egale și libere, ceea ce constituie o interpretare slabă (*thin*) a ceea ce înseamnă binele comun. Obiecția apărătorilor consensului față de această interpretare slabă este aceea că ea nu produce o comunitate în sens propriu: cetățenii nu au nicio obligație de a căuta aspectele comune dincolo de diferențele dintre ei, rămânând astfel cetățeni pasivi și nu adevărați producători ai bunurilor comune.

Gutmann și Thompson iau partea pluraliștilor, susținând că aceștia se străduiesc la rândul-le să obțină acordul, dar, spre deosebire de consensualiști, au și un răspuns la problema dezacordurilor ce nu pot și nu trebuie să fie rezolvate. Astfel, unele dezacorduri trebuie eliminate, precum este cazul celor legate de excluderea negrilor, evreilor, homosexualilor etc. Însă, altele sunt ceea ce ei numesc „dezacorduri deliberative”: ele presupun conflicte între viziuni ce sunt la fel de rezonabile, nu între viziuni ce sunt în mod clar corecte sau incorecte. În cazul acestor dezacorduri, care reflectă „înțelegeri parțiale” ale unui fenomen, tot ce se poate face este să se stabilească anumite compromisuri: „Fiecare viziune singură este susceptibilă de a fi greșită, dacă este înțeleasă comprehensiv, toate împreună sunt incoerente, dacă sunt considerate complete, dar toate împreună sunt instructive, dacă sunt considerate a fi parțiale”²³.

Dacă viziunea pluralistă pare într-adevăr a fi mai rezonabilă în contextul societății pluraliste contemporane, în cazul căreia idealul consensului pare a fi utopic, o problemă rămâne însă nerezolvată: problema lipsei unei baze principiale care să ne ajute să distingem dezacordurile nerezonabile de cele deliberative. Gutman și Thompson nu se referă în mod explicit la modul în care s-ar putea face această distincție de pe pozițiile teoriei lor, însă, consider că soluția cea mai probabilă ar fi și aici invocarea deliberării înseși. Problema este însă aceea că în cadrul deliberării fie se ajunge la acord, fie se constată dezacordul. Dar nu văd cum am putea decide prin deliberare dacă acordul este sau nu rezonabil. Este de presupus că aceia care, de exemplu, susțin excluderea homosexualilor de la exercitarea drepturilor politice nu ar accepta ideea că poziția lor este nerezonabilă, și probabil aceeași atitudine ar avea-o și cei care ar invoca drepturi suplimentare pentru homosexuali (precum căsătoria religioasă sau adopția de copii). Deci, deliberarea nu ne ajută să distingem dezacordurile rezonabile de cele nerezonabile. De aceea, avem nevoie, eventual, de un alt criteriu.

În plus, nu înțeleg cum poate deliberarea să asigure stabilirea unui compromis atunci când dezacordurile se mențin. În opinia mea, compromisul nu se poate realiza prin argumentare, pentru că argumentarea ne spune doar care poziție este susținută de argumentele mai puternice. Dar, prin ipoteză, dezacordurile acestea rezistă și după ce argumentarea a avut loc, deci conflictul este între

²³ Gutmann, Thompson, *Why Deliberative Democracy?*, 29.

concepții comparabile din perspectiva argumentării. Prin urmare, putem spune că nu se poate stabili un compromis pe baza deliberării, ci, mai degrabă, pe baza negocierii.

Am putea soluționa această problemă dacă am considera că stabilirea unui acord nu mai este necesară, ci doar dezirabilă. Aceasta s-ar putea întâmpla în ipoteza amintită mai sus în care deliberarea ar însoți procedurile agregative, dar nu le-ar putea suplini. În acest caz, dacă se ajunge la un acord el este bine-venit, iar dacă acordul nu este posibil, atunci decizia poate fi stabilită prin negociere sau vot.

6. Extensiunea deliberării

Teoriile deliberative diferă și în ceea ce privește concepția referitoare la domeniul sau extensiunea deliberării: dacă aceasta trebuie să aibă loc doar între reprezentanții aleși sau trebui să implice și participarea cetățenilor, dacă forumurile de deliberare trebuie să fie constituite doar din instituții guvernamentale sau și din forme de organizare a societății civile și dacă se menține în cadrele naționale sau poate lua și o dimensiune internațională.

6.1. Reprezentativă sau participativă?

Unii adepți ai deliberării asumă modelul reprezentării pornind de la premisa că nu toți cetățenii dispun de calitățile și resursele necesare unei participări directe la viața politică, participare care ar fi oneroasă, inefficientă și inutilă. În plus, ar fi posibil ca o asemenea deliberare să nu conducă la cele mai bune legi și politici, dată fiind ignoranța de care dau dovadă cetățenii obișnuiți în ceea ce privește complexele probleme ale unei societăți. Este suficient ca reprezentanții cetățenilor să se ocupe cu aceste activități²⁴.

Alți autori însă observă că este necesară participarea directă pentru a asigura cetățenilor beneficiile deliberării și posibilitatea cultivării unor valori legate de statutul de cetățean: atitudinea activă, conștientizarea problemelor publice, implicarea etc.

Gutmann și Thompson încearcă, din nou, un compromis între cele două poziții. Astfel, ei susțin că avantajele democrației directe menționate mai sus sunt contrabalansate de dezavantaje practice și etice: poate fi realizată doar la nivel local; cere prea mult timp pentru participarea directă; este posibil să nu conducă

²⁴ Guido Pincione, Fernando Tesón, *Rational Choice and Democratic Deliberation. A Theory of Discourse Failure* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 13-17.

la cele mai bune legi; reprezentanții pot fi deliberatori mai buni; presupune o încălcare a dreptului oamenilor obișnuiți de a *nu participa* la deliberare, lucru pe care ei îl pot înțelege ca reprezentând un aspect esențial al libertății lor. De aceea, cei doi autori propun combinarea avantajelor deliberării directe, în special la nivel local, cu cele ale deliberării prin reprezentanți, la nivel național²⁵.

O problemă ce poate să apară în legătură cu această teză este aceea că ideea deliberării prin intermediul reprezentanților pare să se îndepărteze de conceptul deliberării pe care l-am prezentat mai sus. Acesta presupunea participarea celor vizați de anumite politici la un proces de argumentare publică pentru a stabili care sunt cele mai bune soluții și dreptul acestora de a propune teze, de a contraargumenta, de a accepta sau nu o soluție etc. La o primă analiză ar părea că toate aceste lucruri pot fi realizate și de cei care au primit un mandat de a reprezenta o comunitate sau un grup în procesul deliberativ. Problema intervine însă dacă ținem seama de *caracterul deschis* al deliberării: rezultatul acesteia nu este dat de la început, ci este conturat în cursul procesului deliberativ. Prin urmare, mandatul de reprezentare în procesul deliberativ nu poate fi la fel de ferm ca mandatul tradițional de a vota acele decizii compatibile cu opinia majorității celor reprezentați, ci trebuie la rândul-i să aibă un caracter deschis.

Însă, mandatul tradițional relativ ferm de a vota așa cum votează cei pe care-i reprezintă făcea posibilă *răspunderea politică*: corespondența dintre votul exprimat și mandatul primit putea fi relativ ușor stabilită, iar dacă se constata încălcarea mandatului reprezentantul putea plăti prețul politic al votului său. Este însă mult mai dificil de oferit un sens noțiunii de „răspundere deliberativă”. Bineînțeles că și comunitatea sau grupul respectiv ar putea refuza să mai aleagă același reprezentant pentru deliberările viitoare. Însă, temeiul acestui refuz nu ar mai putea fi la fel de ferm: din moment ce a fost ales să delibereze în locul membrilor comunității, iar rezultatul deliberării este de la început nedeterminat, înseamnă că reprezentantul a fost creditat că va alege bine, oricare ar fi alegerea sa. Corespondența dintre mandatul primit și soluția agreată de reprezentant nu poate fi verificată, din moment ce mandatul inițial a avut un caracter nedeterminat, deschis. Prin urmare, consider că, în situația în care comunitățile sau grupurile desemnează reprezentanți în procesul deliberativ, este mai corect să vorbim despre o *deliberare a reprezentanților* decât despre o deliberare prin reprezentanți.

În plus, chiar dacă am admite ideea unei reprezentări deliberative, apare pericolul ca aceasta să intre în conflict cu reprezentarea politică agregativă tradițională. În situația în care reprezentantul deliberativ ar susține o decizie diferită de cea susținută de reprezentantul de tip agregativ ar trebui să ne întrebăm care decizie este cea legitimă. O soluție ar putea fi ca același reprezentant să aibe ambele roluri, însă atunci s-ar pierde specificitatea celor două tipuri de mandat:

²⁵ Gutmann, Thompson, *Why Deliberative Democracy?*, 31.

agregativ și deliberativ. Dacă s-ar încerca menținerea lor la nivelul reprezentantului unic, ce ar juca astfel două roluri distincte, conflictul s-ar putea reface la nivelul acestuia: mandatul agregativ l-ar putea constrânge la o anumită poziție, în timp ce mandatul deliberativ i-ar putea indica o alta.

O soluție, asupra căreia voi insista mai mult în ultima secțiune a acestui studiu, ar putea fi aceea de a limita importanța deliberării la statutul de preambul al procedurilor politice agregative tradiționale. În acest caz, o deliberare a reprezentanților ar fi asociată mandatului politic tradițional al acestora și nu unui mandat special, „deliberativ”. Iar deliberarea directă ar fi asociată tot cu formele agregative de decizie democratică. De exemplu, deliberarea ar putea fi un preambul al pronunțării directe a cetățenilor prin intermediul referendumului sau alegerilor locale și generale obișnuite. De asemenea, deliberarea directă s-ar putea produce și independent de asemenea contexte în care cetățenii se pronunță direct prin vot, în cadrul unor evenimente deliberative independente. În acest caz, ea poate influența votul reprezentanților politici, dar în cadrul mandatului lor reprezentativ (prin faptul că le atrage atenția asupra a ceea ce doresc cei care i-au votat) nu în cadrul unui mandat deliberativ distinct.

6.2. Deliberare la nivelul guvernului sau al societății civile?

O altă problemă importantă este aceea dacă deliberarea va fi o procedură care este aplicată în cadrul instituțiilor guvernamentale sau în cadrul societății civile, prin antrenarea cetățenilor obișnuiți în procesul de luare a deciziilor. Unii autori susțin că deliberarea ar trebui să aibe loc doar în cadrul instituțiilor ce formează nucleul unei democrații organizate democratic. Mai mult, dintre instituțiile guvernamentale, deliberarea este caracteristică doar unora: de exemplu, instituțiile executive sunt exceptate. Alții o extind și la nivelul altor asociații politice și civice.

Gutmann și Thompson susțin că ea ar trebui să se desfășoare atât la nivel guvernamental, cât și în cadrul altor tipuri de organizații precum corporațiile sau chiar școlile. Ar trebui să fie exceptate acele instituții ale căror scopuri nu sunt publice și, în special, cele ce protejează anumite drepturi constituționale de tipul inimității familiale sau de altă natură²⁶.

Consider că ideea combinării deliberării la nivel guvernamental cu deliberarea în cadrul societății civile este rezonabilă. Însă, trebuie să observăm încă o dată lipsa unui criteriu ferm de delimitare a situațiilor în care se impune primul tip de deliberare de cele în care se impune celălalt tip. Această problemă este cu atât mai importantă cu cât obiectivele celor două tipuri de deliberare sunt diferite.

²⁶ Gutmann, Thompson, *Why Deliberative Democracy?*, 31-36.

Deliberarea din cadrul instituțiilor puterii (precum parlamentul) are ca scop obținerea unei soluții agreeate de reprezentanții configurației politice existente. Deliberarea din cadrul societății civile are un mult mai pronunțat rol critic și de cenzurare a soluțiilor agreeate de sistemul politic și guvernamental existent. În acest sens, John Dryzek preciza că este necesară recuperarea caracterului critic al teoriei de tip deliberativ a democrației. În opinia sa, democrația de tip deliberativ trebuie să presupună o continuă căutare a autenticității democratice și nu doar o acomodare cu teoria politico-economică dominantă²⁷.

Dar, dacă admitem că rolul deliberării nu este decisiv, ci contribuie doar la informarea, conștientizarea și sensibilizarea celor care decid (asigurându-le posibilitatea de a-și modifica opiniile pe baza argumentelor vehiculate), fie că ei sunt cetățenii sau decidenții guvernamentali, atunci putem accepta că ea este benefică în ambele situații: și când ea are loc în interiorul sistemului politic și guvernamental și când are loc în afara acestuia, ca reacție critică. Dacă decizia finală nu este luată prin deliberare, atunci nici problema criteriului de delimitare între situațiile în care se impune deliberarea guvernamentală și situațiile în care se impune deliberarea civică nu mai este atât de stringentă.

6.3. Internă sau internațională?

O ultimă controversă pe care Gutmann și Thompson o menționează este cea dintre adepții deliberării ce susțin legitimitatea acesteia în cadrele statului și cei care argumentează necesitatea extinderii ei dincolo de granițele statelor naționale. Cei aparținând primei tabere invocă necesitatea unui cadru ferm al deliberării reprezentat de o societate dată dintr-un moment anume al evoluției ei. Problemele dezacordurilor sunt destul de complexe și la nivel intern; la nivel internațional ele ar deveni imposibil de gestionat. În plus, cetățenia poate fi considerată baza pentru principiul reciprocității ce guvernează nevoia de deliberare. Nu există însă ceva similar la nivel internațional.

Autorii ce se revedincă de la a doua poziție, cea „cosmopolită”, susțin că diferențele dintre cadrul național și cel internațional sunt exagerate: și societățile interne sunt multiculturale și nu au cadre legale stabile, iar dreptul internațional și instituțiile internaționale au devenit mult mai eficiente în ultimul timp. În plus, multe politici, legate de protecția mediului, de război, de dezvoltarea economică etc., depășesc în mod natural granițele naționale prin consecințele lor, motiv pentru care deliberarea cu privire la ele ar trebui să fie deschisă și pentru cei afectați de aceste decizii. Deliberarea ar putea avea loc atât la nivelul organizațiilor internaționale, cât și la nivel național cu participarea „reprezentanților”

²⁷ Dryzek, *Deliberative Democracy and Beyond*, 8.

străinilor afectați. Această din urmă concepție este asumată și de către Gutmann și Thompson²⁸.

Doctrina este susținută și de către John Dryzek, care consideră că există o sferă publică transnațională ce trebuie să reacționeze critic la adresa activității organismelor politice internaționale precum ONU și agențiile sale – banca Mondială sau Organizația Internațională a Comerțului, care pot greși adesea în politicile lor. Scopurile acestei sfere publice sunt acelea de a pune întrebări, de a critica și de a face publice aspecte ale activității acestor organisme, scopuri a căror realizare este înlesnită de comunicarea nerestricționată ce are loc la acest nivel²⁹.

În opinia mea, ambele tabere aduc în sprijinul poziției lor argumente convingătoare însă ele nu sunt incompatibile, dacă sunt interpretate nuanțat. Adepții limitării deliberării la cadrul statal observă în mod justificat că problemele deliberării de la nivel național vor fi accentuate la nivel internațional: pluralismul este mult mai profund, iar temeiurile pentru a-i determina pe participanții la deliberare să se conducă după principiul reciprocității sunt mult mai slabe. Aș adăuga faptul că ideea de deliberare la nivel internațional este și mai greu de asumat decât cea de la nivel național. Aceasta din cel puțin două motive. În primul rând o asemenea extindere ar face astfel încât situația de deliberare autentică să se transforme într-o situație de comunicare publică în care aspectul argumentării raționale intensive, în vederea stabilirii celei mai bune soluții, se diminuează foarte mult. În al doilea rând, deliberarea directă, care și la nivel național era extrem de problematică din cauza costurilor mari, a ignoranței cetățenilor obișnuiți în ceea ce privește problemele complexe ale societății, a dificultății de a asigura o autentică deliberare pe o scară atât de largă etc., devine practic imposibilă la nivel internațional. Motivul este acela că actorii principali la nivel internațional nu sunt cetățenii, ci statele naționale. Nu există încă mijloacele pentru o participare politică directă a cetățenilor la luarea de decizii la nivel internațional.

În același timp, și adepții poziției cosmopolite au dreptate să atragă atenția că politicile (de război de mediu, economice etc.) luate la nivel internațional sau la nivelul unor state pot afecta din ce în ce mai mulți cetățeni care nu au o influență asupra factorilor de decizie. O soluție poate fi influențarea indirectă a decidenților prin participarea reprezentanților celor afectați la o deliberare anterioară luării deciziei. Influența aceasta nu poate însă avea o eficiență politică garantată: ea contribuie mai degrabă la informarea și sensibilizarea decidenților cu privire la consecințele hotărârilor lor. Nu poate exista însă o legătură necesară între aceasta și votul final.

Cred însă că adepții poziției cosmopolite au dreptate să susțină că eficacitatea politică a deliberării este destul de redusă și în plan național. Diferența

²⁸ Gutmann, Thompson, *Why Deliberative Democracy?*, 36-39.

²⁹ Dryzek, *Deliberative Democracy and Beyond*, 130-131.

dintre ele este mai degrabă de grad decât de natură: și aici influența deliberării se face simțită mai mult prin informarea și sensibilizarea factorilor decidenți. De aceea consider că putem concluziona în finalul acestei secțiuni că, deși există dificultăți mai mari în implementarea democrației deliberative la nivel internațional, nu avem nicio bază principială pentru a susține că aceasta trebuie să fie constrânsă să rămână în cadrele statale.

7. Obiecții legate de implementarea democrației deliberative

O serie de probleme legate de implementarea democrației deliberative au fost menționate în secțiunile anterioare: problema costurilor ridicate ale implementării procedurilor deliberative, problema responsabilității deliberative, a posibilului conflict dintre reprezentarea deliberativă și cea agregativă, a criteriilor pe baza cărora delimităm deliberarea directă de deliberarea reprezentanților și deliberarea guvernamentală de cea din cadrul societății civile, a modalităților de deliberare la nivel național și internațional etc. Drept urmare, nu voi reveni aici asupra acestor probleme.

O altă serie de obiecții importante legate de transpunerea în practică a modelului deliberativ sunt amintite de către Jorge Valadez. Valadez prezintă trei probleme importante pe care le are modelul deliberativ al democrației atunci când este aplicat în cadrul unor societăți multiculturale: 1) absența unor comunități politice unitare; 2) existența unor diferențe incomensurabile politic și moral în cadrul societății; și 3) dilema inegalităților de grup.

Prima problemă apare datorită presupuziției modelului deliberativ conform căreia participanții la deliberare s-au angajat față de binele comun. Aceasta presupune ca uneori ei să sacrifice interesul personal pentru realizarea acestui bine comun. Dar se ridică problema: sunt angajați față de realizarea cărui (sau al cui) bine comun? Răspunsul ar trebui să fie: realizarea binelui comun al comunității politice din care toți fac parte. Însă, în societățile multiculturale, multe categorii de indivizi (minorități etno-culturale) nu au acest sentiment de apartenență: ei au fost integrați prin coerciție și au experimentat o continuă discriminare și opresiune. Astfel, premisa de la care pornesc adepții democrației deliberative este că fiecare stat reprezintă o unică națiune, o unică entitate politică suverană, ceea ce în societățile multiculturale contemporane este departe de adevăr.

A doua problemă apare datorită unei alte premise a democrației deliberative: ea presupune un proces de argumentare pe baza unor argumente pe care toți participanții trebuie să le găsească a fi convingătoare. Aceasta presupune însă că există similarități în ceea ce privește cadrul cognitiv și moral al participanților pentru a permite depășirea diferențelor dintre ei. Însă condiția nu este respectată în cadrul societăților multiculturale, unde dezacordurile dintre

grupurile culturale în ceea ce privește percepțiile, valorile și credințele sunt suficient de adânci. Mai degrabă în cazul acestor societăți se poate vorbi despre o incomensurabilitate a cadrelor conceptuale ale diferitelor grupuri culturale: sunt diferențe atât în modul de raportare la realitate, cât și în ceea ce privește seturile de principii normative ce guvernează comportamentul sau în ceea ce privește principiile epistemice sau metodele folosite pentru validarea credințelor.

A treia problemă privește diferențele de statut socio-economic ce determină inegalități în ceea ce privește sursele epistemologice, nivelul de educație, accesul la tehnologiile informației și influența în ceea ce privește mass-media. Chiar dacă li s-ar asigura anumite drepturi formale la un statut egal în cadrul deliberării, aceste inegalități informale se mențin³⁰.

O altă obiecție practică la adresa modelului deliberativ a fost ridicată de Guido Pincione și Fernando Tesón. În opinia lui Pincione și Tesón, o problemă esențială ce afectează modelul democrației deliberative este una de natură epistemică și anume ceea ce ei numesc „eșecul discursiv” (*discourse failure*). Teoria deliberativă a democrației se bazează pe ideea că această procedură este capabilă să-i aducă pe participanții la ea mai aproape de adevăr. Acest lucru nu este însă valabil pentru că procedura ar putea să-i aducă pe cetățeni mai aproape de adevăr doar dacă ei ar fi capabili să achiziționeze informații precise despre modalitatea în care funcționează societatea. Dar achiziționarea unor asemenea informații este oneroasă pentru cetățeanul simplu, ea presupune costuri și eforturi deosebite. Însă, cetățeanul nu este dispus să suporte aceste costuri, dat fiind și faptul că fiecare știe că votul său va fi non-decisiv în ceea ce privește rezultatul alegerilor. De aceea, cetățenii vor asuma o poziție de „ignoranță rațională”, cum o numesc autorii acestei lucrări: vor alege să rămână ignorați în ceea ce privește politica.

Pentru că ei rămân ignorați, vor înțelege și vor diagnostica în mod sistematic greșit problemele sociale și vor recomanda politici inapte de a le soluționa. De exemplu, adesea se diagnostichează greșit drept cauză a sărăciei dintr-o țară faptul că există un aflus de muncitori străini. Acest verdict, contrazis de datele oferite de științele economice, va fi folosit de politicieni în manipularea votului prin împrăștierea acestei „informații” politice. De aceea, autorii lucrării folosesc expresia de „eșec discursiv” (*discourse failure*) ca „un termen generic ce denotă asumarea publică a unor poziții politice care sunt cauzate de procese insensibile la adevăr”. Prin proces insensibil la adevăr ei înțeleg „unul care ignoră cele mai bune argumente disponibile” și care vor conduce în mod normal la credințe greșite cu privire la societate. Astfel, eșecul discursiv este un fenomen social cauzat de o combinație a următorilor trei factori:

³⁰ Jorge M. Valdez, *Deliberative Democracy, Political Legitimacy, and Self-Determination in Multicultural Societies* (Oxford: Westview Press, 2001), 39-45.

1. Costurile ridicate cu care cetățenii se confruntă dacă doresc să se familiarizeze cu științele sociale demne de încredere – ignoranța rațională a publicului.
2. Tendința politicianilor de a profita de avantajele ignoranței publicului pentru scopuri politice și personale – teatralitatea politicianilor.
3. Existența unor puteri ale statului de natură redistributivă, guvernate de regula majorității, puteri folosite pentru realizarea intereselor celor ce conduc³¹.

Alte două probleme ale implementării procedurii deliberative au fost menționate de John Parkinson. Prima dintre acestea este problema extinderii aplicabilității deciziilor stabilite prin deliberare de la cei care participă la aceasta, la întreaga comunitate din care aceștia fac parte. Astfel, precizează Parkinson, „deciziile deliberative par să fie ilegitime pentru cei care au rămas în afara forumului, în timp ce aducerea mai multor oameni în interiorul forumului ar transforma evenimentul într-o situație de comunicare publică nu de deliberare publică”³². Prin urmare, nu avem un temei pentru a crede că deciziile luate de deliberatori vor fi asumate și de cei din afara forumului. Chiar dacă participanții la deliberare reprezintă *sociologic* un microcosm al comunității respective, aceasta nu înseamnă că ei sunt și *reprezentanții politici* ai acelei comunități.

A doua problemă prezentată de Parkinson este legată de faptul că motivația ce este necesară pentru deliberare, aceea de a intra în acest proces cu disponibilitatea de a-și schimba preferințele, poate intra în conflict cu motivația inițială a cetățenilor de a-și promova interesele și preferințele personale. Această din urmă motivație este cea care i-a determinat pe cetățeni să se implice în activitatea politică și nu este deloc evident că ei ar trebui să renunțe la ea pentru a adopta motivația necesară pentru deliberare³³.

Consider că aceste probleme pot explica influența destul de redusă pe care procedurile deliberative puse în practică până acum au avut-o asupra activității guvernamentale și de stabilire a politicilor publice. Există mari dificultăți în a motiva și a justifica extinderea deciziilor luate în cadrul forumului deliberativ la ansamblul unei comunități politice. O deliberare generalizată, națională, este prea costisitoare și pare a fi redundantă față de procesul politic tradițional de tip agregativ. În plus, ea s-ar putea dovedi cu totul ineficientă, mai ales dacă avem în vedere pluralismul societății contemporane. Dar, chiar dacă nu ar exista aceste probleme, cetățenii obișnuiți nu au în mod normal cunoștințele și resursele necesare pentru a delibera în cunoștință de cauză cu privire la complexe probleme ale unei societăți și pot cădea victime ale manipulării politice. De asemenea, ar putea să nu fie dispuși să-și petreacă timpul implicându-se în activități de tip

³¹ Pincione, Tesón, *Rational Choice and Democratic Deliberation*, 13-18.

³² John Parkinson, *Deliberating in the Real World: Problems of Legitimacy in Deliberative Democracy* (Oxford, Oxford University Press, 2006), 5.

³³ Parkinson, *Deliberating in the Real World*, 5.

politic. În același timp, ideea deliberării prin reprezentanți nu pare a fi convingătoare, putându-se vorbi mai degrabă despre o deliberare a reprezentanților. Iar ideea unui mandat reprezentativ deschis este una insuficientă pentru a întemeia teza unei răspunderi deliberative.

8. Obiecții teoretice la adresa democrației deliberative

Mulți adepți ai democrației deliberative nu acceptă ideea că dificultățile legate de implementarea democrației deliberative dovedesc caracterul nesustenabil al acestei teorii. În opinia lor, democrația deliberativă reprezintă un ideal normativ de care regimurile democratice reale se pot apropia mai mult sau mai puțin, dar nu îl pot invalida. Așa cum am precizat mai sus, această poziție este susținută în mod explicit de Joshua Cohen sau Jose Luis Martí. În continuare voi prezenta o serie de obiecții care, în opinia mea, afectează chiar idealul normativ al democrației deliberative.

O primă problemă ține de justificarea procedurii deliberative: de temerile pe care le avem pentru a crede că procesul de argumentare publică corespunzător acesteia poate oferi legitimitate sau corectitudine deciziilor democratice. De unde ar proveni această legitimitate sau corectitudine? Toți adepții acestei teorii sunt de acord asupra faptului că există anumite principii sau reguli care trebuie să guverneze deliberarea, principii asumate de cei care participă la respectivul proces democratic. O decizie ar putea dobândi legitimitate sau i s-ar recunoaște corectitudinea în urma derulării unei deliberări ce respectă aceste principii. Controversele se nasc atunci când se discută natura și modul de justificare a acestor principii.

Așa cum am precizat mai sus, principalele teorii referitoare la acest subiect sunt proceduralismul, substanțialismul și viziunile ce încearcă să împace aceste doctrine. Proceduralismul pur este o teorie inconsistentă pentru că încearcă să susțină că orice decizie este corectă sau legitimă prin simplul fapt că este un rezultat al procedurii deliberative. Dacă însă încercăm să fundamentăm în același mod și principiile ce guvernează chiar procedura însăși, cum ar fi cel conform căruia argumentarea trebuie să aibă loc între cetățeni liberi și egali, atunci cădem în circularitate vicioasă sau în regres la infinit, în funcție de faptul dacă invocăm aceeași procedură sau una anterioară ei. Ca să evităm aceste probleme suntem nevoiți să susținem că principiile au o natură non-procedurală și deci să negăm teza de bază a proceduralismului.

Substanțialismul susține că există anumite principii independente de procedură pe care toți cei care participă la deliberare ar trebui să le asume anterior. Acest lucru vine însă în contradicție cu pluralismul societății contemporane. Teza potrivit căreia există mai multe concepții substanțiale distincte și la fel de

legitime este asumată de majoritatea autorilor contemporani. Prin urmare, a impune un singur set de principii substanțiale ca reguli ce guvernează procedura de deliberare, ar echivala cu privilegierea uneia dintre aceste concepții în detrimentul celorlalte, ceea ce într-o societate pluralistă ar echivala cu dominația și opresiunea. Pentru a evita pericolul dominației am fi nevoiți să asumăm o procedură neutră față de toate concepțiile substanțiale, ceea ce ar echivala cu o reîntoarcere la proceduralism cu toate problemele lui.

Astfel, proceduralismul ne trimite către necesitatea asumării substanțialismului, iar acesta către necesitatea asumării proceduralismului. Este ceea ce Gutmann și Thompson numesc „circularitatea dreptății”: stabilirea dreptății substanțiale depinde de stabilirea unui proces drept, iar acesta la rândul său depinde de determinarea dreptății substanțiale a procesului. Soluția lor este tot sublinierea caracterului prioritar al procesului continuu al deliberării față de rezultatele sale contextuale ce sunt doar provizorii și revizibile în cadrul unei deliberări viitoare. Astfel, sunt considerate drepte rezultatele stabilite la un moment dat, dar doar provizoriu. Tot deliberarea poate dovedi că aceste rezultate sunt injuste și le poate corecta mai degrabă decât orice altă procedură³⁴.

Consider însă că această soluție este nesatisfăcătoare și în acest caz. Deliberarea poate stabili că anumite rezultate sunt injuste doar dacă în cadrul ei se aplică anumite standarde referitoare la ceea ce înseamnă justiția. Centrul de greutate este însă reprezentat de standarde, nu de deliberare. Dacă lucrurile nu ar sta așa nu văd cum s-ar putea decide că rezultatele deliberării anterioare sunt greșite. Trebuie să avem un standard ce transcende aceste proceduri pentru a le putea evalua comparativ. În situația în care procedura însăși ar oferi verdictul cu privire la propriile rezultate, atunci ar apărea amenințarea relativismului: fiecare rezultat ar fi valabil din perspectiva procedurii care l-a produs, dar nu și din a celorlalte.

Așa cum a argumentat Charles Blattberg, o altă problemă a democrației deliberative este aspectul ei ideologic: este o teorie care pare să privilegieze o viziune de tip liberal împotriva uneia de tip comunitarist. Blattberg observă că ideea potrivit căreia deliberarea rațională trebuie să aibă loc prin argumente care să nu facă apel la emoții sau interese particulare este de tip liberal. Însă nu e deloc evident de ce procedura deliberativă trebuie să respecte principiului reciprocității: să invoce doar acele argumente pe care cineva care nu împărtășește propria sa viziune cu privire la lume să poată totuși să le accepte. Blattberg susține că detașarea nu este necesară pentru a obține binele comun ci, dimpotrivă, detașarea este chiar un impediment: binele comun este ceva împărtășit de comunități particulare în contexte istorice particulare. Cetățenii pot obține un autentic bine comun doar dacă indivizii rămân angajați față de perspectivele lor particu-

³⁴ Gutmann, Thompson, *Why Deliberative Democracy?*, 42.

lare: nu este nevoie de transcenderea, ci de reconcilierea acestora. În opinia sa, democrația deliberativă presupune un singur tip de solidaritate între cetățeni, ceea ce el numește „solidaritatea între străini”, datorită dezangajării lor față de identitățile lor particulare, fără a include și formele comunitare de solidaritate³⁵.

O altă problemă este aceea că, de fapt, deliberarea nu poate asigura transcenderea concepțiilor substanțiale diferite. Dacă tema supusă dezbaterii este una în legătură cu care există un conflict evident între viziuni substanțiale diferite și care sunt la fel de legitime, nu văd cum deliberarea ar putea asigura depășirea acestui conflict. Deliberarea nu ar face altceva decât să confirme controversa, să o reafirme, dar nu să o rezolve.

Dar chiar dacă această controversă ar fi rezolvată și s-ar ajunge la un consens în ceea ce privește soluția cea mai bună, aceasta nu ar echivala cu legitimitatea deciziei în cauză. Aceasta pentru că participanții la deliberare nu sunt obligați să voteze pentru adoptarea unei soluții chiar dacă au recunoscut că pare a fi cea mai bună. Din diverse considerente ce țin de interesul personal sau de alte motive ei ar putea vota împotriva ei. Aceasta pentru că dimensiunea epistemică a consensului nu este echivalentă cu dimensiunea politică a consimțământului. Iar legitimitatea unei decizii nu se poate întemeia decât în faptul că majoritatea cetățenilor autonomi din punct de vedere politic și-au manifestat consimțământul pentru acea decizie.

9.0 concepție moderată cu privire la semnificația democratică a deliberării

Sintetizând cele expuse în secțiunile anterioare putem spune, mai întâi, că motivația adoptării unei proceduri democratice deliberative ține de nevoia de a asigura un forum în care cei afectați de o anumită decizie să aibă oportunitatea de delibera cu privire la cea mai bună soluție.

În acest sens, deliberarea poate asigura un caracter mai flexibil al preferințelor, convingerilor și intereselor, făcând posibilă căutarea unor soluții care să promoveze binele comun. În plus, poate spori nivelul de informare, sensibilitatea, implicarea cetățenilor față de anumite probleme sociale, competența lor în analiza acestora și, prin toate acestea, probabilitatea ca voturile să fie acordate în cunoștință de cauză. Aceste beneficii sunt importante și ele contribuie la autenticitatea unui regim democratic prin atenuarea unor probleme precum cea a „minorităților persistente”, a pasivității cetățenilor, a controlului democratic

³⁵ Charles Blattberg, „Patriotic, Not Deliberative, Democracy”, în *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 6, 1 (2003): 155-174.

redus, a lipsei unui mijloc de influență asupra factorilor de decizie în perioadele dintre ciclurile electorale etc.

În ceea ce privește caracteristicile democrației deliberative, am argumentat că putem reține ca trăsături definitorii ale ei libertatea și egalitatea de statut a participanților, includerea, dialogul și argumentarea, accesibilitatea argumentelor, pluralismul, stabilitatea relativă a rezultatelor și caracterul dinamic și revizibil al deliberării. Nu putem cere însă ca participanții la o procedură deliberativă să fie angajați numai față de rezultatele acesteia și să fie dispuși a renunța la preferințele, convingerile și interesele lor pentru acest scop. O asemenea cerință ar fi excesivă și ar încălca libertatea și autonomia lor politică.

Dar, dacă lucrurile stau astfel, atunci valoarea deliberării nu poate fi atât de mare pe cât susțin unii dintre adepții ei. Dacă dreptul cetățenilor de a menține preferințele, convingerile și interesele și de a vota este prioritar față de deliberare, atunci valoarea acesteia nu poate fi intrinsecă, încât implementarea ei să se impună indiferent de costuri, ci doar instrumentală: ea este valoroasă prin faptul că servește la a identifica politicile publice bune și doar atât timp cât dificultățile legate de implementarea ei nu depășesc beneficiile.

În ceea ce privește problema dacă procedura deliberativă justifică principiile de tip substanțial sau principiile de tip substanțial trebuie să guverneze procedura, am optat pentru cea de-a doua soluție pornind de la premisa că deliberarea în sine nu poate asigura nicio concluzie cu privire la valabilitatea principiilor substanțiale. Ideea corectabilității interne a deliberării nu mi s-a părut a fi convingătoare pentru că ea presupune compararea corectitudinii rezultatelor unei deliberări anterioare cu cele ale deliberării prezente, ceea ce nu se poate realiza decât prin mijlocirea unor standarde ale corectitudinii formale și factuale ce transcend procesul deliberativ.

Am argumentat că invocarea unor asemenea standarde nu intră în conflict cu pluralismul substanțial al societății contemporane și nu conduce la privilegierea unor concepții substanțiale și la oprimarea altora. Aceasta din mai multe motive. În primul rând, pluralismul substanțial este în principal de ordin moral și nu factual sau formal. În al doilea rând, în deliberare nu se forțează ajungerea la un acord: dacă pluralismul substanțial poate asigura stabilirea unei soluții agreeate de toate părțile atunci aceasta nu va fi opresivă pentru nimeni, iar dacă pluralismul substanțial împiedică stabilirea unei soluții, problema conflictului poate fi rezolvată prin proceduri agregative precum negocierea sau votul. Prin urmare, atât timp cât deliberarea este concepută ca un preambul al procedurilor politice agregative, în cadrul cărora cetățenii au dreptul de a vota direct, fără ca autonomia lor politică să fie periclitată, încercarea de a găsi o soluție pe baze substanțiale (în special formale și factuale) nu generează un real pericol al dominației. Atât timp cât deliberarea are efecte directe în principal asupra

informării, sensibilizării, dialogului dintre cetățeni și doar efecte indirecte asupra votării unei politici sau alteia, nu există un autentic risc al opresiunii.

Această poziție ne permite să combinăm căutarea consensului cu pluralismul fundamental: atât timp cât consensul poate fi stabilit el este binevenit, dar dacă nu este posibil atunci deliberarea poate contribui la o mai bună gestionare a pluralismului. Ne permite să combinăm și deliberarea directă cu cea prin intermediul reprezentanților, deliberarea în cadrul guvernului cu cea din cadrul societății civile, sau pe cea de la nivel internațional cu cea de la nivel național: orice câștig pe care deliberarea îl aduce pe linia informării, conștientizării, implicării cetățenilor și factorilor decidenți este binevenit. Problemele diferențelor dintre aceste contexte diferite ale deliberării sunt cu adevărat semnificative doar atât timp cât deliberarea este considerată o procedură aptă să legitimizeze, doar prin ea însăși, deciziile de tip democratic, nu și atunci când este considerată un preambul al procedurilor agregative.

Cred că și dificultățile subliniate în ultimele două secțiuni pot fi soluționate pornind de la această teză potrivit căreia procedura deliberării nu poate suplini procedurile democratice de tip agregativ, ci le poate doar completa. Problemele aplicării democrației deliberative în societățile multiculturale, problema eșecului discursiv, cea a extinderii deciziei adoptate prin deliberare la scara întregii comunități și problema conflictului motivațional nu se mai manifestă cu aceiași tărie dacă deliberarea nu este unica procedură democratică. În cazul în care admitem că deliberarea nu poate genera doar prin sine decizii definitive, ea nefiind decât un preambul al procedurilor de decizie agregative, atunci diferențele culturale nu mai sunt opresive, eșecul discursiv nu mai are consecințe directe asupra calității politicilor dezbătute, extinderea aplicabilității deciziei nu se mai face automat, ci doar dacă și ceilalți cetățeni sau reprezentanții lor politici aleg să voteze pentru ea, iar indivizii nu mai sunt obligați să renunțe la motivațiile lor inițiale pentru a le adopta pe cele presupuse de deliberare decât dacă doresc acest lucru (cu ocazia votului).

În ceea ce privește dificultățile teoretice, ele pot primi un răspuns similar. Problema justificării procedurii deliberative se manifestă cu adevărata ei forță tot în măsura în care importanța politică a deliberării ar fi considerată decisivă, pentru că ea vizează, în ultimă instanță, precizarea temeiului ce justifică adoptarea anumitor decizii, ce sunt luate prin deliberare: ce natură au principiile care asigură stabilirea unui acord între participanți cu privire la cea mai bună soluție? Dacă însă acordul nu mai este necesar, ci doar dezirabil, atunci temeiul poate fi constituit de opțiunea autonomă a majorității cetățenilor pentru acea soluție. Cetățenii nu ar fi astfel obligați să ajungă la acea „solidaritate între străini” despre care Charles Blattberg spunea că ar fi caracteristică democrației deliberative. Iar problema legitimității soluțiilor stabilite prin deliberare nu ar mai apărea dacă am diferențiat etapa deliberării de cea consimțământului politic acordat de

cetățeni pentru acea soluție. În acest caz, legitimitatea este conferită de consimțământul politic, nu de deliberare.

În acest fel, printr-o circumscriere mai fermă a raportului dintre deliberare și procedurile agregative, se poate evidenția rolul distinct pe care fiecare dintre aceste proceduri îl joacă în contextul democratic al luării deciziilor. Desigur că semnificația deliberării expuse aici este mai puțin importantă decât și-ar dori unii dintre adepții ei, și anume cei care insistă asupra necesității unei proceduri deliberative care să ne ofere, prin ea însăși, decizii politice legitime. Deliberarea singură nu ne ajută să rezolvăm problemele complexe legate de luarea deciziilor democratice în contextul pluralismului societății contemporane. Însă, ca un preambul la procedurile democratice de tip agregativ, ea poate contribui în mod semnificativ la diminuarea problemelor cu care se confruntă aceste proceduri pe linia asigurării unui control democratic autentic.

Bibliografie utilă:

- Biggar, Neil, Linda Hogan. ed. *Religious Voices in Public Places*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Bohman, James. *Public Deliberation: Pluralism, Complexity and Democracy*. Cambridge: The MIT Press, 1996.
- Brennan, Geoffrey și Lomasky Loren. *Politics and Process: New Essays in Democratic Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Calhoun Craig, ed. *Habermas and the Public Sphere*. Cambridge: The MIT Press, 1992. Center for Deliberative Democracy website: <http://cdd.stanford.edu/>.
- Christiano, Thomas, ed. *Philosophy and Democracy: An Anthology*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Christiano, Thomas. *The Constitution of Equality: Democratic Authority and Its Limits*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- D'Agostino, Fred. *Free Public Reason: Making It Up As We Go*. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- D'Agostino, Fred, Gerald Gaus, ed. *Public Reason*. Dartmouth/Aldershot: Ashgate, 1998.
- Dahl, Robert, Ian Shapiro, Antonio Cheibub, ed. *The Democracy Sourcebook*. Cambridge: MIT Press, 2003.
- Dryzek, John. *Discursive Democracy: Politics, Policy and Political Science*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Estlund, David. *Democratic Authority: A Philosophical Framework*. Princeton University Press, Princeton, 2008.
- Fishkin, James. *Democracy and Deliberation: New Directions for Democratic Reforms*. New Haven: Yale University Press, 1991.
- Fishkin, James. *The Voice of the People: Public Opinion and Democracy*. New Haven: Yale University Press, 1995.

- Fishkin, James și Peter Laslett, ed. *Debating Deliberative Democracy*. Oxford: Blackwell, 2003.
- Gastil, John și Peter Levine. *The Deliberative Democracy Handbook*. San Francisco: Jossey Bass, 2005.
- Gaus, Gerald. *The Order of Public Reason: A Theory of Freedom and Morality in a Diverse and Bounded World*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- Gaus, Gerald. *Contemporary Theories of Liberalism: Public Reason as a Post-Enlightenment Project*. London: Sage Publications, 2003.
- Gaus, Gerald. *Justificatory Liberalism: An Essay on Epistemology and Political Theory*. New York: Oxford University Press, 1996.
- Goodin, Robert și Philip Pettit, ed. *A Companion to Contemporary Political Philosophy*. Oxford: Blackwell, 1993.
- Gutmann, Amy and Thompson, Dennis. *Democracy and Disagreement: Why Moral Conflict Cannot be Avoided in Politics and What Can be Done About It*. Cambridge: Harvard University Press, 1996.
- Habermas, Jürgen. *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. Cambridge: Polity Press, 1996.
- Held, David. *Modele ale democrației*. București: Univers, 2000.
- James, Michael Rabinder. *Deliberative Democracy and the Plural Polity*. Lawrence: University Press of Kansas, 2004.
- Koh, Harold și Ronald Slye, ed. *Deliberative Democracy and Human Rights*. New Haven: Yale University Press, 1999.
- Macedo, Stephen, ed. *Deliberative Politics: Essays on Democracy and Disagreement*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Mouffe, Chantal. *The Democratic Paradox*. New York: Verso, 2000.
- Passerin d'Entrèves, Maurizio, ed. *Democracy as Public Deliberation: New Perspectives*. Manchester: Manchester University Press, 2002.
- Phillips, Anne. *Democracy and Difference*. Cambridge: Polity Press, 1993.
- Rawls, John. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1996.
- Rawls, John. *Justice as Fairness: A Restatement*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2001.
- Sandel, Michael. *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, 1996.
- Sanders, Lynn. „Against Deliberation”. *Political Theory* 25, 3 (1997): 347–76.
- Saward, Michael, ed. *Democratic Innovation: Deliberation, Representation and Association*. London: Routledge/ECPR, 2000.
- Saward, Michael, ed. *Democracy: Key Concepts in Political Science*. 4 vol. London: Routledge, 2007.
- Shapiro, Ian. *The State of Democratic Theory*. Princeton: Princeton University Press, 2003.
- Young, Iris Marion. *Inclusion and Democracy*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

Democrația liberală*

Vasile Pleșca

1. Introducere

Mai ales după declanșarea celui de „al treilea val al democratizării”¹, acompaniat de credința în victoria ideologică globală a liberalismului și – drept urmare – în „sfârșitul istoriei”², „democrația liberală” a devenit un concept aflat pe buzele tuturor. Nu cred să existe vreun politolog sau filosof politic contemporan care să nu fi utilizat (fie critic, fie aprobator, fie „neutru”) măcar o dată acest concept.

Ce este, însă, democrația liberală? În principiu, versiunea sau forma democrației apărută, conturată și implementată (în societățile occidentale) pe baza valorilor și principiilor fundamentale ale liberalismului³. Prin aceasta nu am spus însă prea multe despre democrația liberală. Apare cel puțin o altă întrebare: Care sunt valorile și principiile fundamentale ale liberalismului? Ce este, altfel spus, liberalismul?

Acestea sunt întrebări cu răspunsuri controversate, chiar contradictorii (cel puțin la prima vedere), printre politologi sau filosofi politici. Mai mult, ele nu sunt singurele întrebări de acest tip. În aceeași categorie a întrebărilor cărora oricui i-ar fie extrem de greu, dacă nu chiar imposibil, să ofere un răspuns „imbatibil” intră cel puțin alte două întrebări legate de democrația liberală: 1) Ce este democrația?; și 2) Ce relație este între liberalism și democrație?

*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.

¹ Descriș de Samuel Huntington în *The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century* (Norman: University of Oklahoma Press, 1992).

² Proclamat de Francis Fukuyama în faimoasa sa carte *The End of History and the Last Man* (New York: Free Press, 1992). Trad. rom. *Sfârșitul istoriei și ultimul om* (București: Paideia, 1992).

³ Așa cum o definește și Bhikhu Parekh în „The Cultural Particularity of Liberal Democracy”, în *Prospects for Democracy*, ed. David Held (Oxford: Blackwell, 1992), 160-175.

Capitolul de față reprezintă, în esență, o încercare de a aduce în atenție și, acolo unde este posibil, de a răspunde (țin să previn, într-o manieră personală) acestor întrebări. El debutează cu o privire asupra greutăților legate de definirea termenului de „democrație” și a diverselor sensuri (și deturnări de sens) pe care acesta le-a primit. Urmează o încercare de conturare a trăsăturilor principale, definitorii, ale unei democrații liberale. Următoarele două secțiuni sunt încercări de a surprinde relația între liberalism și democrație. Prin liberalism, trebuie să precizez, am aici în vedere doar ceea ce unii numesc „liberalismul clasic” și „libertarianismul” (sau neo-liberalismul), nu și ceea ce se numește astăzi „liberalism” în SUA (unde acest termen stă pentru ceea ce noi, europenii, numim, mult mai potrivit, „social democrație”). Capitolul se încheie cu o secțiune dedicată semnalării câtorva dintre provocările democrației liberale după căderea comunismului și cu câteva observații despre „imperfecțiunile” democrației liberale.

Ideea fundamentală în favoarea căreia argumentez, în ultimă instanță, în acest capitol, este aceea că, cel puțin din perspectivă liberală, democrația trebuie văzută ca un sistem politic în care puterea (politică) este limitată într-o mai mare măsură decât în orice alt regim politic. Democrația – sau măcar democrația liberală – nu trebuie concepută ca regim politic caracterizat de „puterea poporului,” ci ca unul în care această putere este supusă unui set organizat de constrângeri instituționale și legale ce au în vedere maximizarea libertății individuale. Democrația – sau măcar democrația liberală – este, altfel spus, regimul politic în care drepturile fundamentale ale individului sunt respectate și protejate în fața puterii politice (abuzive) printr-o complicată construcție instituțională⁴.

2. Dificultățile definirii termenului „democrație”

În ultima sută de ani, „democrația” este termenul de referință în teoria politică. Acest fapt nu înseamnă neapărat că am fi mai aproape de înțelegerea lui. Întocmai ca în știință, cu cât se cunosc mai multe aspecte, cu atât mai mult se deschid noi limite ale necunoscutului. Mai mult decât atât, teoria politică a adus un plus de ambiguitate conceptului, prin inflația necontrolată a epitetelor pe care i le-a atașat. John S. Dryzek, spre exemplu, a identificat nu mai puțin de cincizeci și cinci de epitete care pot fi atașate – și chiar au fost – termenului de „democrație”⁵. Printre aceste epitete, de amintit ar fi: „asociativă”, „capitalistă”, „creș-

⁴ O versiune a acestui capitol a apărut și în cartea mea *Liberalismul și democrația în debateri contemporane* (Iași: Institutul European, 2011).

⁵ John S. Dryzek, „Democratic Political Theory”, în *Handbook of Political Theory*, ed. Gerald F. Gaus și Chandran Kukathas (London: Sage Publications, 2004), 143.

tină”, „clasică”, „comunicativă”, „comunitariană”, „constituțională”, „corporatistă”, „deliberativă”, „directă”, „discursivă”, „economică”, „electorală”, „elitistă”, „epistemică”, „feministă”, „liberală”, „locală”, „majoritară”, „minimalistă”, „parlamentară”, „participativă”, „populată”, „procedurală”, „radicală”, „reprezentativă”, „socială” etc.

Din nefericire, cele cincizeci și cinci de epitete identificate de Dryzek sunt departe de a fi toate adjectivele care au fost atașate termenului „democrație”. Așa cum a observat Bernard Crick⁶, de-a lungul secolului XX, până și dictatorii militari și-au autointitulat regimurile autoritare „democrații,” particularizându-le prin diferite adjective: democrație prezidențială (Nasser), democrație „de bază” (Ayub Khan), democrație „ghidată” (Sukarno), democrație „organică” (Franco), democrație „selectivă” (Stroessner) sau neo-democrație (Trujillo). Și nici măcar aici nu ne oprim. Jumătate din populația globului a experimentat, în secolul trecut, „democrațiile socialiste”, probabil suprema pervertire a acestui concept major al teoriei politice.

În aceste condiții, nu trebuie să ne mire că una dintre cele mai importante probleme ale democrației este tocmai ce înțelegem prin „democrație” sau că teoreticienii importanți, precum Arend Lijphard, au afirmat la un moment dat, pur și simplu, că „democrația” „e un concept care, în principiu, sfidează definirea”⁷. Nu trebuie să ne mire, de asemenea, nici că Giovanni Sartori își deschide practic deja clasicul său tratat de *Teorie a democrației*⁸ cu întrebarea: „Poate democrația să fie orice?”. Aceasta este o întrebare îngrijorătoare, care n-ar fi trebuit să poată fi ridicată. Iar faptul că unul dintre cei mai străluciți teoreticieni ai democrației își deschide cartea chiar cu această întrebare spune multe despre statutul ambiguu al „democrației” în dezbaterile contemporane.

Definițiile de dicționar par a clarifica lucrurile. Nu o fac însă. Să luăm, spre exemplu, definiția oferită „democrației” de *Enciclopedia Blackwell a gândirii politice*: „Termen politic antic, semnificând la origine – în Atena Clasică, cârmuirea de către popor, de către *demos*”⁹. În ciuda simplității ei, această definiție

⁶ Bernard Crick, *Democracy. A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2002), 8.

⁷ Arendt Lijphart, *Democrația în societățile plurale*, traducere de Adriana Bargan (Iași: Polirom, 2002), 20.

⁸ Giovanni Sartori, *Teoria democrației reinterpretată*, traducere de Doru Pop (Iași: Polirom, 1999), 31.

⁹ David Miller, ed., *Enciclopedia Blackwell a gândirii politice*, traducere de Dragan Stoianovici (București: Humanitas, 2000), 153. Definiția continuă astfel: „în uzul curent se poate referi la cârmuirea populară sau la suveranitatea populară, la guvernământul reprezentativ sau la o guvernare participativă directă, ba chiar și la guvernământul republican sau constituțional, adică la guvernământul conform legii”. Un dicționar românesc definește democrația astfel: „acea ordine politică și mod de funcționare a sistemului politic în care se realizează dreptul poporului de a se guverna pe sine însuși. Nucleul democrației

simplă ridică probleme majore. Ajunge doar să o analizăm cu atenție și prima întrebare care apare este: de ce este pomenită, în această definiție, alături de conducerea poporului, și conducerea *demos*-ului? Cu alte cuvinte, nu există un raport de identitate între termenii „popor” și „demos”? Ei bine, sugestia trebuie clarificată: *nu există identitate între accepțiunea contemporană a termenului „popor” și echivalentul său din antichitatea ateniană*. Aceasta pentru că, pur și simplu, *demos*-ul atenian era unic, redus ca număr, cuprinzând mult mai puțini indivizi decât considerăm noi astăzi că sunt membrii ai poporului. Mai mult decât atât, trebuie avut în vedere că, spre deosebire de gândirea contemporană, viziunea politică a filosofului antic era limitată la zidurile cetății, discursul asupra puterii venind în urma realității cetății, acea cetate – oricare dintre ele – care a fost aproape în permanență în război cu altă cetate.

Mai mult, Sartori identifică cel puțin șase interpretări ale termenului „popor”:

- Poporul înseamnă, literalmente, toată lumea.
- Popor înseamnă o parte majoră indeterminată, marea parte a mulțimii.
- Popor înseamnă clasele inferioare.
- Poporul ca entitate indivizibilă, ca întreg organic.
- Poporul ca marea parte exprimată prin principiul majorității absolute.
- Poporul ca marea parte exprimată prin principiul majorității limitate¹⁰.

Democrația, s-a spus de multe ori, este pur și simplu guvernarea cu acordul celor guvernați. Imediat, însă, ne putem întreba: „toți cei guvernați?”, „acordul trebuie să vină din partea tuturor?”.

Punctul pe i este pus de către unul din cei mai fini observatori ai spațiului politic, George Orwell. Așa cum observa Orwell, în cazul termenului de „democrație”, „nu numai că nu avem o definiție acceptată, dar încercării de a i se formula una i se rezistă din toate părțile... Apărătorii tuturor regimurilor susțin că acestea sunt democratice, temându-se că ar fi nevoiți să renunțe la acest termen dacă el ar ajunge să aibă un sens anume”¹¹. În altă ordine de idei, așa cum ne avertiza Sartori, „realitatea este aceea că, în ultimele decenii, am pierdut curentul fundamental al teoriei democrației”¹². Altfel spus, în cuvinte puține și supărător de adevărate, nu mai știm ce este democrația.

este principiul suveranității poporului, ceea ce înseamnă că guvernarea poate fi legitimată doar prin voința celor guvernați”, Sergiu Tamaș, *Dicționar politic. Instituțiile democrației și cultura civică*, ediția a II-a (București, Editura Șansa, 1996), 79.

¹⁰ Giovanni Sartori, *Teoria democrației reinterpretată*, traducere de Doru Pop (Iași: Polirom, 1999), 46.

¹¹ George Orwell, „Politics and the English Language”, în *Selected Essays* (Penguin, Harmondsworth, 1957), 149.

¹² Sartori, *Teoria democrației*, 46.

3. Liberalismul și democrația: o relație complexă

Așa cum spuneam, „democrația liberală” este, în esență, democrația centrată pe valorile liberalismului. Asocierea dintre democrație și liberalism nu este, însă, una totalmente neproblematică. Deși nu doresc nici de departe să contest aici legitimitatea conceptului de „democrație liberală” țin totuși să evidențiez că, cel puțin la prima vedere, avem de a face cu două filosofii politice construite pe repere diferite și cu obiective diferite: liberalismul privilegiază spațiul privat al individului, pe când democrația, oportunitatea deschiderii spre spațiul public. Într-o lume care pomova ierarhia între oameni, apărută de un anume fel de putere politică, liberalismul a apărut ca o reacție împotriva puterii (abuzive), fiind un discurs politic *împotriva* puterii. Democrația, reprezentând un anume model de regim politic, este, apriori, un discurs *despre* putere. Fiind un discurs împotriva puterii, liberalismul consideră că, în societate, poate exista o ordine spontană independentă de ordinea instituită de politic.¹³ Discursul democratic susține exact opusul: ea (democrația), ca regim politic, există tocmai pentru a asigura ordinea socială. Liberalismul este construit ca un discurs împotriva statului, unul dintre obiectivele majore ale liberalismului fiind tocmai limitarea intervenției statului în societate. Democrația încearcă, la limită, să absoarbă distincția stat-societate. Pilonul fundamental al liberalismului este individul. Democrația se construiește pe necesitatea „binelui comun”.

Aceasta nu înseamnă, însă, repet, că alăturarea între democrație și liberalism este forțată sau că nu putem vorbi despre o viziune liberală a democrației. Cu atât mai puțin înseamnă că nu există astăzi regimuri politice care pot fi catalogate în mod legitim drept „democrații liberale”. Înseamnă doar că, așa cum observa John McGowan, liberalismul și democrația „nu sunt identice și, într-o anumită măsură, nici chiar foarte compatibile”, deși „ele au ajuns să lucreze bine împreună, mai ales dacă luăm în considerare imperfecțiunile acestei lumi. Ele se completează, într-o anumită măsură. Dar, uneori, de asemenea, ele merg în direcții diferite, uneori cu rezultate eficiente, alteori nu”¹⁴.

Spuneam în introducere că nu spunem prea multe despre democrația liberală dacă ne mulțumim să o definim doar ca democrația axată pe valorile și principiile fundamentale ale liberalismului. Cum anume, însă, putem specifica și mai mult ce este „democrația liberală”? Una dintre cele mai bune modalități este, cred, aceea de a apela la așteptările pe care le avem de obicei de la un regim care aspiră la acest titlu. O alta este aceea de a prezenta, fie și pe scurt, valorile

¹³ Vezi Bernard de Mandeville, „Fabula albinelor”, în *Limitele puterii*, ed. Adrian Paul Iliescu și Mihail Radu Solcanu (București: All, 1994), 18-24.

¹⁴ John McGowan, *American Liberalism. An Interpretation for Our Time* (The University of North Carolina Press: 2007), 11 (traducerea mea).

și principiile fundamentale ale liberalismului. În sfârșit, o a treia este aceea de a prezenta câteva dintre viziunile asupra democrației apărute de unii dintre cei mai importanți filosofi liberali. În cele ce urmează voi apela, pe rând, la fiecare dintre aceste modalități.

4. Democrația liberală: condiții definitorii

Două dintre cele mai importante așteptări față de un regim politic care aspiră la titlul de „democrație liberală” sunt, în opinia mea, următoarele: 1) ca regimul respectiv să apere drepturile indivizilor împotriva dominației guvernelor, instituțiilor publice și a altor forțe puternice din societate; și 2) ca el să restrângă și să reglementeze intervenția puterii politice în societate, în problemele economice și morale care afectează cetățenii. De asemenea, pentru a constitui o „democrație liberală”, un regim politic trebuie să îndeplinească, fără doar și poate, (și) condițiile procedurale specificate și urmărite în analizele sale de Freedom House:

- un sistem competitiv și plural de partide politice;
- sufragiu universal pentru toți cetățenii adulți;
- alegeri libere regulate în care secretul votului este respectat, ca și securitatea acestuia, iar fraudarea masivă a votului este imposibilă;
- acces liber și egal al diferitelor grupări politice implicate în procesul electoral la informarea alegătorilor¹⁵.

Nu trebuie uitate, în sfârșit, nici cele cinci criterii în delimitarea democrației propuse de Robert Dahl:

• *Participarea efectivă.* Înainte ca o măsură politică să fie adoptată la nivelul societății, toți membrii ei trebuie să aibă șanse reale și egale pentru a-și face cunoscute punctele de vedere în fața celorlalți membri cu privire la viziunea lor asupra politicului.

• *Egalitatea votului.* În momentul votului, fiecare membru al societății trebuie să aibă șanse egale și reale pentru a vota, și toate voturile să fie numărate ca fiind egale.

• *Înțelegere exhaustivă.* În limite rezonabile de timp, fiecare membru al societății trebuie să aibă șanse egale și reale pentru studierea politicilor alternative relevante și a consecințelor probabile ale aplicării acestora.

• *Controlul agendei publice.* Membrii societății trebuie să aibă posibilitatea exclusivă de a decide cum și, dacă doresc, ceea ce urmează să fie introdus

¹⁵ Aili Piano, Arch Puddington, *Freedom in the World 2004. The Annual Survey of Political Rights & Civil Liberties* (New York and Washington, DC: Freedom House, 2004), 716.

în agenda publică. Astfel, procesul democratic impuse de cele trei criterii precedente nu este nicio dată închis. Acțiunile politice țin cont totdeauna de opțiunile cetățenilor.

- *Incluziunea adulților.* Toți sau, în orice caz, cei mai mulți, rezidenți permanenți adulți la nivelul unei societăți, ar trebui să aibă drepturi depline de cetățeni implicate de primele patru criterii¹⁶.

Dacă detaliem așteptările menționate mai sus, obținem următoarea listă a condițiilor pe care trebuie să le satisfacă o democrație liberală ideală:

- Garantarea drepturilor fundamentale ale omului (un raport just între drepturi și libertăți, între obligații și îndatoriri, între libertate și responsabilitate);
- Suveranitatea poporului;
- Guvernul alcătuit cu acordul celor guvernați;
- Domnia majorității;
- Drepturile minorităților;
- Existența unui cadru legislativ care să garanteze drepturile și libertățile fundamentale ale indivizilor, egalitatea în drepturi a tuturor cetățenilor și – mai ales – totala posesie și totala putere de exprimare și de aplicare a acestor drepturi;
- Alegeri libere și echitabile (existența unui mecanism politic care să asigure condițiile pentru exercitarea liberă de către toți cetățenii a dreptului de a alege și de a fi aleși: vot universal direct și secret);
- Respectarea procedurilor legale;
- Limitarea constituțională a puterii guvernanților;
- Pluralism social, economic și politic;
- Separația puterilor în stat (puterea legislativă, puterea executivă și puterea judecătorească) (ca o garanție împotriva instaurării totalitarismului);
- Respectarea unor valori precum toleranța, pragmatismul, cooperarea și compromisul;
- Dreptul la liberă organizare profesională și politică;
- Existența și libertatea mijloacelor de informare în masă;
- Organizarea și conducerea democratică a tuturor sferelor vieții sociale.

5. Fundamentele democrației liberale. Drepturile. Separarea, echilibrul și controlul reciproc al puterilor

Construcția liberală a democrației se bazează pe doi mari piloni: drepturile și limitarea puterii. Acești doi mari piloni reprezintă, totodată, valorile și

¹⁶ Robert A. Dahl, *On Democracy* (New Haven: Yale University Press, 1998), 37-38.

principiile fundamentale ale liberalismului și, ca atare, definesc democrația liberală în raport cu alte tipuri de democrații. La baza democrației liberale se află, altfel spus, supremația drepturilor individului asupra puterii statului, putere care, pentru a fi controlată, este supusă unui proces de diviziune și distribuire. În cele ce urmează voi prezenta pe scurt cei doi piloni ai democrației liberale.

Coloana vertebrală a liberalismului și – pe cale de consecință – unul dintre principalele fundamente ale democrației liberale este *teoria dreptului natural*, din care a evoluat, în modernitate, teoria drepturilor fundamentale ale omului: ideea că indivizii au, prin simpla lor apartenență la specia umană, anumite drepturi morale naturale (drepturi care nu le pot fi încălcate nici măcar în numele interesului general). Ce sunt, însă, mai precis, drepturile naturale sau drepturile fundamentale ale omului? O definiție este aceasta: „Drepturile naturale ...sunt acele drepturi care sunt deținute de persoane în starea naturală (independent de orice decizie a unei instituții juridice sau politice, de recunoașterea sau acțiunile acestora) ... Drepturile omului sunt acele drepturi naturale, care sunt înăscute și care nu poate fi pierdute (nu pot fi cedate, confiscate sau luate). Drepturile omului au următoarele caracteristici: universalitatea, independența (față de recunoașterea socială sau juridică), naturaletă, inalienabilitatea și imprescriptibilitatea ... În concluzie, drepturile omului sunt drepturi deținute de către toate ființele umane (din toate timpurile și din toate locurile), pur și simplu în virtutea umanității lor”¹⁷.

Michael Freedden oferă următoarea definiție: „un drept al omului este o formulă conceptuală, exprimată în formă lingvistică, ce acordă prioritate anumitor atribute umane sau sociale considerate esențiale pentru funcționarea deplină a ființei umane; și care este destinată să servească ca ambalaj protector pentru aceste atribute; și recurge la o acțiune deliberată pentru asigurarea unei astfel de protecții”¹⁸. Este foarte interesantă precizarea imediată a profesorului de științe politice de la Universitatea din Oxford: „Este imposibil să răspunzi precis la întrebarea: «cine consideră atributele umane specifice ca fiind esențiale?»”¹⁹. Acest *cine* este marea problemă a doctrinelor politice contemporane, ca și a fenomenului politic în general, căci o discuție despre drepturi ține nu atât de indivizi, cât de limbajul public – ele presupun o acceptare din partea celorlalți.

Teoria dreptului natural, ce pleacă de la John Locke, cu al său *Al doilea tratat despre guvernare*, și își găsește astăzi cea mai frumoasă încununare în

¹⁷ A. John Simmons, „Human Rights and World Citizenship: The Universality of Human Rights in Kant and Locke”, în cartea sa *Justification and Legitimacy: Essays on Rights and Obligations* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 185 (traducerea mea).

¹⁸ Michael Freedden, *Drepturile* (București: DU Style, 1998), 34.

¹⁹ Freedden, *Drepturile*, 34.

gândirea lui Robert Nozick, cu a sa *Anarhie, stat, utopie*²⁰, este firul roșu ce traversează teoria politică modernă. În această viziune, pur și simplu, *a fi om înseamnă a fi liber*. Drepturile indivizilor sunt naturale în sensul că sunt pre-convenționale, sunt anterioare oricărei legiferări umane. Cu alte cuvinte, fiecare individ posedă drepturi nu pentru că i le acordă alți indivizi sau instituții sociale, ci pur și simplu în virtutea faptului că este ființă umană.

În opinia lui Charles R. Beitz, patru ar fi caracteristicile drepturilor naturale: „În primul rând drepturile naturale sunt acele drepturi a căror existență nu depinde de convențiile morale și legile pozitive ale societăților umane... În al doilea rând, drepturile naturale sunt pre-instituționale într-un sens logic: conținutul lor este de independent față de orice referire la caracteristicile structurale ale instituțiilor... În al treilea rând, drepturile naturale sunt deținute de persoane din toate timpurile și din toate locurile, indiferent de stadiul de dezvoltare al unei societăți, de forțele de producție, detaliile structurii politice, de tradițiile religioase sau de nivelul culturii politice. Acesta este un mod în care drepturile naturale pot fi considerate universale. În cele din urmă, drepturile omului aparțin unor persoane ca atare sau, în expresia folosită de Simmons, drepturile omului sunt întemeiate pe considerații care se aplică pentru toate ființele umane, indiferent delocațiile spațiale ale acestora sau sociale pur și simplu în virtutea umanității lor. Acesta este un alt sens (distinct), în care drepturile naturale ar putea fi descrise ca fiind universale”²¹.

Punctul de pornire cu adevărat serios în edificarea teoriei drepturilor, dincolo de încercările din perioada gândirii greco-romane sau de cele și mai plăpânde din perioada medievală, îl constituie Thomas Hobbes, cel care consideră că „Dreptul naturii... este libertatea pe care o deține orice om de a-și folosi propria putere în felul în care va dori el însuși, pentru conservarea naturii sale; adică a propriei sale vieți; și prin urmare, de a face orice va putea concepe prin propria sa judecată și rațiune ca fiind cel mai potrivit mijloc pentru aceasta”²².

Ceea ce se observă ușor din chiar această definiție a lui Hobbes este că

²⁰ Robert Nozick, *Anarhie, stat, utopie*, traducere de Mircea Dumitru (București: Humanitas, 1997).

²¹ Charles R. Beitz, *Ideea of Human Rights*, (Oxford: Oxford University Press, 2009), 52-3 (traducerea mea). Vezi și: „Conceptul de drepturi ale omului este foarte contestat atât din motive filosofice, cât și din motive de natură politică... Răspunsul la întrebarea dacă este posibilă fundamentarea ideii de drepturi ale omului necesită doar o idee generală despre ceea ce sunt drepturile omului. Ideea generală despre drepturi poate fi exprimată prin intermediul unei definiții care implică cinci proprietăți. Conform acestei definiții, drepturile omului sunt, în primul rând, universale, în al doilea rând, fundamentale, abstracte, morale și, în sfârșit, prioritare față de toate celelalte tipuri de drepturi”, Robert Alexy, „A Theory of Constitutional Rights Revisited”, în *Arguing Fundamental Rights* ed. Agustin Jose Menendez, Erik Oddvar Eriksen (Dordrecht: Springer, 2006), 18 (traducerea mea).

²² Thomas Hobbes, *Leviathan* (Harmondsworth: Penguin, 1968), 189.

dreptul este atașat unei persoane, scopul său este legat de autoconservarea acestei persoane iar dreptului la autoconservare este nelimitat. Faptul că Hobbes a considerat legitimă cedarea (nu transferarea) drepturilor către un Leviathan a limitat însă sever influența sa în dezvoltarea ulterioară a teoriei drepturilor. În plus, doctrina lui Hobbes conținea trei mari dificultăți. Prima este definiția pur abstractă a individului: individul lui Hobbes este vid, lipsit de dorințe, de substanță umană (în afara dorinței de conservare care este generică oricărei forme vii). A doua dificultate este felul negativ în care e văzută societatea, singurul mobil al indivizilor în starea naturală fiind teama de moarte violentă (societatea, în viziunea lui Hobbes, nu apare decât din frică). În sfârșit, a treia problemă este caracterul absolut al suveranului: doctrina lui Hobbes nu oferea nici o garanție formală ca puterea absolută obținută prin cedarea voluntară (consimțirea reprezentativă) să nu se întoarcă împotriva celor care au instituit-o.

Pasul următor în teoretizarea teoriei drepturilor, și poate cel mai important, a fost realizat de către John Locke, a cărui concepție a depășit cele trei probleme menționate, aducând contribuții conceptuale capitale la definirea filosofiei politice a liberalismului. Una dintre aceste contribuții este chiar schițarea celui de al doilea pilon fundamental al democrației liberale: doctrina limitării puterilor.

Există un moment din timpul vieții lui John Locke pe care țin neapărat să îl menționez, pentru că, în opinia mea, el marchează în mod simbolic primul pas real în nașterea liberalismului. La 21 iulie 1683, gânditorul britanic se pregătea pentru plecarea în exil, odată cu protectorul său, primul conte de Shaftesbury. În acea zi, Universitatea Oxford, convocată special, hotărî ca în Curtea Școlilor, cea care a devenit mai târziu Bodleian Quadrangle, să aibă loc ceea ce se va dovedi mai târziu ultima ardere publică de cărți din istoria Angliei. Un moment simbolic, ultima manifestare a ignoranței și intoleranței, suprapusă peste plecarea lui Locke în țara care, încă de atunci, era simbolul deschiderii, progresului și toleranței.

Mesajul capital al operei lui John Locke este legat de idealul eliminării arbitrarului și al instituirii civilizației bazate pe reguli. În concepția sa, autoritatea arbitrară, omnipotentă, este inacceptabilă, idee care a fost preluată pe de-a întregul în modernitate. Exercițarea autorității poate fi justificabilă și legitimă numai în interiorul unor cadre liber-consimțite și al unor reglementări fundamentate rațional. Legile, argumenta Locke în *Scrisoarea despre toleranță*²³, sunt necesare pentru însăși supraviețuirea unei comunități: „Dacă nu va fi dirijată de anumite legi, iar membrii săi nu vor accepta să respecte o anumită ordine, nici o societate – oricât de liberă ar fi (...) – nu va putea să subziste sau

²³ John Locke, *Al doilea tratat despre cărmuire. Scrisoare despre toleranță*, traducere de Silviu Culea (București: Nemira, 1999).

să se mențină unită, ci se va destrăma și sfărâma în bucăți”²⁴.

Locke găsea doi factori „pe care societatea omenească pare a se sprijini, mai întâi o alcătuire a statului și o formă de cărmuire bine determinată și, al doilea, îndeplinirea înțelegerilor”²⁵. Necesitatea imperioasă a existenței și respectării regulilor este explicată, astfel, prin faptul că, dacă acestea nu ar exista, am avea situația în care, în dorința de a-și satisface propriile interese, oamenii nu ar mai respecta nici o promisiune și nici un contract. În ceea ce privește alcătuirea statului, absența regulilor în raporturile dintre acesta și indivizi ar duce, pe de o parte, la o nesupunere a ultimilor față de stat (prevalând astfel arbitrarul voinței individuale), iar pe de altă parte, autoritățile, având „cea mai neîngrădită libertate”, ar transforma pe cetățeni într-o pradă ușoară. Și atunci, se întrebă retoric Locke, ce sens ar mai avea asocierea oamenilor într-o comunitate în care ei ar deveni o pradă?

Regulile existente, susținea Locke, exprimă rațional o anumită lege naturală dată omenirii de către Dumnezeu. Rațiunea este cea care produce aceste reguli, ea însăși exprimând legea naturală fără de care „oamenii nu pot avea nici o relație socială și nici o unire între ei”. Aceeași rațiune, care ajunge la Hobbes să găsească clauzele contractului necesar ieșirii indivizilor din starea de nesiguranță lăsată de la natură și investește monarhul cu puteri absolute, este transformată astfel de Locke în sursa și temelia instituirii de reguli atât pentru supuși, cât și pentru „magistrați”. Spre deosebire de Hobbes, Locke susținea, de asemenea, că, mai înainte de toate, omul este în mod natural sociabil și că nu există stare naturală fără societate. Pentru om, „starea naturală este tocmai societatea”. În starea naturală concepută de Locke, omul are deja anumite drepturi, cum ar fi dreptul la libertatea personală, dreptul la muncă, și, pe cale de consecință, la proprietate care se bazează tocmai pe muncă. Trecerea de la starea de natură la societatea politică era considerată de Locke o reacție la fenomenele de lăcomie, conflict și incertitudine a comunității în stabilirea de valori și repere comune de conviețuire.

Locke a descris procesul de dezvoltare a instituțiilor politice într-un mod abstract, în trei etape, considerate drept faze ale contractului social și al consimțământului. În prima etapă, oamenii trebuie să fie unanim de acord să formeze o comunitate pentru a putea acționa împreună și a-și susține drepturile. În a doua etapă, oamenii care au ajuns la acord trebuie să creeze prin consimțământul lor instituțiile legislative și celelalte instituții ale statului. În a treia etapă, cei care au proprietăți trebuie să-și dea acordul lor, direct sau prin reprezentanți, asupra impozitelor și dărilor pe care urmează să le plătească. Ceea ce lipsește încă este autoritatea care să garanteze aceste reglementări. Pentru a se

²⁴ Locke, *Al doilea tratat*, 215.

²⁵ Locke, *Al doilea tratat*, 215.

organiza politic în acest scop, indivizii care compun comunitatea trebuie să renunțe la o parte din drepturile lor naturale, să consimtă la anumite limitări. Acest lucru se face prin contract.

Teoria politică lockeană are ca punct de plecare postulatul necesității unor reglementări limitative. Puterea magistraților (la Locke, termenul de „magistrați” are un sens larg, incluzându-i pe toți cei care exercită autoritatea publică), susținea Locke, trebuie să fie limitată. Însăși sarcina lor este limitată la asigurarea păcii civile. În chestiunile neutre politic, de interes privat, magistratul nu are dreptul de a se amesteca.

Pe distincția dintre chestiunile de interes public și cele neutre (de interes privat) Locke a fundamentat, de asemenea, și dreptul la toleranță. Locke a văzut toleranța în primul rând din punct de vedere religios, considerând raportul dintre individ și Dumnezeu o chestiune strict personală, asupra căreia autoritățile nu trebuie să intervină. O asemenea atitudine este ilustrată în mod elocvent în *Scrisoare despre toleranță*, unde Locke se întreabă retoric: „Oare cel care nu poate alege pentru mine o soție, va putea să-mi aleagă religia?”.

Locke considera că, chiar dacă se face o intervenție în domeniul raportului individului cu divinitatea, aceasta este ineficientă, dacă are drept scop orientarea primului către o anumită conduită bazată pe rațiuni de credință. Pe de altă parte, nici toleranța nu este nelimitată. Dacă un individ sau un grup de indivizi amenință în numele unei convingeri religioase liniștea comunității și ordinea de drept stabilită, magistratul va sancționa conduita lor, întrucât este arbitrară. Nici un tip de putere, a magistraților, a monarhilor, a unui grup, a unui individ, a unei confesiuni, nu are latitudinea de a degenera în putere arbitrară. Există reguli care limitează orice putere și sancționează abuzurile ei.

În faimoasele sale *Tratate* asupra cârmuirii, Locke a analizat pe larg limitele puterii de orice tip: a părinților asupra copiilor, a cuceritorului asupra populației cucerite, a autorităților asupra cetățenilor etc. Aceste idei constituie baza doctrinei sale politice, considerată a fi o doctrină a limitării puterii. La rândul ei această doctrină constituie sursă pentru dreapta moderată occidentală, interesată în prevenirea abuzului de putere, în toate formele sale.

Spiritul teoriei lui Locke se găsește în conceptul de reciprocitate sau bilateralitate a obligației politice. Îndatoririle cetățenilor se bazează, în principal, pe un angajament de loialitate explicit, sau mai degrabă, pe un consimțământ tacit, care decurge din însuși faptul deținerii de către o persoană a unei proprietăți, protejată prin jurisdicția legilor. În momentul în care magistrații încalcă drepturile naturale ale supușilor, aceștia din urmă se pot împotrivi, folosind chiar violența. Deși există un element obiectiv de apreciere a încălcării sau neîncălcării drepturilor naturale ale supușilor, nu există autoritate pământeană care să discearnă în această chestiune. Cei care apelează la o asemenea măsură violentă sunt răspunzători în fața instanței divine.

Pentru Locke, statul este o reafirmare și o garanție a libertății individuale naturale (nu o negare a acestei libertăți). În cadrul statului indivizii sacrifică numai acele libertăți care fac posibilă funcționarea acestuia ca un organ superior de protecție. Pentru a demonstra că funcționarea statului trebuie să se bazeze pe anumite principii, aceste principii nu sunt întemeiate pe rațiunea pură, ci sunt regăsite în momentul nașterii Statului. Principiile de funcționare ale Statului sunt o consecință a acestor origini. Atribuirea consensului cetățenilor pentru instituirea puterii politice lasă deschisă acreditarea ideii că cetățenii ar putea oricând să revoce guvernământul sau să-i modifice structura.

O astfel de idee se va regăsi cu pregnanță în Declarația de Independență a celor 13 State Americane, de la 4 iulie 1776, care stipulează expres nu numai dreptul, dar și obligația (*duty*) cetățenilor de a schimba guvernământul care se îndepărtează de la scopul pentru care a fost instituit. Pe de altă parte, ipoteza că indivizii, prin actul lor de voință, mandatează autoritatea statală să atingă anumite scopuri determinate, poate constitui drept argument că puterea politică este legată de îndeplinirea acestor scopuri. Statul nu este doar o simplă expresie a puterii sau a arbitrarului, ci trebuie să caute să garanteze drepturile individuale.

Schițată de Locke, doctrina limitării puterilor avea să fie totuși cimentată și dezvoltată în toate detaliile sale abia de Montesquieu. Contribuția majoră a acestuia constă în sublinierea faptului că exercițiul drepturilor și libertăților fundamentale este imposibil în condițiile imixtiunii puterii politice. De aceea este necesară fragmentarea acesteia în trei puteri distincte: cea legislativă, cea executivă și judecătorească²⁶. Este de observat totuși că Montesquieu vorbește mai degrabă despre *combinarea* judicioasă a puterilor, decât despre o separare strictă a lor²⁷, creionând două principii menite a preveni acumularea unei puteri politice excesive:

- posesorilor puterii legislative le este interzis să dețină și puterea executivă,
- puterea judecătorească trebuie să fie total independentă de celelalte două.

Montesquieu a făcut o distincție subtilă, care a trecut de multe ori neobservată, între ideea de separare și cea de distribuție a puterilor, în sensul că cele trei puteri trebuie să coopereze pentru binele comun, supraviețuindu-se, în același timp, una pe cealaltă. Această ultimă idee va fi definitivă peste ocean, acolo unde James Madison, Alexander Hamilton și John Jay vor elabora *The*

²⁶ Montesquieu, *Oeuvres complètes*, coord. Roger Caillois, vol. II, *L'Esprit des Lois* (Paris: Gallimard, 1951), cap. IX: 6, XIX: 27.

²⁷ Vezi Sharon Krause, „The Spirit of Separate Powers in Montesquieu”, *The Review of Politics*, 62, 2 (2000): 231-65.

Federalist Paper. În vestitul „The Federalist nr 10”²⁸, Madison va fi, de altfel, cel care va pune ultima cărămidă importantă în construcția liberalismului și a democrației liberale: apărarea împotriva tiraniei majorității. În lupta împotriva celor care afirmau că o democrație prea întinsă nu se poate susține cu o conducere unitară, Madison a argumentat că tocmai pluralismul rezultat asigură protejarea împotriva unui guvern prea puternic sau împotriva unei majorități prea tiranice. Însuși numărul ridicat de grupări diferite face imposibilă supremația vreuneia dintre ele asupra celor mai slabe.

6. O viziune liberală asupra democrației: Karl Popper

Dacă e să rezum în câteva cuvinte principalul mesaj al filosofilor liberali despre democrație, aș evidenția mai ales următoarea idee: democrația nu este și nici nu poate fi o „domnie a poporului”, ci un mecanism instituțional de protejare a drepturilor fundamentale ale indivizilor în fața abuzurilor puterii politice. Acest fapt presupune două lucruri: pe de o parte, că democrația nu vorbește despre cine conduce, ci despre limitarea puterii celui care conduce, iar, pe de altă parte, că această limitare trebuie înțeleasă în sensul propriu al cuvântului: a deține o putere limitată nu presupune doar a deține o putere îngrădită într-o ecuație instituțională, ci și a deține o putere cu atribuții scăzute. Acesta este, așa cum vom vedea în cele ce urmează, și principalul mesaj al lui Karl Popper, a cărui viziune am ales să o prezint aici ca exemplificare a modului liberal de a gândi și (re)defini democrația.

În opinia mea, (re)definirea democrației operată de Popper este cea mai importantă contribuție a sa în domeniul filosofiei politice – chiar mai importantă decât conceptualizarea societății deschise și critica adusă istoricismului –, mai ales dacă o analizăm prin prisma evenimentelor petrecute la sfârșitul secolului trecut și a ofensivei democratice în teoria și practica politică recentă, bogată în reasezări pozitive la nivelul conceptelor. Definiția sa pornește, așa cum spuneam, de la ideea că democrația nu este și nu poate fi un regim politic în care puterea ar aparține poporului²⁹. Analizând sensul banal, etimologic, Popper scrie: „a vorbi despre puterea poporului e foarte periculos pentru că fiecare dintre cei care compun poporul știe că nu poruncește și de aceea are impresia că democrația este o escrocherie”. Cu alte cuvinte, în această interpretare, ideea de democrație minte. În aceste condiții, Popper se vede nevoit să amintească faptul că apariția democrației, atât ca realitate politică, cât și ca termen filosofic, este

²⁸ James Madison, „Federalistul nr. 10,” în *Texte fundamentale ale democrației americane*, ed. Malvin I. Urofsky, traducere de Mihaela Gafencu Cristescu (București: Teora, 1994), 52-7.

²⁹ Karl Raymund Popper, *Lecția acestui secol* (București: Nemira, 1998), 76-7.

legată nu de suveranitatea poporului, ci este numele dat unei Constituții care este opusul unei dictaturi, al unei tiranii.

Popper folosește argumente diferite pentru a arăta că democrația nu poate ține de domnia poporului, pe de o parte, și că democrația este doar o formă de organizare politică ce se opune tiraniei, pe de altă parte. Prima parte a argumentării se înscrie în seria de critici a ceea ce el numește „mitul opiniei publice”³⁰. În studiul intitulat „Opinia publică în lumina principiilor liberalismului”, Popper argumentează că voința poporului nu este și nici nu trebuie să fie unitară în cadrul statului de drept, care se bazează tocmai pe pluralitatea vocilor și pe respectul față de această pluralitate. Nu poate fi vorba de unitate nici măcar la nivelul majorității – și aceasta este cauza pentru care a vorbi de domnia poporului sau a majorității este o contradicție în termeni.

A doua serie de argumente, cea care duce și la reconceptualizarea democrației, pornește de la invocarea Atenei ca loc de naștere a democrației, acolo unde nu era văzută ca scop în sine, ci ca un mijloc *prin care se încerca evitarea cu orice preț a tiraniei*. În acest sens, sunt aduse în discuție două probe. Prima ar fi o reinterpretare a fenomenului atenian al ostracizării, procesul prin care orice atenian, indiferent de rangul, renumele sau meritele sale, putea fi exclus din societate prin votul majorității indivizilor. Popper consideră că acest proces se realiza tocmai atunci când un atenian căpăta un renume prea mare, renume ce i-ar fi permis să deturneze puterea în folos propriu. A doua probă este adusă prin intermediul lui Tucicide, care pune în gura lui Pericle următoarele cuvinte: „deși numai unii pot să inițieze o măsură politică, toți suntem capabili să o judecăm”. Această afirmație, pe care Popper o așează ca *motto* la primul volum din *Societatea deschisă...*³¹, vine în sprijinul ideii că fiecare dintre noi are dreptul să judece guvernarea, să lupte pentru un anumit tip de informare și, mai ales, este îndreptățit să lupte nonviolent împotriva unui regim politic în care drepturile fiecăruia dintre noi nu sunt respectate – și asta chiar dacă mulți dintre noi nu suntem capabili să guvernăm. Este unul dintre cele mai periculoase lucruri din istoria politică a omenirii, crede Popper, să credem că ar exista o suveranitate populară; cel mult, dacă ar exista, ar putea da naștere unor derapaje periculoase: în fond, și Hitler a venit la putere prin vot popular.

Această definiție greșită a democrației, ca putere a poporului, își are originea într-o eroare a lui Platon, consideră Popper. Această eroare pleacă de la întrebarea întemeietoare a fiecărui sistem politic: *cine trebuie să exercite puterea dominantă în stat?* Răspunsul lui Platon a fost poate cel mai frumos –

³⁰ Karl Raymund Popper, *În căutarea unei lumi mai bune* (București: Humanitas, 1994), 157.

³¹ Karl Raymund Popper, *Societatea deschisă și dușmanii ei*, volumul I, *Vraja lui Platon*, volumul II, *Epoca marilor profeții, Hegel și Marx*, traducere de Dragan Stoianovici (București: Humanitas, 1993).

trebuie să conducă cei mai buni, cei înțelepți –, dar răspunsul său nu este unic: Marx considera că puterea trebuie să aparțină poporului, iar Hitler spunea pur și simplu: „eu sunt puterea”. În această capcană au căzut și apologeții democrației. Răspunsul lor, acela că puterea aparține poporului, se înscrie în seria începută de Platon, continuată de Marx și Hitler, observație deloc măgulitoare pentru ei.

Popper consideră că avem de a face cu o falsă problemă, care trebuie îngropată pentru totdeauna. Soluția sa constă într-o schimbare a întrebării întemeietoare a discursului politic: nu trebuie să ne întrebăm cine trebuie să conducă, ci trebuie să ne întrebăm dacă „Există oare forme capabile să ne elibereze de o guvernare malefică sau doar incompetentă care ne aduce prejudicii?”³². Un stat tiranic nu poate fi dărâmat decât prin vărsare de sânge, pe când democrația este singura ce permite schimbarea fără violență a celor ce devin tiranici sau sunt incompetenți. Democrația nu este deci un regim politic, ci, pur și simplu, un set de instituții – stat de drept, alegeri libere, opoziție, societate civilă etc. –, ce împiedică instaurarea dictaturii.

Unul dintre conceptele fundamentale, prea puțin analizat de către exegeții operei popperiene în comparație cu cel de „societate deschisă” sau de „istoricism”, este tocmai cel de „violență”. Democrația, în perspectivă popperiană, se definește prin raportare la violență, democrația este formată din setul de instituții care permit schimbarea puterii fără violență. Din păcate, observă el, societatea contemporană cunoaște o exacerbare a violenței³³, o afirmație care, parcă, este mai elocventă în 2011 decât în momentul în care a fost scrisă. O contribuție deosebită în creșterea violenței în contemporaneitate este legată de numele lui Marx, cel care vedea trecerea de la capitalism la comunism doar printr-o revoluție socială violentă. Secolul ce a trecut poartă amprenta acestei idei a lui Marx, „elementul de departe cel mai nociv al marxismului”³⁴, iar mileniul ce a început a transformat violența în teroare. Din păcate, observa Popper, violența contemporană nu este tributară doar ideilor marxiste, ea avându-și originea în chiar societățile democratice. Această proliferare a violenței îl face pe Popper să completeze accentul pus pe rolul instituțiilor cu o viziune asupra indivizilor, în care aceștia pot, fără intervenția statului, să-și exercite judecata în mod responsabil.

Cu alte cuvinte, eradicarea violenței nu depinde doar de instituțiile statului sau de organisme nonguvernamentale, ci, în primul rând, de fiecare dintre noi. Marca societății deschise este individul, cu valorile, libertățile și responsabilitățile sale, și nu filosoful sau profetul, exponenți, la nivel politic, ai societății închise. Reîntoarcerea la individ, agentul liber, independent și rațional,

³² Popper, *Lecția*, 78.

³³ Popper, *Lecția*, 52.

³⁴ Popper, *Societatea*, volumul II, *Epoca marilor profeți: Hegel și Marx*, 166.

dincolo de faptul că este marca liberalismului, poate fi văzută a fi și salvarea democrației contemporane.

7. Provocările democrației liberale după căderea comunismului: Pierre Manent

Într-un text ce a apărut publicat în România în 1994³⁵, Pierre Manent observă că, pentru prima dată în istoria multimilenară a democrației, cel puțin în spațiul european, aceasta nu mai are adversar. Să nu ne grăbim însă să asociem această interpretare cu viziunea triumfalistă a lui Fukuyama în legătură cu liberalismul. Concluzia lui Manent este îngrijorătoare. Dacă, în spațiul cultural european, forme alternative de guvernare au fost infirmate de lagărele de concentrare și exterminare din cel de-al doilea război mondial și de eșecul, întins pe decenii, al comunismului, și democrația s-a dovedit un sistem atât de viabil ce a supraviețuit oricărei provocări, consecința, aceea că democrația a rămas singură, și riscă să se transforme într-o religie a politicului, nu are deloc darul să ne bucure. Aceasta pentru că nașterea democrației pornește, ca și liberalismul, de la oportunitatea alegerii. Or, în momentul în care, datorită victoriei discursului democrației în spațiul politic european, alternativa dispăre, democrația riscă să nu se poată apăra împotriva sieși, împotriva devierilor din propriul sistem. Căci, așa cum creatori ai liberalismului, de la Locke la Shklar, au subliniat că acesta este un rezultat al fricii, prin contrapondere cu alte viziuni asupra organizării sociale, trebuie accentuat faptul că și democrația este un sistem politic ce a luat naștere din repulsia și teama oamenilor în fața unor structuri politice alternative ce, pur și simplu, nu erau decât cadre instituționale prin care guvernării instaurau frica în conștiința celor guvernanți. Raportarea la frica supușilor a fost unul dintre elementele care a asigurat instaurarea, succesul și supraviețuirea democrațiilor, din crepusculul modernității, până în postmodernitatea zilelor dominate de cuvinte precum „internet”, „comunicare” și „metanarațiune”.

O democrație fără frică, o religie politică în care totul este posibil fără teama eșecului este un pericol pentru ea însăși. Chiar dacă, în afara spațiului european, democrația cunoaște provocări multiple, provocări în fața cărora, de multe ori, nu știe cum să le facă față, faptul că în locul ei de origine nu are alternativă este un pericol. Iar acest pericol la adresa democrației se manifestă deja prin aplicarea, de multe ori fără discernământ, a unor idei precum „corectitudinea politică”, „multiculturalismul”, „discriminarea pozitivă”, „dreptatea socială”. Punerea în practică a fiecăreia dintre aceste idei pune în pericol cel puțin

³⁵ Pierre Manent „Democrația ca regim politic și ca religie”, traducere de Cristian Preda, în *Polis*, I, 3 (1994): 5-14.

unul dintre fundamentele care au făcut democrația discursul politic principal al ultimelor secole. Corectitudinea politică aduce grave atingeri libertății, în special libertății de exprimare, multiculturalismul scoate individualismul de pe scena politică actuală, iar discriminarea pozitivă, ca și dreptatea socială, încalcă grav principiul egalității, chiar dacă în numele promovării unei aparente egalități „și mai drepte”.

Astfel, în momentul în care nu mai poți răspunde la întrebarea „care este cel mai bun regim politic?” pentru că nu ai de unde alege și pentru că răspunsul se impune, cel puțin în aparență, cu evidență, în fapt, din nou cu totul paradoxal, ideea de cel mai bun regim politic dispare, iar democrația își pierde nu doar aura de invincibilitate și superioritate, ci, mai grav, capacitatea de supraviețuire. Aceasta deoarece nu dispare datorită loviturilor din exterior, ci bolilor din interior.

8. Încheiere

Faptul că democrația liberală este încă regimul politic dominant în lume este și consecința faptului că soluțiile oferite de ea sunt, fără îndoială, cele mai bune care au fost imaginate (cel puțin până acum) de către umanitate. Să nu ne facem, însă, iluzii: democrația liberală nu este nici pe departe cea mai bună dintre lumile posibile. Ea nu este, altfel spus, un regim politic perfect, având, fără doar și poate, destule „scăpări” sau defecte. Mulți dintre critici și – totodată – dintre cei care sunt cu adevărat democrați așteaptă, însă, parcă prea mult de la democrația liberală. Da, ea nu este nici perfectă și nici atât de deschisă pe cât ar vrea unii să fie. Dar așa trebuie să și fie, căci democrația liberală este singurul sistem politic care nu este rezultatul alergării după perfecțiune și, mai mult decât atât, nu este produsul credinței în (și a căutării iluzorii de) adevăruri absolute. Până una alta, democrația liberală nu e nimic altceva decât dovada imperfecțiunii și failibilității specific umane.

Bibliografie utilă:

- Almond, Gabriel A., Sidney Verba. *Cultura civică. Atitudini politice și democrație în cinci națiuni*. București: Du Style, 1996.
- Anderson, Charles W. *A Deeper Freedom. Liberal Democracy as an Everyday Morality*. Madison: University of Wisconsin Press, 2002.
- Axtmann, Roland. *Democracy. Problems and Perspectives*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007.
- Axtmann, Roland. *Liberal Democracy into the Twenty-First Century: Globalization, Integration and the Nation State*. Manchester: Manchester University Press, 1996.

- Baofu, Peter. *The Rise of Authoritarian Liberal Democracy: A Preface to a New Theory of Comparative Political Systems*. Cambridge: Cambridge Scholars, 2007.
- Bell, Daniel A. *Beyond Liberal Democracy. Political Thinking for an East Asian Context*. Princeton: Princeton University Press, 2006.
- Birch, Anthony. *The Concepts and Theories of Modern Democracy*. New York: Routledge, 2007.
- Bobbio, Norberto. *Liberalism și democrație*. București: Nemira, 1998.
- Brenkman, John. *The Cultural Contradictions of Democracy*. Princeton: Princeton University Press, 2007.
- Buchanan, James. *Limitele libertății. Între anarhie și Leviathan*. Iași: Institutul European, 1997.
- Burdeau, George. *Le Libéralisme*. Paris: Editions de Seuil, 1979.
- Canfora, Luciano. *Democracy in Europe. A History of an Ideology*. Oxford: Blackwell Publishing, 2006.
- Carter, April, Geoffrey Stokes, eds. *Liberal Democracy and its Critics: Perspectives in Contemporary Political Thought*. Oxford: Polity Press, 1998.
- Catt, Helena. *Democracy in Practice*. New York: Routledge, 1999.
- Cunningham, Frank. *Theories of Democracy: A Critical Introduction*. New York: Routledge, 2002.
- Dahl, Robert A. *Democrația și critica săi*. Iași: Institutul European, 2002.
- Dahl, Robert A. *Despre democrație*. Iași: Institutul European, 2002.
- Dahl, Robert A. *Poliarhiile. Participare și opoziție*. Iași: Institutul European, 2000.
- Dahrendorf, Ralf, ed. *Democracy and Capitalism*. London: Hansard Society, 2006.
- Diamond, Larry, ed. *Cum se consolidează democrația?*. Iași: Polirom, 2004.
- Diamond, Larry. *The Spirit of Democracy: The Struggle to Build Free Societies Throughout the World*. New York: Henry Holt Company, 2008.
- Dryzek, John. *Deliberative Democracy and Beyond. Liberals, Critics, Contestations*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Dryzek, John. *Democracy in Capitalist Times*. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- Dunn, John. *Democracy. An Unfinished Journey*. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- Dunn, John. *Democracy: A History*. New York: Atlantic Montly Press, 2005.
- Feng, Yi. *Democracy, Governance, and Economic Performance. Theory and Evidence*. New York: MIT Press, 2003.
- Flathman, Richard E. *Pluralism and liberal democracy*. Baltimore: The John Hopkins University Press, 2005.
- Grugel, Jean. *Democratizarea. O introducere critică*. Iași: Polirom, 2008.
- Hayek, Friedrich A. *Constituția libertății*. Iași: Institutul European, 1998.
- Hayek, Friedrich A. *Drumul către servitute*. București: Humanitas, 1993.
- Held, David. *Modele ale democrației*. București: Univers, 2000.
- Higley, John, Michael G. Burton. *Elite foundations of Liberal Democracy*. Lahman: Rowman & Littlefield, 2006.
- Isaac, Jeffrey C. *Democrația în vremuri întunecate*. Iași: Polirom, 2000.
- Johnson, Joel A. *Beyond Practical Virtue. A Defence of Liberal Democracy through Literature*. Columbia: University of Missouri Press, 2007.
- Keller, Perry. *Liberal Democracy and the New Media*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

- Lefort, Claude. *Democracy and Political Theory*. Cambridge: Polity Press, 1988.
- Lijphart, Arendt. *Democrația în societățile plurale*. Iași: Polirom, 2002.
- Lijphart, Arendt. *Modele ale democrației. Forme de guvernare și funcționare în treizeci și șase de țări*. Iași: Polirom, 2000.
- Lipset, Seymour Martin. *The Encyclopedia of Democracy*. Washington: Congressional Quarterly, 1995.
- Macpherson, C.B. *The Life and Times of Liberal Democracy*. Oxford: Oxford University Press, 1977.
- McGraw, Bryan T. *Faith in Politics. Religion and Liberal Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Perry, Michael J. *The Idea of Human Rights: Four Inquiries*. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- Perry, Michael J. *The Political Morality of Liberal Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Perry, Michael J. *Toward a Theory of Human Rights: Religion, Law, Courts*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Pippidi, Alina Mungiu, ed. *Doctrină politică. Concepte politice și realități românești*. Iași: Polirom, 1998.
- Plattner, Marc F., *Democracy without Borders? Global challenges to Liberal Democracy* (Lahman: Rowman & Littlefield Publishers, 2008).
- Popper, Karl Raymund. *Societatea deschisă și dușmanii ei*, volumul I, *Vraja lui Platon*, volumul II, *Epoca marilor profeții, Hegel și Marx*. București: Humanitas, 1993.
- Putnam, Robert D. *Cum funcționează democrația. Tradițiile civice ale Italiei moderne*. Iași: Polirom, 2001.
- Ramazani, Rouhollah K., Robert Fatton eds. *The Future of Liberal Democracy: Thomas Jefferson and the Contemporary World*. New York: Palgrave Macmillan, 2004.
- Revel, Jean Francois. *Reverimentul democrației*. București: Humanitas, 1995.
- Rosanvallon, Pierre. *Democracy. Past and Future*. New York: Columbia University Press, 2006.
- Sandel, Michael J. *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy*. Harvard: Harvard University Press, 1996.
- Schumpeter, Joseph. *Capitalism, Socialism and Democracy*. New York: Harper&Row, 1943.
- Shapiro, Ian, ed. *Democracy's Edges*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Shapiro, Ian, ed. *Democracy's Values*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Shapiro, Ian. *The State of Democratic Theory*. Princeton: Princeton University Press, 2003.
- Talisso, Robert B. *Democracy after Liberalism*. New York: Routledge, 2005.
- Terchek, Ronald, Thomas C. Conte. *Theories of Democracy: A Reader*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2001.
- Tocqueville, Alexis de, *Despre democrație în America*. București: Humanitas, 2005.
- Turner, Stephen. *Liberal Democracy 3.0: Civil Society in the Age of Experts*. London: Sage Publications, 2003.
- Vernon, Richard. *Political Morality: A Theory of Liberal Democracy*. New York: Continuum International Publishing Group, 2001.
- Zakaria, Fareed. *Viitorul libertății. Democrația neliberală în Statele Unite ale Americii și în lume*. Iași: Polirom, 2009.

Dreptatea socială*

Eugen Huzum

1. Introducere

Conceptul de „dreptate socială” este, fără îndoială, unul dintre conceptele cheie ale filosofiei politice. În orice caz, el este unul dintre cele mai utilizate concepte de către filosofii politici recenți. Bănuiala mea este că foarte puține concepte – precum, spre exemplu, cel de „democrație” – pot rivaliza din acest punct de vedere conceptul de „dreptate socială”. Pe ce îmi bazez această bănuială? Pe faptul că, așa cum se poate constata examinând cărțile sau revistele din acest domeniu, dreptatea socială este unul dintre cele mai abordate și mai dezbătute subiecte din filosofia politică a ultimilor cincizeci de ani.

Această situație nu este rezultatul întâmplării. Problema identificării principiilor organizării drepte a unei societăți este considerată – și, fără îndoială, este – una dintre cele mai importante probleme ale filosofiei politice. Pentru mulți filosofi politici, ea este chiar cea mai importantă problemă a filosofiei politice, la fel cum dreptatea este cea dintâi virtute a unei „societăți bune”. John Rawls, spre exemplu, filosoful care a avut cea mai mare contribuție la concentrarea filosofiei politice recente pe problema dreptății sociale (din păcate, de multe ori în detrimentul celorlalte probleme importante ale acesteia), și-a dezvoltat celebra sa teorie a dreptății sociale (și) ca urmare a convingerii că dreptatea „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

* 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.

necesară pentru a evita o nedreptate și mai mare. Fiind primele virtuți ale activităților umane, adevărul și dreptatea sunt de necompromis”¹.

Conceptul de „dreptate socială” este, însă, și unul dintre cele mai controversate concepte ale filosofiei politice. Foarte puține aspecte legate de acest concept nu sunt înconjurat de controverse și dezbateri argumentative. Cred că nu greșesc dacă afirm că există doar trei astfel de aspecte. Primul este acela că dreptatea, fie ca virtute individuală, fie ca virtute a unei societăți, constă, în esență, în a da fiecăruia ceea ce i se cuvine (sau ceea ce i se datorează, ceea ce este îndreptățit să primească). Al doilea este acela că, spre deosebire de conceptul de „dreptate distributivă”, introdus în vocabularul filosofic încă de Aristotel², conceptul de „dreptate socială” este unul mult mai recent, utilizat pentru prima dată abia în prima jumătate a secolului XIX³. În sfârșit, al treilea este acela că dreptatea socială nu trebuie confundată cu dreptatea legală sau retributivă (dreptatea în pedepsirea celor vinovați de infracțiuni).

Unii autori ar introduce pe lista aspectelor necontroverdate legate de conceptul de „dreptate socială” și un al patrulea aspect. Mă refer la ideea că dreptatea socială se distinge în mod clar de caritate. Este adevărat, cei mai mulți filosofi operează o astfel de distincție. De obicei, caritatea este prezentată ca o virtute morală privată și strict voluntară față de ceilalți membri ai societății, în vreme ce dreptatea este prezentată ca o virtute sau o datorie morală a cărei respectare poate fi impusă (*enforced*) în mod legitim de către stat. Există însă și filosofi care au contestat, mai mult sau mai puțin explicit, legitimitatea și

¹ John Rawls, *A Theory of Justice. Revised Edition* (Cambridge: Belknap Press, 1999) (traducerea mea). Mai mult, așa cum a precizat Rawls, întreaga sa teorie a dreptății sociale este o interpretare a acestei convingeri în primatul dreptății. Sunt obligat, însă, să semnez că această convingere nu este împărtășită totuși de toți filosofii politici (nici măcar de toți filosofii care au abordat cu prioritate problema dreptății sociale). Unii dintre ei sunt convingși – și au argumentat – că Rawls s-a înșelat atunci când a afirmat și a apărat teza primatului dreptății. Vezi în special Michael J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, second edition (Cambridge: Cambridge University Press, 1998) sau G.A. Cohen, *Rescuing Justice and Equality* (Cambridge: Harvard University Press, 2008), 302-307. Pentru apărări ale tezei rawlsiene vezi, spre exemplu, Jeremy Waldron, „The Primacy of Justice”, *Legal Theory* 9 (2005): 269-294, Simon Caney, „Sandel’s Critique of the Primacy of Justice: A Liberal Rejoinder”, *British Journal of Political Science* 21, 4 (1991): 511-521 sau Eugen Huzum, „Este solidaritatea prioritară dreptății? Câteva limite ale unei critici comunitariene la adresa liberalismului”, *Sfera politică* XVIII, 150 (2010): 78-84 și „Justice and (the limits of) other Social Values. A Defense of the Primacy of Justice”, *Symposion* 1, 17 (2011): 165-172 (ambele disponibile online la adresa <http://ices.academia.edu/EugenHuzum/Papers>).

² În *Etica Nicomahică*. Vezi Aristotel, *Etica Nicomahică* (București: Editura Științifică și Enciclopedică, 1988), în special 112-118.

³ Cel mai probabil de preotul sicilian Luigi Taparelli D’Azeglio, în lucrarea *Saggio teoretico di dritto naturale appoggiato sul fatto* (Napoli, 1850).

semnificația morală a acestei distincții. Doi dintre acești filosofi sunt Allen Buchanan și Jeremy Waldron⁴. Ambii au încercat să arate că, de fapt, și respectarea exigențelor carității poate fi uneori impusă în mod legitim din punct de vedere moral de către stat. Buchanan a făcut chiar mai mult: a încercat să demonstreze caracterul problematic al tuturor modalităților prin care filosofii politici au încercat să traseze o distincție netă între dreptatea socială și caritate.

Unele dintre cele mai importante controverse declanșate de conceptul de „dreptate socială” sunt cele legate de definirea, de specificarea și de legitimitatea acestui concept. Prima este, în esență, o controversă în privința răspunsului la următoarea întrebare: care este cadrul conceptual care surprinde cel mai bine trăsătura fundamentală a dreptății și nedreptății sociale? A doua este o controversă în privința exigențelor sau a principiilor „corecte” sau „adecvate” ale dreptății sociale. În sfârșit, a treia este o controversă pe marginea acceptabilității apelului la conceptul de „dreptate socială”.

În cea mai mare parte a capitolului de față prezint pe scurt principalele idei, poziții și argumente invocate de filosofii politici recenți în cadrul fiecăreia dintre aceste controverse. Pentru a respecta specificul unui capitol introductiv, am încercat să fiu cât mai imparțial în prezentarea lor. Există însă și locuri în care am exprimat sau măcar am sugerat propriile mele opinii. Sper totuși că acest lucru nu îl va împiedica prea mult pe cititor să caute să-și formeze și să-și întemeieze cât mai solid propriile sale opinii cu privire la chestiunile în dispută.

2. Definirea conceptului de „dreptate socială”: distributivism și non-distributivism

La întrebarea referitoare la conceptul care surprinde cel mai bine trăsătura fundamentală a dreptății (și nedreptății) sociale pot fi deosebite două tipuri fundamentale de răspunsuri: răspunsul distributivist și răspunsurile non-distributiviste. Prin „distributivism” am în vedere în primul rând opinia că dreptatea sau nedreptatea socială poate fi definită în mod adecvat ca dreptate (corectitudine, echitate) sau nedreptate (incorectitudine, inechitate) în distribuția beneficiilor și a costurilor, riscurilor sau a sarcinilor sociale între membrii unei societăți. Prin „non-distributivism” numesc atât opinia că această definiție a dreptății sociale este inadecvată, cât și tentativele de a oferi definiții alternative, axate pe alte concepte decât cel de „distribuție”, ale dreptății sociale.

⁴ Vezi Allen Buchanan, „Justice and Charity”, *Ethics* 97 (1987): 558-575 și Jeremy Waldron, „Welfare and the Images of Charity”, *The Philosophical Quarterly* 36, 145 (1986): 463-482.

Caracteristica fundamentală a distributivismului – care reprezintă poziția dominantă printre filosofii politici recent⁵ – este aceea că tratează conceptul de „dreptate socială” ca sinonim al „dreptății distributive”. Prin contrast, non-distributiviștii acordă celor două concepte semnificații distincte. Mai precis, ei utilizează conceptul de „dreptate distributivă” pentru a numi doar o dimensiune a dreptății sociale, nu dreptatea socială ca atare. Este vorba despre dimensiunea economică a dreptății sociale: dreptatea în sfera bunurilor economice și a pozițiilor sociale din cadrul unei societăți. Atunci când numesc trăsătura fundamentală a dreptății sociale în întregul ei, non-distributiviștii nu apelează la conceptul de „distribuție”, ci la concepte diferite, precum, spre exemplu, „recunoaștere”, „opresiune”, „dominație” sau „paritate participativă”.

La baza încercărilor de definire non-distributivistă a dreptății sociale se află în special două argumente avansate pentru prima oară de Iris Marion Young, în una dintre cele mai inovatoare lucrări din filosofia politică recentă: *Justice and the Politics of Difference*⁶. Primul contestă capacitatea conceptului de „distribuție” de a exprima în mod adecvat problemele legate de dreptatea și nedreptatea în sfera beneficiilor sau a bunurilor sociale non-materiale (beneficii precum drepturile și libertățile fundamentale, oportunitățile, respectul, puterea etc.). Aceste beneficii nu sunt posesiuni sau bunuri identificabile și măsurabile care să poată fi propriu-zis distribuite (sau redistribuite), fie de către stat, fie de o altă instituție socială (piața, instituțiile caritabile etc.). Drepturile, spre exemplu, nu sunt, *stricto-sensu*, posesiuni ale indivizilor, ci relații, reguli definite instituțional care specifică ceea ce pot și ce nu pot face indivizii în relațiile cu ceilalți. La fel, oportunitățile nu sunt, de fapt, lucruri pe care indivizii le posedă sau nu, ci condiții sau configurații de reguli și relații sociale care facilitează sau constrâng posibilitățile de acțiune ale acestora. Problemele referitoare la dreptatea în sfera drepturilor sau a oportunităților nu sunt, așadar, probleme propriu-zis distributive, ci mai curând probleme legate de natura relațiilor care ar trebui să existe între membrii societății.

Al doilea argument al lui Young este acela că asimilarea între „dreptatea socială” și „dreptatea distributivă” încurajează câteva idei greșite despre dreptatea socială, în special ideea că aceasta se reduce la (sau constă în primul rând în) dreptatea în distribuția bunurilor materiale (de tipul veniturilor sau al averilor) și a pozițiilor sociale (în special a locurilor de muncă). În realitate, însă, așa cum evidențiază de altfel și cei mai mulți dintre distributiviști, problema dreptății sau a nedreptății se pune și în legătură cu alte tipuri de bunuri sociale

⁵ John Rawls, Robert Nozick, Brian Barry, Michael Walzer, David Miller, Ronald Dworkin, G. A. Cohen, John E. Roemer, Will Kymlicka sau Amartya Sen sunt doar câțiva dintre filosofii care pot fi încadrați în „paradigma distributivistă” a definirii dreptății sociale.

⁶ Iris Marion Young, *Justice and the Politics of Difference* (Princeton University Press, Princeton, 1991).

decât cele economice. Nu întâmplător, multe dintre revendicările făcute astăzi în numele dreptății sociale nu sunt revendicări economice, ci revendicări culturale sau politice (precum, spre exemplu, cererile la acomodare culturală ale minorităților sexuale sau naționale). Ceea ce este și mai important, dreptatea socială nu poate fi realizată doar prin măsuri menite să asigure distribuția justă a bunurilor economice în cadrul societății. De ce? Pentru că, a argumentat Young, cele mai multe dintre nedreptățile sociale sunt nedreptăți structurale, nedreptăți care nu sunt atât rezultatul politicilor economice intenționate ale statului cât al normelor, obiceiurilor, simbolurilor, asumțiilor sau stereotipurilor dominante, adânc înrădăcinate și nechestionate de obicei în practicile și instituțiile, adesea bine intenționate, din cadrul societății. Nedreptățile sociale structurale nu au, altfel spus, doar o componentă economică, ci și una culturală sau politică. Prin urmare, ele nu pot fi eliminate doar prin politici de redistribuție economică. Eliminarea lor necesită, de cele mai multe ori, și o politică a diferenței culturale, o politică de modificare a diviziunii muncii sau o politică de restructurare a instituțiilor și practicilor decizionale din cadrul societății.

Această idee este principalul mesaj și al unei alte teorii recente a dreptății sociale: cea dezvoltată și apărută de Nancy Fraser. Așa cum a insistat Fraser, nu toate nedreptățile sociale sunt nedreptăți economice. Mai precis: nu toate nedreptățile sociale sunt cauzate neapărat doar (sau în primul rând) de ordinea economică a unei societăți (de mecanismele de distribuție a bunurilor economice utilizate în cadrul ei). Dimpotrivă, există și alte două cauze fundamentale ale nedreptăților sociale: ordinea „de statut” a unei societăți (patternurile sau stereotipurile de evaluare culturală dominante și instituționalizate în cadrul ei, precum, spre exemplu, androcentrismul, rasismul, homofobia și heterosexismul etc.) și ordinea ei politică (spre exemplu, acele proceduri de deliberare și de luare a deciziilor care marginalizează în mod sistematic anumiți cetățeni). Nedreptățile care sunt cauzate (și) de ordinea de statut sau (și) de ordinea politică a unei societăți nu pot fi eliminate, prin urmare, (doar) printr-o politică de redistribuție a bunurilor economice în conformitate cu exigențele dreptății. Ele necesită (și) o politică de recunoaștere (acceptare și susținere publică) a diferențelor culturale dintre membrii societății sau/și una de reprezentare echitabilă a tuturor cetățenilor în deliberările și deciziile publice din cadrul acesteia⁷.

⁷ Vezi în special Nancy Fraser, *Scales of Justice: Reimagining Political Space in a Globalizing World* (New York: Columbia University Press, 2009), Nancy Fraser, „Why Overcoming Prejudice is Not Enough: A Rejoinder to Richard Rorty”, *Critical Horizons* 1, 1 (2000): 21-28 sau Nancy Fraser, „Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, Participation”, în *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*, Nancy Fraser, Axel Honneth (London & New York: Verso, 2003), 7-197. O idee similară este apărută și de Bhikhu Parekh în „Redistribution or recognition? A misguided debate”, în *Ethnicity, Nationalism, and Minority Rights*, ed.

La ora actuală avem de ales, însă, nu numai între distributivism și non-distributivism în definirea dreptății sociale, ci și între mai multe definiții non-distributiviste ale acesteia. Una dintre ele este cea oferită de Young. Conform acestei definiții, trăsătura fundamentală a dreptății sociale este lipsa opresiunii sau/și a dominației sociale. În opinia lui Young, dreptatea socială constă, mai precis, în lipsa sau eliminarea din cadrul societății a cinci mari tipuri de nedreptăți sau „fețe” ale opresiunii: exploatarea (transferul sistematic și nereciprocal de putere între grupurile sociale din cadrul societății), marginalizarea (excluderea de la participarea la viața socială a unor grupuri sociale, așa cum se întâmplă cel mai adesea cu persoanele cu dizabilități, bătrânii sau șomerii), lipsa de putere (faptul că anumitor grupuri sociale le este imposibil să influențeze în mod real și constant deciziile politice din cadrul societății), imperialismul cultural (impunerea în cadrul societății a valorilor specifice culturii dominante în cadrul acesteia și împiedicarea grupurilor minoritare de a-și exprima propria identitate culturală) și violența sistematică (violența care are drept scop explicit degradarea, umilirea sau stigmatizarea anumitor grupuri sociale: de pildă, femeile, minoritățile rasiale sau cele sexuale)⁸.

O altă definiție non-distributivistă a dreptății sociale este cea propusă de Axel Honneth⁹. Conform acestei definiții, indiferent de sfera în care se manifestă, trăsătura fundamentală a dreptății (sau a nedreptății) sociale este recunoașterea (respectiv lipsa recunoașterii). Honneth are în vedere, mai precis, trei tipuri de recunoaștere sau lipsă de recunoaștere: afectivă (dragostea), legală (respectul pentru drepturile celorlalți) și socială (solidaritatea și stima pentru realizările profesionale sau contribuția socială a indivizilor)¹⁰.

La baza acestei definiții a dreptății sociale ca recunoaștere se află în primul rând convingerea că toate nedreptățile sau suferințele sociale – fie că sunt materiale, politice sau culturale – sunt resimțite de obicei de către cei care le suferă în viața de zi cu zi ca o lipsă neîntemeiată de recunoaștere a valorii sau contribuției lor sociale, ca umilire sau lipsă de respect față de demnitatea și integritatea lor personală. Astfel de sentimente sau percepții constituie, în opinia lui Honneth, și principala sursă motivațională a tuturor protestelor împotriva nedreptății făcute de diversele grupuri sau clase sociale, inclusiv a protestelor care

Stephen May, Tariq Modood și Judith Squires (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 199-213.

⁸ Young, *Justice and the Politics of Difference*, 48-63.

⁹ În „Recognition or Redistribution? Changing Perspectives on the Moral Order of Society”, *Theory, Culture & Society* 18, 2-3 (2001): 43-55, „Recognition and Justice. Outline of a Plural Theory of Justice”, *Acta Sociologica* 47, 4 (2004): 351-364 sau „Redistribution as Recognition: A Response to Nancy Fraser”, în *Redistribution or Recognition?*, 110-197.

¹⁰ Pentru o caracterizare detaliată a acestor forme de recunoaștere, vezi mai ales lucrarea sa *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts* (Cambridge: The MIT Press, 1995), 92-130.

au urmărit sau urmăresc aparent doar (sau în primul rând) redistribuția economică. Nu atât redistribuția ca atare, cât dobândirea respectului sau a recunoașterii pe care protestatarii se consideră îndreptățiți să le primească din partea societății pentru munca lor este obiectivul fundamental al acestor proteste. Prin urmare, luptele pentru o distribuție justă a bunurilor economice nu reprezintă decât o formă particulară a luptei pentru recunoaștere. Aceasta cu atât mai mult cu cât, susține Honneth, nu există cauze „pur” economice ale nedreptății sociale. Sistemul economic al unei societăți este întotdeauna produsul ideologiilor sau patternurilor cultural-valorice dominante în cadrul ei, astfel încât sursa ultimă a nedreptăților economice nu este reprezentată, de fapt, de sistemul de distribuție a bunurilor economice existent în cadrul societății, ci de ideologiile sau patternurile cultural-valorice pe baza cărora acesta a fost proiectat și legitimat. Aceste ideologii sau patternuri culturale stabilesc, în ultimă instanță, inclusiv gradul de recunoaștere socială pe care îl merită diversele activități sau profesii. În aceste condiții, crede Honneth, „atâta vreme cât nu au drept scop doar punerea în aplicare a unor norme deja instituționalizate, conflictele distributive sunt întotdeauna lupte simbolice asupra legitimității dispozitivelor socioculturale care determină valoarea activităților, atribuțiilor și contribuțiilor sociale. În acest mod, luptele pentru distribuție ... sunt ele însele înrădăcinate într-o luptă pentru recunoaștere. Aceasta din urmă reprezintă un conflict asupra ierarhiei instituționalizate de valori care stabilește, pe baza statutului și stimei pe care o merită, care grupuri sociale sunt îndreptățite la o anumită cantitate de bunuri materiale. Pe scurt, este o luptă pentru definirea culturală a ceea ce face ca o activitate să fie socialmente necesară și valoroasă”¹¹.

O a treia definiție non-distributivistă a dreptății sociale pe care țin să o menționez a fost oferită de Nancy Fraser. Conform acestei definiții, caracteristica fundamentală a dreptății sociale este paritatea participativă: existența unor aranjamente sociale care permit tuturor membrilor (adulti) ai unei societăți să interacționeze unii cu alții ca egali (*peers*). În dezvoltările inițiale ale teoriei sale, Fraser și-a precizat definiția parității participative printr-un „dualism perspectival”. Mai precis, Fraser a definit paritatea participativă ca existența a unor aranjamente sociale care să asigure două lucruri: 1) o distribuție a resurselor materiale care să asigure independență și „voce” tuturor membrilor societății; și 2) patternuri culturale instituționalizate care să asigure tuturor membrilor societății un respect egal și oportunități egale de a atinge aprecierea socială (*social*

¹¹ Honneth, „Recognition or Redistribution?”, 54 (traducerea mea). Țin să precizez, însă, că toate argumentele honnethiene în favoarea acestei teze au fost contestate. Vezi în special Nancy Fraser, „Distorted Beyond All Recognition: A Rejoinder to Axel Honneth”, în *Redistribution or Recognition?*, 198-236. Pentru o prezentare detaliată a disputei între Fraser și Honneth poate fi consultat și studiul meu „Fraser sau Honneth? Coordonatele unei dispute actuale pe marginea dreptății sociale”, în *Symposion V*, 2 (10) (2007): 411-429.

esteem)¹². În urma acuzațiilor de incompletitudine la adresa teoriei sale inițiale¹³, Fraser și-a revizuit însă definiția, adăugându-i și o a treia dimensiune: existența unor aranjamente sociale care să permită o reprezentare echitabilă a tuturor membrilor societății în deliberările și deciziile publice din cadrul acesteia¹⁴.

Multă vreme, disputa distributivism-nondistributivism în definirea dreptății sociale a fost una (cvasi)unilaterală. Mai precis, doar non-distributiviștii au fost participanți activi în această dispută. În cele din urmă au apărut totuși și câteva replici ale distributiviștilor la criticile adresate teoriilor lor de către non-distributiviști¹⁵. Aceste replici evidențiază, de obicei, două lucruri. Primul este acela că cei mai mulți dintre distributiviști nu își reduc considerațiile despre dreptatea socială la principiile care trebuie să guverneze distribuția justă a bunurilor materiale sau a pozițiilor sociale din cadrul societății, ci, dimpotrivă, și le extind în mod explicit și asupra „distribuției” unor bunuri non-materiale, bunuri precum drepturile, oportunitățile, respectul de sine sau puterea. Al doilea este acela că cel puțin unele teorii distributiviste ale dreptății sociale permit totuși și identificarea, condamnarea sau/și corectarea nedreptăților culturale sau politice, nu doar a celor economice, din cadrul societăților actuale. În orice caz, nu toți distributiviștii sunt adepții ideii că toate nedreptățile sociale sunt, în esență, nedreptăți economice.

Aceste observații sunt, în cea mai mare măsură, incontestabile. Este de observat, însă, că ele sunt totuși insuficiente pentru a demonta cu adevărat argumentația lui Young împotriva distributivismului. Cel puțin primul ei argument rămâne „neatins” de aceste observații¹⁶.

¹² Vezi, spre exemplu, Nancy Fraser, „From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a «Post-Socialist» Age”, *New Left Review* 1/212 (1995): 68-93 (retipărit în cartea sa *Justice Interruptus: Critical Reflections on the „Postsocialist” Condition* (London: Routledge, 1996), 11-68 sau Fraser, „Social Justice in the Age of Identity Politics”.

¹³ Vezi, spre exemplu, Honneth, „Redistribution as Recognition”, 151-152, Iris Marion Young, „Unruly Categories: A Critique of Nancy Fraser’s Dual Systems Theory”, *New Left Review* 222 (1997): 150-154 sau Leonard C. Feldman, „Redistribution, Recognition, and the State. The Irreducibly Political Dimension of Injustice”, *Political Theory* 30, 3 (2002): 410-440. Cele mai importante critici ale concepției lui Fraser – și răspunsurile sale la aceste critici – au fost adunate de Kevin Olson în volumul *Adding Insult to Injury. Nancy Fraser Debate Her Critics* (London & New York: Verso, 2008).

¹⁴ Fraser, *Scales of Justice*, 16-18.

¹⁵ Vezi, spre exemplu, Roger Paden, „Distribution and Democracy”, *Social Theory and Practice* 24 (1998): 423-426, Ingrid Robeyns, „Is Nancy Fraser’s Critique of Theories of Distributive Justice Justified?”, *Constellations* 10, 4 (2003): 538-553 sau Nicholas Barry, „Defending Luck Egalitarianism”, *Journal of Applied Philosophy* 23, 1 (2006): 93-97.

¹⁶ Vezi, în acest sens, și studiul meu „Este (re)distributivismul o paradigmă adecvată de teoretizare a dreptății sociale?”, în *Ideii și valori perene în științele socio-umane. Studii și cercetări*, coord. Ana Gugiuman (Cluj-Napoca: Argonaut, 2008), 68-83.

3. Care sunt principiile dreptății sociale? Cinci concepții recente

Întrebarea din titlul acestei secțiuni este întrebarea despre dreptatea socială care a primit cele mai multe răspunsuri diferite, chiar contradictorii, din partea filosofilor politici. În cele ce urmează voi prezenta cinci dintre aceste răspunsuri: dreptatea ca echitate (apărată de John Rawls), dreptatea ca îndreptățire (Robert Nozick), egalitarianismul complex (Michael Walzer), egalitarianismul șanseii (în special Ronald Dworkin, Richard Arneson, G. A. Cohen, Eric Rakowski sau John E. Roemer) și capabilismul (Amartya Sen, Martha Nussbaum sau Elizabeth Anderson). Acestea nu sunt, desigur, singurele concepții ale dreptății sociale care au fost apărute de filosofii politici. Numărul acestor teorii este mult mai mare. Din nefericire, fie și numai din motive legate de spațiul alocat acestui capitol, nu pot prezenta aici toate aceste teorii. De aceea am ales să mă limitez doar la prezentarea pe scurt a câtorva dintre cele mai recente și – totodată – mai influente dintre ele. Pentru familiarizarea cu alte teorii ale dreptății sociale decât cele prezentate aici, cititorul poate consulta lucrările indicate în bibliografia utilă.

3.1. Conform teoriei dreptății ca echitate (*justice as fairness*), apărute de John Rawls, o societate (pe deplin) dreaptă este o societate în care sunt îndeplinite, în ordine lexicală, următoarele condiții sau principii de distribuție ale bunurilor sau resurselor sale „primare”/fundamentale : 1) fiecare persoană are un drept egal la cel mai extins sistem total de libertăți de bază egale compatibil cu un sistem de libertăți similar pentru toți (principiul libertăților egale); și 2) inegalitățile sociale și economice sunt structurate astfel încât sunt atât (a) atașate funcțiilor și pozițiilor deschise tuturor în condițiile unei egalități de oportunități echitabile (principiul egalității echitabile a oportunităților), cât și b) în cel mai mare beneficiu al celor mai puțin avantajăți membri ai societății (principiul diferenței)¹⁷.

Prin „libertăți de bază” Rawls are în vedere, în esență, drepturile civile și politice de care beneficiază de obicei cetățenii statelor democratice, drepturi precum dreptul la vot, dreptul de a deține o funcție publică, dreptul la liberă gândire și exprimare, libertatea conștiinței, dreptul la asociere, dreptul la integritate personală (fizică și psihică), dreptul la proprietate privată, dreptul de a nu fi arestat sau reținut în mod arbitrar etc. Trebuie reținut, de asemenea, că egalitatea echitabilă a oportunităților la care se referă Rawls nu constă doar în faptul că societatea distribuie funcțiile și pozițiile (numai) în funcție de talent, ci în faptul că ea a creat condițiile necesare pentru ca, indiferent de clasa socială în care se

¹⁷ Rawls, *A Theory of Justice*, 266, John Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement* (Cambridge: Belknap Press, 2001), 42-43.

nasc și din care fac parte până la vârsta maturității, toți cetățenii care au același nivel de talent și aceeași voință de a și-l utiliza să beneficieze de aceleași perspective de a obține aceste funcții și poziții. Egalitatea rawlsiană a oportunităților este, altfel spus, o egalitate substanțială, nu o egalitate formală a oportunităților.

Așa cum am precizat, în opinia lui Rawls, o societate dreaptă este o societate în care cele trei principii sunt satisfăcute în ordine lexicală. Altfel spus, o societate dreaptă este o societate în care principiul libertăților egale este pe deplin satisfăcut, principiul egalității oportunităților este satisfăcut numai atât cât permit exigențele principiului libertăților egale, iar principiul diferenței este satisfăcut numai în măsura permisă de principiul libertăților egale și de principiul egalității oportunităților¹⁸.

Rawls a adus mai multe argumente în favoarea acestei concepții despre dreptatea socială. Primordiale sunt, însă, două dintre acestea. Primul este acela că principiile specificate de această concepție sunt principiile asupra cărora ar cădea de acord orice persoane libere, raționale și auto-interesate (nu neapărat egoiste) care ar fi puse într-o situație ipotetică numită de Rawls „poziție originară”. Este vorba despre orice persoane libere, raționale și auto-interesate care s-ar afla în situația de a stabili în avans, în condiții stricte de imparțialitate și echitate a negocierii, principiile fundamentale de organizare a societății în care ar urma să trăiască. Și mai precis: orice persoane libere, raționale și interesate de propria situație care ar trebui să stabilească aceste principii din spatele unui „văl al ignoranței” (fără să-și cunoască statutul social sau clasa socială din care vor face parte în viitoarea societate, talentele, abilitățile sau inteligența de care vor dispune, concepțiile despre bine pe care le vor împărtăși sau înclinațiile psihologice speciale care îi vor caracteriza).

De ce crede Rawls că, cel mai probabil, aceste principii și nu altele sunt cele care ar fi alese în poziția originară? Pentru că acestea sunt singurele principii care i-ar asigura pe indivizi că, în ipostaza că se vor afla în cea mai rea poziție în cadrul societății, situația lor va fi totuși „cea mai bună situație rea” posibilă. Mai precis: acestea sunt singurele principii care i-ar asigura pe cei care o vor duce cel mai rău în cadrul viitoarei societăți că situația lor ar fi totuși una mai bună decât situația pe care ar avea-o în orice alt tip de organizare socială (în orice societate care ar fi ordonată după alte principii decât cele trei).

Deși a fost percepută de unii filosofi ca o concepție cu aspirații universaliste (o concepție a dreptății considerată valabilă pentru orice societate umană), concepția lui Rawls este, de fapt, o concepție dezvoltată doar prin raportare la o

¹⁸ Cel puțin aceasta este opinia apărută de Rawls în *A Theory of Justice*. În *Justice as Fairness* Rawls pare să se fi răzgândit și să admită, în schimb, că prioritatea lexicală a principiului egalității echitabile a oportunităților asupra principiului diferenței este totuși una problematică. Vezi Rawls, *Justice as Fairness*, 163, n. 44.

societate liberă, de tip democratic, inevitabil pluralistă (în sensul că membrii săi împărtășesc concepții rezonabile diferite, chiar contradictorii, despre bine). Al doilea argument rawlsian fundamental în favoarea concepției dreptății ca echitate este, de altfel, acela că ea este o concepție aptă să asigure stabilitatea unei astfel de societăți. Aceasta deoarece, a insistat Rawls, dreptatea ca echitate are o trăsătură specială, una care o face capabilă să atragă un consens foarte larg printre membrii unei comunități democratice, în ciuda concepțiilor diferite despre bine pe care le împărtășesc aceștia. Trăsătura specială la care mă refer este aceea că dreptatea ca echitate este o concepție „politică, nu metafizică” a dreptății. Prin aceasta, Rawls are în vedere în special trei virtuți ale acestei teorii: 1) deși este o concepție morală, ea nu este o concepție despre ceea ce este bine în general în viață, ci numai o concepție despre corectitudinea sau echitatea instituțiilor care alcătuiesc „structura de bază” a societăților democratice (acele instituții care, precum constituția, sistemul de proprietate sau sistemul economic, „distribuie” drepturile și datoriile fundamentale și determină diviziunea avantajelor cooperării sociale); 2) acceptarea acestei concepții nu presupune acceptarea prealabilă a nici unei concepții particulare despre bine (pentru că ea nu se legitimează prin apel la vreuna dintre aceste concepții); și 3) este formulată și clădită doar pe baza celor mai familiare și ferme dintre ideile, convingerile sau intuițiile fundamentale din cultura publică a societăților democratice¹⁹.

Concepția rawlsiană, schițată aici doar în câteva dintre liniile sale fundamentale, este cea mai completă și mai influentă concepție a dreptății sociale din filosofia politică recentă. Aceasta nu înseamnă, desigur, că ea este considerată de toată lumea drept o concepție (pe deplin) satisfăcătoare. Dimpotrivă. De altfel, toate celelalte teorii ale dreptății prezentate aici sunt teorii care au fost elaborate și apărute (și) ca rezultat al unor nemulțumiri față de concepția rawlsiană²⁰. Nozick a dezvoltat teoria dreptății ca îndreptățire fiind nemulțumit că teoria rawlsiană permite redistribuția resurselor economice pentru a îmbunătăți situația celor care o duc cel mai rău în societate. Egalitarianismul complex este, de asemenea, rezultatul unei distanțări față de ideea existenței unui set de criterii generale care să poată governa în mod just distribuția tuturor tipurilor de bunuri sociale „primare” din cadrul unei societăți. La rândul său, egalitarianismul șansei a fost dezvoltat în primul rând ca urmare a două mari nemulțumiri față de principiul diferenței: faptul că acesta justifică în numele dreptății sociale

¹⁹ Rawls, *Justice as Fairness*, 26-27.

²⁰ Pentru răspunsurile lui Rawls la obiecțiile fundamentale aduse concepției sale vezi mai ales lucrările sale *Justice as Fairness*, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993), *Collected Papers*, ed. Samuel Freeman (Cambridge: Harvard University Press, 1999) sau „The Basic Liberties and Their Priority”, în *The Tanner Lectures on Human Values*, ed. Sterling M. McMurrin (Salt Lake City: University of Utah Press, 1982), 3-87, (<http://www.tannerlectures.utah.edu/lectures/documents/rawls82.pdf>).

inclusiv compensarea acelor indivizi care fac parte „din vina lor” din categoria celor mai dezavantajați membri ai societății (a acelor indivizi personal responsabili pentru dezavantajele de care suferă în cadrul acesteia)²¹ și faptul că el poate legitima chiar și inegalități economice și sociale foarte mari între membrii societății²². În sfârșit, capabiliștii sunt nemulțumiți în special de faptul că principiul diferenței este incapabil să justifice în numele dreptății compensații financiare suplimentare pentru persoanele cu dizabilități și, în general, pentru acele persoane care au capacități sau abilități (mai) reduse de a converti în bunăstare resursele materiale de care dispun.²³

3.2. Una dintre primele concepții dezvoltate în opoziție cu cea rawlsiană, dreptatea ca îndreptățire (*justice as entitlement*) expune un punct de vedere libertarian cu privire la dreptatea socială (înțeală în special ca dreptate în distribuția proprietăților din cadrul societății)²⁴. Din perspectiva acestei teorii²⁵, dreptatea socială presupune două lucruri: 1) protejarea drepturilor „negative” ale indivizilor la viață și integritate corporală, la libertate (non-coerciție) și la proprietate; și 2) distribuția dreaptă a proprietăților din cadrul societății. În opinia lui Nozick, distribuția proprietăților din cadrul unei societăți este o distribuție dreaptă dacă toți indivizii care dețin proprietăți în acea societate sunt îndreptății să dețină acele proprietăți. Un individ este îndreptățit să dețină o proprietate dacă și numai dacă a dobândit acea proprietate conform principiului dreptății în achiziție sau/și conform principiului dreptății în transfer, de la altcineva îndrep-

²¹ Vezi, spre exemplu, Richard Arneson, „Primary Goods Reconsidered”, *Nous* 24 (1990): 429-454 sau Richard Arneson, „Rawls, Responsibility, and Distributive Justice”, în *Justice, Political Liberalism, and Utilitarianism: Themes from Rawls and Harsanyi*, ed. Marc Fleurbaey, Maurice Salles, John A. Weymark (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 80-107.

²² Vezi mai ales G.A. Cohen, *Rescuing Justice and Equality* (Cambridge: Harvard University Press, 2008).

²³ Vezi, spre exemplu, Amartya Sen, „Equality of what?” in *The Tanner Lectures on Human Values*, ed. Sterling McMurrin (Salt Lake City: University of Utah Press, 1980), 197-220, Martha Nussbaum, *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership* (Cambridge: Harvard University Press, 2006), 96-154 sau Amartya Sen, *The Idea of Justice* (Cambridge: Belknap Press, 2009), 65-66.

²⁴ Am în vedere aici libertarianismul în înțelegerea lui clasică, ca „libertarianism de dreapta”. Am făcut această precizare pentru că în ultima vreme este apărut și un „libertarianism de stânga”. Există mai multe diferențe între aceste două tipuri de libertarianism, însă una dintre cele mai importante dintre ele constă în faptul că, spre deosebire de libertarianismul de dreapta, libertarianismul de stânga justifică și redistribuția economică. Pentru detalii în privința libertarianismului de stânga vezi, spre exemplu, Peter Vallentyne, Hillel Steiner, ed., *Left Libertarianism and Its Critics: The Contemporary Debate* (New York: Palgrave, 2000).

²⁵ Apărută de Nozick în *Anarchy, State, and Utopia* (New York: Basic Books, 1974), 149-231; trad. rom. *Anarhie, stat și utopie* (București: Humanitas, 1997), 197-284.

tăit la acea proprietate. Principiul nozickian al dreptății în achiziție este de inspirație lockeană și susține că un individ dobândește dreptul de proprietate asupra unui obiect neposedat de nimeni altcineva înainte dacă luarea în posesiune a acelui obiect nu înrăutățește situația celorlalți (dacă acestora le rămân pentru folosință obiecte similare destule și la fel de bune). Un transfer de proprietate este drept dacă și numai dacă este un transfer voluntar.

Așa cum a evidențiat chiar Nozick, caracteristica fundamentală a teoriei dreptății ca îndreptățire cu privire la proprietăți constă în faptul că este o teorie istorică, procedurală, a dreptății distributive. Din perspectiva ei, dreptatea sau nedreptatea unei distribuții depinde de modul în care s-a produs acea distribuție, nu de gradul ei de conformitate cu exigențele unor principii sau patternuri structurale, anistorice, ale dreptății. De altfel, Nozick a criticat dur teoriile dreptății care au propus – și încă propun – astfel de principii structurale, pe temeiul că nici un astfel de principiu nu poate fi aplicat sau realizat cu strictețe fără o intervenție continuă a statului și – mai ales – pe temeiul că aceste principii legitimează de obicei activități de redistribuire în favoarea celor nevoiași.

Această critică nu trebuie să ne surprindă. Din perspectiva teoriei lui Nozick, redistribuția economică în favoarea celor nevoiași este de fapt nedreaptă, cel puțin atâta vreme cât presupune impozitarea fără consimțământ a câștigurilor unor persoane îndreptățite la acele câștiguri. Nozick nu a ezitat să susțină chiar că impozitarea fără consimțământ în scopuri redistributive este același lucru cu munca forțată în favoarea celor nevoiași și că, din acest motiv, ea implică o formă de sclavie.

Trebuie reținut, însă, că teoria nozickiană nu incriminează totuși, așa cum se sugerează uneori, orice fel de activități redistributive, ci doar activitățile redistributive care nu au la bază consimțământul celor implicați în ele. Ea nu incriminează, spre exemplu, activitățile redistributive implicate în actele caritabile, voluntare, ale indivizilor sau ale organizațiilor non-guvernamentale. Ea nu incriminează nici măcar toate activitățile redistributive ale statului, ci numai pe cele care au la bază impozitarea forțată. În plus, teoria nozickiană mai cuprinde și un alt principiu al dreptății, care cere rectificarea nedreptăților în distribuția proprietăților în cadrul societății (corectarea violărilor principiului dreptății în achiziție sau/și a principiului dreptății în transfer). Prin urmare, redistribuția menită să corecteze aceste nedreptăți (precum, spre exemplu, furtul sau fraudă) este, și din perspectiva acestei teorii, o redistribuție dreaptă.

Desigur, faptul că nu respinge orice tip de redistribuție nu îi asigură teoriei nozickiene un caracter necontroversat. Una dintre cele mai importante controverse ridicate de această teorie este legată de faptul că ea decurge numai din postulatul existenței unor drepturi absolute la libertate și proprietate. Cei mai mulți dintre criticii lui Nozick cred, însă, că acest postulat este greșit. Există, desigur, recunosc acești critici, și drepturi individuale absolute, sau aproape

absolute, drepturi care nu pot fi încălcate niciodată sau aproape niciodată, nici măcar în numele bunăstării generale. Astfel de drepturi sunt, spre exemplu, dreptul de a nu fi ucis, vătămat corporal, torturat sau întemnițat în mod arbitrar. Nu toate drepturile individuale sunt, însă, drepturi absolute sau aproape absolute, drepturi a căror limitare nu este (aproape) niciodată legitimă. În orice caz, consideră acești critici, dreptul de a nu fi constrâns și dreptul la proprietate nu sunt astfel de drepturi. Restrângerea limitată a acestor drepturi este, de fapt, acceptabilă, atâta vreme cât scopul restrângerii lor este suficient de important (spre exemplu, atâta vreme cât această restrângere ar ajuta la prevenirea unor rele sociale serioase)²⁶.

3.3. Concepția dreptății sociale apărută de Walzer²⁷ este, de asemenea, o concepție proceduralistă și istorică a dreptății sociale. Spre deosebire, însă, de teoria lui Nozick, ea exprimă un punct de vedere comunitarian asupra dreptății sociale. Ea este, astfel, o teorie particularistă și pluralistă a dreptății sociale (o teorie care nu pretinde validitate decât în cadrul unora dintre societățile actuale, în special societatea americană, o teorie care neagă existența unor criterii ale dreptății distributive universale, anistorice, valabile pentru orice societate umană și – totodată – una care distinge între mai multe „sfere ale dreptății”, fiecare cu propriile ei principii sau proceduri de distribuție a bunurilor sociale).

Ideea fundamentală a acestei concepții este că dreptatea socială este satisfăcută numai în măsura în care diversele bunuri sociale importante sunt distribuite pe baza unor criterii stabilite doar prin interpretarea „semnificațiilor sociale” ale fiecăruia dintre bunuri. Aceasta deoarece, susține Walzer, dreptatea sau nedreptatea unui criteriu distributiv este dată numai de (este relativă la) semnificația socială a bunului pe care criteriul este desemnat să-l guverneze. O societate este, așadar, dreaptă numai în măsura în care își distribuie bunurile în conformitate cu semnificațiile pe care membrii săi le acordă acestor bunuri. Dacă membrii societății se află în dezacord în privința semnificațiilor unui bun, societatea trebuie să fie fidelă acestui dezacord, să furnizeze diferite canale și mecanisme de exprimare și adjudecare a lui sau să ofere modalități alternative de distribuire a aceluși bun.

Pentru societatea americană, și pentru cele mai multe dintre societățile (occidentale) actuale, aceasta implică, în opinia lui Walzer, că dreptatea cere ca bunurile sociale să fie distribuite de agenți diferiți și după criterii sau proceduri diferite și (relativ) autonome. De ce? Pentru că semnificațiile sociale ale dife-

²⁶ Vezi, spre exemplu, Thomas Nagel, „Libertarianism without Foundations”, în lucrarea sa *Other Minds: Critical Essays 1969-1994* (New York: Oxford University Press, 1995), 137-149.

²⁷ În cartea sa *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality* (New York: Basic Books, 1983).

ritelor bunuri fundamentale – în special cetățenia, securitatea și bunăstarea, banii și mărfurile, locurile de muncă, condițiile de muncă, timpul liber, educația, serviciile medicale, dragostea, recunoașterea și puterea politică – sunt, în cadrul acestor societăți, (parțial) distincte. Prin urmare, dreptatea cere, în cazul lor, ca distribuțiile acestor bunuri să fie (relativ) autonome.

Acesta nu este, însă, singurul argument adus de Walzer în favoarea acestui mecanism distributiv pluralist și „separatist”. La baza opțiunii sale pentru el se află și o altă convingere: convingerea că acest mecanism distributiv stabilește un set de relații sociale care face imposibilă dominația, pentru că nu permite ca avantajele în posesia anumitor bunuri sociale să poată fi convertite în avantaje în posesia altor bunuri sociale. Spre exemplu, el nu permite ca cetățenii cu mai mulți bani sau cu putere politică să fie avantajați și în accesul la alte bunuri sociale (precum serviciile medicale, educația, slujbele etc.) numai pentru că au mai mulți bani sau mai multă putere politică. Datorită acestui lucru, crede Walzer, mecanismul distributiv în discuție reprezintă elementul cheie al unei societăți caracterizate de un tip special de egalitate între cetățeni: egalitatea complexă, egalitatea ca libertate față de tiranie, ca regim social în care nici un individ nu posedă sau controlează mijloacele de dominare sau de subordonare a celorlalți. Or, în opinia lui Walzer, cerința fundamentală a dreptății sociale este tocmai crearea unei astfel de societăți.

Deloc surprinzător, unele dintre cele mai mari rezerve față de această concepție au fost declanșate tocmai de ideea ei fundamentală: ideea că dreptatea sau nedreptatea unui criteriu distributiv este dată numai de semnificația socială a bunului a cărui distribuție o guvernează. Una dintre principalele concluzii la care ne conduce această idee este că nu există criterii sau standarde universal valabile ale dreptății distributive (de vreme ce semnificațiile sociale ale diferitelor bunuri au fost și sunt de multe ori diferite de la o societate la alta). De altfel, Walzer a insistat în chip explicit asupra acestei idei. Mai mult, a observat Walzer, dependența dreptății de înțelesurile sociale ne poate obliga să acceptăm ca drepte inclusiv societățile care nu își distribuie bunurile în conformitate cu idealul egalității complexe (dacă semnificațiile lor sociale sunt integrate și ierarhice). Altfel spus: inclusiv acele aranjamente sociale care întrețin subordonarea anumitor grupuri sociale (precum, spre exemplu, sistemul de caste). Mulți filosofi consideră însă această idee inacceptabilă. În plus, cred unii critici ai lui Walzer, teza că dreptatea distributivă este dependentă de semnificațiile sociale este chestionabilă (și) pentru că, în opinia lor, nu există, de fapt, semnificații ale bunurilor împărțite de toți membrii unei societăți. Cel puțin în societățile democratice, semnificațiile bunurilor sociale sunt în mod inerent controversate, supuse contestației și dezbaterii²⁸.

²⁸ Vezi Ronald Dworkin, „To Each His Own”, *New York Review of Books* 30, 6 (1983): 4-6, retipărit ca „What Justice Isn't” în Ronald Dworkin, *A Matter of Principle* (Cambridge:

3.4. Egalitarianismul șanseii (*luck egalitarianism*) este un proiect din filosofia politică actuală a cărui intenție fundamentală este aceea de a reconcilia dreptatea socială (înțeleasă ca dreptate distributivă) cu alegerea și responsabilitatea individuală. Intenția filosofilor care lucrează în acest proiect este, mai precis, aceea de a identifica cel mai acceptabil ideal distributiv care îndeplinește următoarele două condiții: 1) este egalitarian (susține că dreptatea cere o egalitate substanțială, nu doar formală, între cetățeni); și 2) nu legitimează compensarea dezavantajelor pentru care cei care le suferă sunt personal responsabili. Proiectul a fost inițiat de Ronald Dworkin și a fost continuat, dezvoltat sau reconturat ulterior în special de Richard Arneson, G. A. Cohen, Eric Rakowski, John E. Roemer sau Larry Temkin. Contribuții importante în acest proiect au avut, de asemenea, și Brian Barry, Julian Le Grand, Thomas Nagel, Hillel Steiner, Peter Vallentyne sau, mai recent, Teun Dekker, Carl Knight, Shlomi Segall, George Sher sau Zofia Stemplowska.

La baza proiectului egalitarianilor șanseii se află în special două intuiții fundamentale despre dreptate și nedreptate: 1) intuiția că dezavantajele sociale de care indivizii suferă ca urmare a „neșanseii prin opțiune” (*bad option luck*) (a neșanseii rezultate în urma unor alegeri sau acțiuni pentru care sunt personal responsabili, precum neșansa de a se îmbolnăvi ca urmare a adopției și persistenței genuin voluntare într-un stil de viață riscant pentru sănătate) nu sunt nedrepte (dreptatea nu cere compensarea lor); și 2) intuiția că dezavantajele datorate „neșanseii oarbe” (*brute bad luck*) (neșansa care nu depinde în nici un fel de alegerile sau controlul indivizilor, precum, spre exemplu, neșansa de a se fi născut cu o boală genetică sau într-o familie foarte săracă) sunt nedrepte (dreptatea cere compensarea lor de către ceilalți membri ai societății). Principala concluzie extrasă din aceste intuiții este că cerința fundamentală, sau măcar una dintre cerințele fundamentale ale dreptății sociale, este eliminarea, neutralizarea sau măcar atenuarea influenței șanseii oarbe (*brute luck*) asupra distribuției bunurilor sociale.

Pe baza acestor intuiții, egalitarianii șanseii au apărut idealuri ale dreptății distributive destul de diferite în detaliu: egalitatea resurselor (Ronald Dworkin), egalitatea oportunităților pentru bunăstare (Richard Arneson), egalitatea accesului la avantaje (G. A. Cohen), egalitatea norocului (*equality of fortune*) (Eric Rakowski) sau egalitatea oportunităților (John Roemer)²⁹. Nu cred, însă, că gre-

Harvard University Press, 1985), 214-220. Walzer a răspuns criticilor lui Dworkin în „Spheres of Justice: an exchange”, *New York Review of Books* 30, 12 (1983): 43-46 (<http://www.nybooks.com/articles/archives/1983/jul/21/spheres-of-justice-an-exchange/>).

Pentru alte critici la adresa concepției lui Walzer și – totodată – pentru răspunsul său la aceste critici vezi mai ales David Miller (ed.), *Pluralism, Justice, and Equality* (New York: Oxford University Press, 1995).

²⁹ Vezi, spre exemplu, Ronald Dworkin, *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality* (Cambridge: Harvard University Press, 2000), Richard J. Arneson, „Equality and

șesc prea mult dacă afirm că toate aceste teorii reprezintă interpretări diferite ale aceluiași ideal al dreptății sociale: idealul egalității oportunităților ca „nivelare a terenului de joc”. Conform acestui ideal, singurele inegalități sociale drepte sunt acele inegalități care rezultă din alegerile autonome făcute de indivizi în circumstanțe inițiale egale. Prin urmare, idealul susține că dreptatea socială cere egalizarea circumstanțelor inițiale în care indivizii decid asupra propriilor planuri de viață. Prin „circumstanțe” sunt avute în vedere tocmai acele condiții care sunt produsul „șansei oarbe”, acele condiții care nu se află sub controlul indivizilor și pentru care aceștia nu pot fi considerați în mod legitim – cel puțin în opinia egalitarienilor șansei – drept responsabili.³⁰

Egalitarianismul șansei este considerat de mulți unul dintre cele mai semnificative și viabile proiecte din filosofia politică recentă. Nu toți filosofii politici au primit, însă, cu simpatie acest proiect de reconciliere a egalității distributive cu responsabilitatea individuală. Dimpotrivă, în ultima vreme el este din ce în ce mai criticat. Cele mai dure dintre aceste critici au fost elaborate, fără îndoială, de Elizabeth Anderson. Principalul său reproș la adresa egalitarianismului șansei este acela că a „uitat” ceea ce, în opinia ei, reprezintă adevăratul țel ultim al dreptății egalitariene: eliminarea opresiunii sociale și crearea unei comunități în care toți cetățenii se află în relații de egalitate cu ceilalți. Acestui reproș îi sunt subsumate, însă, multe altele. Cel mai important dintre ele este acela că egalitarianismul șansei este o concepție mult prea dură, de vreme ce le refuză orice drept la asistență victimelor neșansei prin opțiuni (persoanelor responsabile de cauzarea propriilor dezavantaje). Or, în opinia lui Anderson, „dreptatea nu permite exploatarea sau abandonarea nimănui, nici măcar a celor imprudenți”³¹. În plus, a argumentat Anderson, egalitarianismul șansei are și alte defecte inacceptabile, precum faptul că este o teorie moralistă (și, în unele dintre versiunile sale, paternalistă) a dreptății distributive sau faptul că implementarea exigențelor sale ar necesita măsuri intruzive din partea statului³².

Equal Opportunity for Welfare”, *Philosophical Studies* 56, 1 (1989): 77-93, G. A. Cohen, „On the Currency of Egalitarian Justice”, *Ethics* 99, 4 (1989): 906-944, Eric Rakowski, *Equal Justice* (Oxford: Clarendon Press, 1991) sau John E. Roemer, *Equality of Opportunity* (Cambridge: Harvard University Press, 1998).

³⁰ Pentru o caracterizare mai complexă a acestui ideal vezi, spre exemplu, Richard Arneson, „Equality of Opportunity”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2002, <http://plato.stanford.edu/entries/equal-opportunity/#4> sau Andrew Mason, *Levelling the Playing Field: The Idea of Equal Opportunity and Its Place in Egalitarian Thought* (Oxford: Oxford University Press, 2006).

³¹ Anderson, „What is the Point of Equality?”, *Ethics* 109, 2 (1999): 298. Vezi, de asemenea, și studiul său „How Should Egalitarians Cope with Market Risks?”, *Theoretical Inquiries in Law* 9, 1 (2007): 61-92.

³² Egalitarienii șansei nu au lăsat fără răspuns aceste acuzații. Printre cele mai recente dintre aceste răspunsuri sunt cele oferite în Richard Arneson, „Egalitarian Justice versus the

3.5. Capabilismul este concepția conform căreia măsura dreptății unei societăți este dată de gradul în care ea asigură cetățenilor ei anumite capacități (*capabilities*) fundamentale. Capacitățile sunt înțelese ca libertăți, oportunități sau posibilități reale, efective, ale unui individ de a „funcționa”, de a efectua anumite activități (precum, spre exemplu, alergatul, participarea la viața comunității etc.) sau de a dobândi anumite stări fizice sau mentale dezirabile (de pildă, a fi bine hrănit, a fi într-o stare bună de sănătate, a fi fericit, a poseda respect de sine ș.a.m.d.).

La baza convingerii că dreptatea cere asigurarea anumitor capacități fundamentale se află în primul rând observația că furnizarea unui anumit nivel de resurse materiale nu este suficientă pentru a le garanta tuturor oportunități echitabile pentru bunăstare, fie și numai datorită faptului că unele persoane – precum, spre exemplu, persoanele cu dizabilități – au capacități (mai) reduse de a converti resursele în bunăstare. Pentru a ne asigura că membrii societății duc o viață demnă și liberă, trebuie să ne asigurăm, de fapt, că ei beneficiază de anumite capacități fundamentale. Care sunt, însă, aceste capacități?

Amartya Sen, primul apărător al capabilismului³³, nu a furnizat nicio dată, în mod deliberat, un răspuns ferm la această întrebare, deși a indicat câteva capacități sau oportunități care, în opinia sa, nu pot fi neglijate de nici o concepție adecvată a dreptății sociale (capacități sau oportunități precum aceea de a fi bine hrănit, de a duce o viață lipsită de boli, capacitatea de deplasare, de a fi educat sau capacitatea de a participa la viața publică)³⁴. Un astfel de răspuns a venit, în schimb, de la Elizabeth Anderson și Martha Nussbaum. În opinia lui Anderson, dreptatea socială cere ca toți membrii societății să beneficieze, pe întreg parcursul vieții lor, de accesul efectiv la acele capacități care le asigură atât statutul de cetățeni egali, cât și posibilitatea de a evita sau de a ieși din relații sociale opresive. Dintre aceste capacități Anderson enumeră ca exemple capacitatea de exercitare efectivă a drepturilor politice (dreptul la vot, la liberă exprimare etc.), capacitatea de a participa la activitățile societății civile, capacitatea de a func-

Right to Privacy?”, *Social Philosophy and Policy* 17, 2 (2000): 91-119, Richard Arneson, „Luck Egalitarianism and Prioritarianism”, *Ethics* 110, 2 (2000): 339-349, Shlomi Segall, „In Solidarity with the Imprudent: A Defense of Luck Egalitarianism”, *Social Theory and Practice* 33, 2 (2007): 177-198 sau Kok-chor Tan, „A Defense of Luck Egalitarianism”, *The Journal of Philosophy* CV, 11 (2008): 665-690.

³³ Vezi în special lucrările sale „Equality of what?”, în *The Tanner Lectures on Human Values*, Vol. VII, ed. Stephen McMurrin (Salt Lake City: University of Utah Press, 1980), 197-220 (disponibil online la adresa <http://www.tannerlectures.utah.edu/lectures/documents/sen80.pdf>), *Commodities and Capabilities* (Amsterdam: North Holland, 1985) și *Inequality Re-examined* (Oxford: Clarendon Press, 1992).

³⁴ Răspunsul lui Sen la această întrebare nu a venit nici măcar în ultima sa lucrare, *The Idea of Justice* (Cambridge: Belknap Press, 2009).

ționa ca ființă umană din punct de vedere biologic sau capacitatea de a participa la activitățile economice³⁵.

Martha Nussbaum a oferit un răspuns și mai precis. În opinia sa, dreptatea socială cere ca statul să garanteze tuturor cetățenilor săi accesul efectiv adecvat la zece capacități: 1) capacitatea de a nu muri prematur și de a nu duce o viață care nu merită trăită, 2) capacitatea de a dispune de o stare bună de sănătate, 3) capacitatea de a beneficia de integritate corporală, 4) capacitatea de a utiliza simțurile, imaginația și gândirea umană într-un mod cât mai liber, informat, cultivat și plăcut, 5) capacitatea de a exercita și dezvolta emoțiile specifice umane, 6) capacitatea de formare a unei concepții despre bine și de reflecție critică asupra unui plan de viață, 7) capacitatea de asociere, de a trăi împreună și alături de ceilalți și de a fi respectat în cadrul societății, 8) capacitatea de a trăi cu preocuparea pentru și în relație cu celelalte specii, 9) capacitatea de recreere și 10) capacitatea de control asupra mediului politic și material în care indivizii își duc viața (capacitatea de a participa efectiv la deciziile publice, capacitatea de a deține proprietate, de a dobândi un loc de muncă în baza unor condiții egale sau capacitatea de a lucra în condiții demne)³⁶. Aceste capacități, consideră Nussbaum, reprezintă condiții fundamentale, *sine qua non*, ale unei vieți umane demne. Nici o persoană nu poate duce o viață pe măsura demnității sale umane în lipsa uneia sau alteia dintre aceste capacități. Prin urmare, susține Nussbaum, „o societate care nu le garantează, la un nivel minim adecvat, tuturor cetățenilor săi, nu este o societate pe deplin dreaptă, indiferent de nivelul său de opulență. În plus, deși stabilirea unor priorități temporare ar putea fi necesară în termeni practici, capacitățile sunt înțelese atât ca sprijinindu-se reciproc cât și ca având o importanță centrală pentru dreptatea socială. În consecință, o societate care neglijează una dintre ele pentru a le promova pe celelalte le oferă cetățenilor ei mai puțin decât li se cuvine, iar acest lucru reprezintă un eșec al dreptății”³⁷.

O precizare importantă: Nussbaum nu susține că teoria sa este o teorie completă a dreptății sociale, ci numai o teorie despre cerințele minimale ale acesteia. De asemenea, Nussbaum nu susține că cele zece capacități sunt singurele condiții ale unei vieți umane demne. Lista celor zece capacități nu este privită, altfel spus, ca o listă exhaustivă a cerințelor minimale ale dreptății. Dimpotrivă, a precizat Nussbaum, ea este o listă încă provizorie, deschisă dezbaterii, rafinării sau/și completării.

Așa cum se poate observa și din citatul de mai sus, concepția Marthei Nussbaum este, spre deosebire de concepția lui Rawls sau cea a lui Walzer, o con-

³⁵ Anderson, „What is the Point?”, 317-318.

³⁶ Martha Nussbaum, *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*, (Cambridge: Harvard University Press, 2006), 77-79.

³⁷ Nussbaum, *Frontiers of Justice*, 75 (traducerea mea).

cepție universalistă a dreptății sociale: o concepție considerată valabilă pentru oricare dintre societățile actuale. Acest caracter universalist este, de altfel, trăsătura care a atras cele mai multe critici la adresa acestei teorii. În apărarea sa, Nussbaum a apelat în special la două argumente. Primul, de inspirație rawlsiană, susține că teoria sa nu este o teorie metafizică sau comprehensivă, ci una politică, a dreptății sociale, în sensul că cele zece capacități pot constitui obiectul unui „consens prin suprapunere” între indivizi care împărtășesc concepții foarte diferite asupra binelui. Al doilea este acela că lista celor zece capacități este (și) rezultatul unui îndelung dialog intercultural, aceste capacități fiind foarte populare în cadrul diverselor doctrine religioase sau morale actuale, deși ele sunt sau pot fi specificate în detaliu în mod diferit de la o cultură la alta. Țin să precizez, însă, că aceste argumente nu i-au convins pe toți filosofii care au analizat cu atenție această listă³⁸.

4. Este conceptul de „dreptate socială” un concept legitim?

Cele două controverse prezentate până acum – și în special cea legată de specificarea principiilor adecvate ale dreptății sociale – sunt două controverse extrem de greu, dacă nu chiar imposibil de tranșat într-o manieră „obiectivă”, decisivă și incontestabilă. De partea cui ne situăm în cadrul acestor dispute depinde foarte mult, în ultimă instanță, și de aspecte imposibil de abordat într-o manieră strict argumentativă (precum, spre exemplu, ce intuiții sau convingeri ultime despre dreptate și nedreptate împărtășim). Acesta este, de altfel, și principalul motiv pentru care am încercat să fiu atât de imparțial pe cât mi-a stat în putință în prezentarea lor.

Situația controversei căreia îi este dedicată această ultimă secțiune este diferită. Sunt convins, altfel spus, că ea este o controversă mult mai ușor de tranșat în mod „obiectiv”. Mai mult, cred că există motive destul de serioase să ne îndoim că ea reprezintă o controversă reală, veritabilă, a filosofilor politici recenți.

„Controversa” pe tema legitimității conceptului de „dreptate socială” a fost declanșată de câteva afirmații și argumente ale lui Friedrich Hayek, cu pre-

³⁸ Vezi, spre exemplu, Nivedita Menon, „Universalism without foundations?”, *Economy and Society* 31, 1 (2002): 152–169, Linda Barclay, „What kind of liberal is Martha Nussbaum?”, *Sats: Nordic Journal of Philosophy* 4, 2 (2003): 5-24 sau Eric Nelson, „From Primary Goods to Capabilities: Distributive Justice and the Problem of Neutrality”, *Political Theory* 36, 1 (2008): 93-122. Nici concepția capabilistă apărută de Elizabeth Anderson nu este lipsită de critici. Vezi, spre exemplu, John Kekes, „Objections to Democratic Egalitarianism”, *Journal of Social Philosophy* 33, 2 (2002): 163-169 sau Shlomi Segall, *Health, Luck, and Justice* (Princeton: Princeton University Press, 2010), 37-44.

cădere din celebra sa lucrare *The Mirage of Social Justice*. Termenul de „dreptate socială”, a afirmat printre altele Hayek acolo și în alte locuri, este un termen problematic. Mai mult, în anumite pasaje, Hayek declară despre acest concept că reprezintă o „eroare categorială”, un termen „primitiv”, „discreditat din punct de vedere intelectual”, „fără sens” sau „lipsit de orice conținut” (la fel ca, spre exemplu, conceptul de „piatră morală”)³⁹. „Dreptatea”, a argumentat Hayek, „ca și libertatea și coerciția este un concept care, de dragul clarității, ar trebui restrâns la tratamentul deliberat aplicat unor oameni de către alți oameni. Ea constituie un aspect al determinării intenționate a acelor condiții din viața oamenilor, supuse unui astfel de control”⁴⁰.

Majoritatea covârșitoare a interpreților (fie simpatizanți, fie critici ai) lui Hayek consideră aceste afirmații și altele de acest tip drept indicii incontestabile ale faptului că el a fost un adversar al conceptului de „dreptate socială” (și nu doar al unei anumite concepții despre dreptatea socială). Această interpretare a afirmațiilor hayekiene nu este, însă, lipsită de probleme. Deși astfel de afirmații și argumente par să sugereze, într-adevăr, că Hayek s-a dorit un adversar al conceptului de „dreptate socială”, cred totuși că, în realitate, ele sunt și trebuie interpretate doar ca afirmații și argumente îndreptate numai împotriva unei anumite concepții a dreptății sociale (și anume egalitarianismul, în versiunea dominantă a acestuia în vremea când scria Hayek) și – mai ales – împotriva tentativei de a pune în practică această concepție în societățile occidentale, capitaliste (cele al căror sistem economic este piața liberă). Această interpretare este, cred, mult mai consistentă cu celelalte idei fundamentale dezvoltate de Hayek în scrierile sale decât interpretarea sa ca adversar al conceptului de „dreptate socială”.

Din nefericire, nu am aici la dispoziție resursele de spațiu necesare argumentării în favoarea acestei interpretări a afirmațiilor și argumentelor hayekiene⁴¹. Voi presupune, în aceste condiții, că Hayek a fost, într-adevăr, un adversar al conceptului de „dreptate socială” și că – prin urmare – controversa care ne preocupă aici este una genuină.

Așa cum spuneam, această controversă este ușor rezolvabilă. Mai precis, putem constata cu ușurință că răspunsul corect la întrebarea din titlul acestei secțiuni este afirmativ. Există mai multe observații și argumente care ne pot

³⁹ Vezi, spre exemplu, Friedrich A. Hayek, *Law, Legislation and Liberty Volume 2: The Mirage of Social Justice* (London: Routledge, 1998).

⁴⁰ Friedrich A. Hayek, *Constituția libertății* (Iași: Institutul European, 1998), 121.

⁴¹ Pentru câteva dintre principalele dubii în privința legitimității interpretării lui Hayek ca adversar al conceptului de „dreptate socială” vezi, spre exemplu, John Tomasi, „Hayek on Spontaneous Order and the Mirage of Social Justice”, *The Hayek Lecture*, June 20, 2007, disponibil online la adresa <http://www.manhattan-institute.org/html/hayek2007.htm>.

ajuta în acest sens⁴². Aici voi invoca, însă, numai una, pe care o consider și cea mai importantă. Am în vedere observația că termenul sau conceptul de „dreptate socială” nu este, în ultimă instanță, decât o „scurtătură” pentru ideea că toți indivizii au anumite drepturi morale pe care orice societate (sau măcar orice societate democratică) este obligată să le satisfacă (sau măcar să încerce, pe cât posibil, să le satisfacă)⁴³. În aceste condiții, singurul mod de a proba nonsensul sau lipsa de conținut a conceptului de „dreptate socială” este acela de a demonstra că indivizii nu au, de fapt, nici un drept moral pe care diferitele societăți (sau măcar societățile democratice) să fie obligate să le satisfacă. Mă îndoiesc, însă, că există sau că cineva ar putea produce de acum încolo o argumentație convingătoare în favoarea unei astfel de idei. În orice caz, Hayek a fost departe de a fi încercat o astfel de argumentație. Desigur, el pare să fi respins ideea, comună celor mai multe dintre teoriile dreptății sociale, că indivizii ar avea anumite drepturi morale „pozitive” (drepturi la anumite bunuri sau servicii oferite de către stat, precum serviciile medicale, educația etc.)⁴⁴. Pe de altă parte, însă, Hayek nu a respins și ideea că indivizii au drepturi morale „negative” (precum, spre exemplu, drepturile civile și politice). Dimpotrivă, el a fost unul dintre cei mai fervenți apărători ai acestei idei.

⁴² Pentru câteva dintre aceste observații și argumente vezi, spre exemplu, articolele lui Steven Lukes și David Johnston din John C. Wood, Robert D. Wood, ed., *Friedrich A. Hayek: Critical Assessments of Leading Economists*, Second Series, vol. 2 (London & New York: Routledge, 2004). Articolele pot fi găsite și în *Critical Review* 11, 1 (1997): 65-100 sau *Critical Review* 11, 4 (1997): 607-614.

⁴³ La modul cel mai general, o societate (totalmente) dreaptă este, altfel spus, o societate care satisface în cel mai înalt grad posibil toate drepturile morale ale membrilor săi. O societate (totalmente sau parțial) nedreaptă este, pe cale de consecință, o societate care nu satisface deloc sau care satisface doar parțial aceste drepturi morale.

⁴⁴ Spun „pare să fi respins” și nu „a respins” ideea că indivizii ar avea drepturi „pozitive” pentru că Hayek nu a avut o poziție foarte clară, totalmente indiscutabilă, nici în această privință. Unele dintre afirmațiile sale par să legitimizeze concluzia că el a fost un adversar fervent al ideii de drepturi pozitive. (Vezi, spre exemplu, Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, 100-106.) Alte afirmații ale sale se află sau par să se afle, însă, în contradicție cu această concluzie. Spre exemplu, a afirmat Hayek, „nu încape îndoială că un oarecare minim de hrană, adăpost și îmbrăcăminte, suficient pentru a menține sănătatea și capacitatea de muncă, poate fi asigurat oricui. (...) Nu există, de asemenea, nici un motiv pentru ca statul să nu-i ajute pe indivizi prin măsuri de compensare a accidentelor care pot avea loc în mod obișnuit în viață, dar împotriva cărora, din pricina imprevizibilității lor, puțini oameni pot lua măsuri adecvate de prevenire. Acolo unde, în caz de boală sau accident, nici dorința de a evita asemenea nenorociri, nici eforturile de a depăși consecințele lor nu sunt, de regulă, slăbite de oferirea unei asistențe – acolo unde, pe scurt, avem de a face cu autentice riscuri asigurabile, se poate pleda cu mult temeii în favoarea ajutorului dat de către stat la organizarea unei asistențe sociale cuprinzătoare”. (Friedrich A. Hayek, *Drumul către servitute* (București: Humanitas, 1997), 140-141).

Bibliografie utilă:

- Ackerman, Bruce A. *Social Justice in the Liberal State*. New Haven: Yale University Press, 1980.
- Alexander, John M. *Capabilities and social justice: the political philosophy of Amartya Sen and Martha Nussbaum*. Aldershot: Ashgate, 2008.
- Bailey, James Wood. *Utilitarianism, Institutions, and Justice*. New York: Oxford University Press, 1997.
- Barry, Brian. *Theories of Justice*, Vol. 1. Berkeley: University of California Press, 1989.
- Barry, Brian. *Justice as Impartiality*. Oxford: Clarendon Press, 1995.
- Boucher, David, Paul Kelly, ed. *Social Justice: From Hume to Walzer*. London: Routledge, 1998.
- Boylan, Michael. *A Just Society*. Lanham: Rowman and Littlefield, 2004.
- Brandt, Richard, ed. *Social Justice*. Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1962.
- Brighouse, Harry. *Justice*. Cambridge: Polity, 2004.
- Brighouse, Harry, Ingrid Robeyns, ed. *Measuring Justice: Primary Goods and Capabilities*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Capeheart, Loretta, Dragan Milovanovici. *Social Justice: Theories, Issues, and Movements*. Piscataway: Rutgers University Press, 2007.
- Caraiani, Ovidiu, coord. *Liberalismul lui John Rawls*. *Polis* 6, 1, 1999.
- Caraiani, Ovidiu, coord. *Dreptate sau moralitate? O introducere in filozofia politica a lui John Rawls*. București: Comunicare.ro, 2008.
- Clayton, Matthew, Andrew Williams, ed. *Social Justice*. Malden: Blackwell, 2004.
- Farrelly, Collin. *Justice, Democracy and Reasonable Agreement*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2007.
- Ferrara, Alessandro. *Justice and Judgement: The Rise and the Prospect of the Judgement Model in Contemporary Political Philosophy*. London: Sage, 1999.
- Forst, Rainer. *Contexts of Justice: Political Philosophy Beyond Liberalism and Communitarianism*. Berkeley: University of California Press, 2002.
- Galston, William A. *Justice and the Human Good*. Chicago: University of Chicago Press, 1980.
- Gauthier, David. *Morals by Agreement*. Oxford: Clarendon Press, 1986.
- Hurley, Susan L. *Justice, luck, and knowledge*. Cambridge: Harvard University Press, 2003.
- Jasay, Anthony de. *Justice and Its Surroundings*. Indianapolis.: Liberty Fund, 2002.
- Kaufman, Alexander. *Capabilities Equality: Basic Issues and Problems*. New York: Routledge, 2006.
- Knight, Carl. *Luck Egalitarianism: Luck, Responsibility, and Justice*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009.
- Knight, Carl, Zofia Stemplowska, ed. *Responsibility and Distributive Justice*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- Kolm, Serge-Christophe. *Modern Theories of Justice*. Cambridge: MIT Press, 1996.
- Lamont, Julian. „Distributive Justice”. În *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2003, <http://plato.stanford.edu/entries/justice-distributive>.

- Lippert-Rasmussen, Kasper. „Justice and bad luck”. În *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2009, <http://plato.stanford.edu/entries/justice-bad-luck/>.
- Lucas, J. R. *On Justice*. Oxford: Clarendon Press, 1980.
- MacIntyre, Alasdair. *Whose Justice? Which Rationality?*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1989.
- Matravers, Matt. *Responsibility and Justice*. Cambridge: Polity, 2007.
- Moller Okin, Susan. *Justice, Gender and the Family*. New York: Basic Books, 1989.
- Miller, David. *Social Justice*. Oxford: Clarendon Press, 1976.
- Miller, David. *Principles of social justice*. Cambridge: Harvard University Press, 1999.
- Miroiu, Adrian. *Introducere în filosofia politică*. Iași: Polirom, 2009.
- Miroiu, Adrian, ed. *Teorii ale dreptății sociale*. București: Alternative, 1996.
- Murphy, Liam, Thomas Nagel. *The Myth of Ownership: Taxes and Justice*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Nielsen, Kai. *Equality and Liberty: A Defence of Radical Egalitarianism*. New Jersey: Totowa, 1985.
- Nussbaum, Martha. *Creating Capabilities: The Human Development Approach*. Harvard: Harvard University Press, 2011.
- Olsaretti, Serena, ed. *Desert and Justice*. Oxford: Clarendon Press, 2003.
- Pogge, Thomas W. *Realizing Rawls*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1989.
- Powers, Madison, Ruth Faden. *Social Justice: The Moral Foundations of Public Health and Health Policy*. New York: Oxford University Press, 2006.
- Reeve, Andrew, Andrew Williams, ed. *Real Libertarianism Assessed: Political Theory after Van Parijs*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2003.
- Rescher, Nicholas. *Distributive Justice: A Constructive Critique of the Utilitarian Theory of Distribution*. Indianapolis: The Bobbs-Merrill Company, 1966.
- Rescher, Nicholas. *Fairness: theory and practice of distributive justice*. New Brunswick: Transaction Publishers, 2002.
- Roemer, John. *Theories of Distributive Justice*. Cambridge: Harvard University Press, 1996.
- Ryan, Alan, ed. *Justice*. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- Scanlon, T. M. *What We Owe to Each Other*. Cambridge: Belknap Press, 1998.
- Scheffler, Samuel. *Boundaries and Allegiances. Problems of Justice and Responsibility in Liberal Thought*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Scheffler, Samuel. *Equality and Tradition: Questions of Value in Moral and Political Philosophy*. New York: Oxford University Press, 2010.
- Schmitz, David. *Elements of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Sen, Amartya. *Dezvoltarea ca libertate*. București: Editura Economică, 2004.
- Shapiro, Ian. *Democratic Justice*. New Heaven & London: Yale University Press, 1999.
- Shklar, Judith N. *The Faces of Injustice*. New Heaven: Yale University Press, 1990.
- Solcan, Mihail Radu. *Arta răului cel mai mic. O introducere în filosofia politică*. București: All, 1998.
- Solomon, Robert C., Mark Murphy, ed. *What Is Justice? Classic and Contemporary Readings*, Second Edition. New York: Oxford University Press, 1999.
- Ștefan-Scalat, Laurențiu, coord. *Dicționar de scrieri politice fundamentale*. București: Humanitas, 2000.

- Sterba, James P. *The Demands of Justice*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1980.
- Sterba, James P. *How to Make People Just. A Practical Reconciliation of Alternative Conceptions of Justice*. Totowa: Rowman & Littlefield, 1988.
- Sterba, James P., ed. *Justice: Alternative Political Perspectives*. Belmont: Wadsworth, 1991.
- Sterba, James P. *Justice for Here and Now*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Sterba, James P., ed. *Morality and Social Justice*. Lanham: Rowman & Littlefield, 1995.
- Thompson, Simon. *The Political Theory Of Recognition: A Critical Introduction*. Cambridge: Polity, 2006.
- Van Parijs, Philippe. *Real Freedom for All. What (if Anything) Can Justify Capitalism*. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- Van Parijs, Philippe, Joshua Cohen, Joel Rogers, ed. *What's Wrong with a Free Lunch?*. Boston: Beacon Press, 2001. <http://bostonreview.net/BR25.5/vanparijs.html>.
- Walsh, Adrian J. *A Neo-Aristotelian Theory of Social Justice*. Aldershot: Ashgate, 1997.
- White, Stuart. *The Civic Minimum: On the Rights and Obligations of Economic Citizenship*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- White, Stuart. *Equality*. Cambridge: Polity Press, 2007.
- Wissenburg, Marcel. *Imperfection and Impartiality: A Liberal Theory Of Social Justice*. London: UCL Press, 1999.
- Wolff, Jonathan. „Social Justice”. În *Issues in Political Theory*, ed. Catriona McKinnon, 172-193. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Zucker, Ross. *Democratic Distributive Justice*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

Genul*

Cătălina-Daniela Răducu

1. Introducere

Conceptul de „gen” (*gender*) este unul dintre cele mai recente concepte din istoria teoriei politice. Apariția sa este poate unul dintre puținele evenimentele revoluționare ce a schimbat însuși modul de a face teorie politică; conceptul de „gen” este „probabil cea mai mare lovitură pe care a primit-o teoria politică de la democrație încoace”¹. Apariția și dezvoltarea conceptului de „gen”, prin insistența asupra aspectelor de ordin cultural și social, ca și prin conexiunea dezvoltată între sexul biologic și relațiile de putere în societate, a politizat definitiv aparenta ordine naturală a lucrurilor. Conceptul de „gen” a devenit, astfel, inevitabil: este una dintre categoriile organizatoare fundamentale ale vieții umane sociale. Poate mai mult decât clasa economică sau socială din care provenim, decât rasa, decât culoarea pielii, decât etnia sau naționalitatea, decât vârsta, ceea ce ne definește este genul căruia îi aparținem. Conceptul de „gen” desemnează atât un aspect central al identității personale, cât și un factor social cu un impact extrem de important asupra instituțiilor economice, juridice, culturale, religioase și politice. De asemenea, el desemnează și domeniul de studiu care analizează și teoretizează toate aceste aspecte.

În capitolul de față, îmi propun, mai întâi, să definesc conceptul de „gen”, să evidențiez principalele dificultăți ce se asociază cu definiția acestuia și să arăt că „genul”, deși apărut în contextul favorabil al feminismului, nu se reduce la acesta, ci dimpotrivă, este obiectul unor preocupări și cercetări complexe, descriind și problematizând aspecte legate de toți indivizii din societate, indiferent de genul lor. Voi schița apoi, în linii mari, principalele teorii ale genului, împărțindu-le în teorii biologice și teorii sociale. În final, voi argumenta

* 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.

¹ Terrell Carver, „Gender”, în *Political Concepts*, ed. Richard Bellamy, Andrew Mason (Manchester: Manchester University Press, 2003), 179.

din perspectivă feministă împotriva teoriilor biologice ale genului și a determinismului biologic pe care îl presupun acestea, bazându-mă atât pe efectele negative pe care le-a generat determinismul biologic în istoria societății cât și pe sublinierea faptului că strategia de a reduce complexitatea ființei umane doar la caracteristicile sale biologice este cel puțin simplistă. Concluzia va sublinia încă o dată impactul pe care genul îl are asupra noastră și asupra societății: genul este pretutindeni și influențează fiecare aspect al societății, ne modelează viața individuală, ne determină credințele și practicile culturale, are impact asupra organizării economice, sociale și politice.

2. Definiții ale genului

Deși termenul ca atare a fost utilizat încă din secolul al XIX-lea în contextul diferitelor discipline ce studiau comportamentul uman, apariția sa, la începutul anilor '70 ai secolului trecut, s-a datorat feminismului valului al doilea. Apariția și evoluția sa au consolidat un angajament politic al mișcării feministe: până la acel moment, științele sociale se foloseau de sintagma „roluri de sex” pentru a desemna expectanțele diferite în privința femeilor și bărbaților în societate. Se puneă puțin sau deloc sub semnul îndoielii faptul că apartenența la unul dintre cele două sexe ar fi putut impune anumite roluri în societate care să fie în detrimentul unei categorii de oameni. Știința sociologică a acelor ani, dominată de școala structurală funcționalistă, descria felul în care femeile sunt socializate pentru a se încadra în roluri materne, sensibile, preocupate de binele celorlalți, iar bărbații sunt socializați pentru a se încadra în roluri potrivite sferei publice și politice². Distanța între roluri spune multe astăzi, însă faptul că ea era acceptată cu atât de multă ușurință și descrisă în mod „științific”, ca fiind „naturală”, spunea și mai multe feministelor vremii: utilizarea ei în științele umane implica nu doar că diferențele de sex conduceau la diferențe sociale între bărbați și femei, dar, mai mult, că aceste diferențe sociale sunt inofensive și chiar utile societății. Este meritul mișcării feministe de a fi insistat asupra faptului că „rolurile de sex” privilegiau bărbații în detrimentul femeilor și că ele erau, de fapt, produse ale dominației masculine.

Simone de Beauvoir atrăsese pentru prima dată atenția asupra acestui fapt, prin celebra afirmație conform căreia o femeie nu se naște femeie, ci devine

² Cf. Christine L.R. Williams și Gretchen R. Webber, “Sociology of Gender”, în *The Social Science Encyclopedia*, ed. Adam Kuper and Jessica Kuper (London and New York: Routledge, 2004), 401.

femeie³. Paternitatea distincției dintre conceptele de „sex” și „gen” și teoretizarea acesteia îi aparțin psihologului Robert Stoller care, în anul 1968, a folosit pentru prima dată termenul de „sex” pentru a desemna trăsăturile biologice ale unei persoane, iar termenul „gen” pentru a desemna măsura în care acea persoană se comportă masculin sau feminin, cu precizarea că acest tip de comportament putea să corespundă sau nu caracteristicilor biologice ce aparțineau individului respectiv⁴.

Mișcarea feministă a găsit distincția foarte utilă și a dezvăluit, apoi, cum masculinitatea și feminitatea erau, de fapt, construcții rigide ce nu doar porneau de la determinarea biologică, sexuală, ci se justificau prin aceasta, dezavantajând sistematic femeile. Astfel, feministele au impus în teoria politică conceptul de „gen” pentru a desemna prin acesta o dimensiune extrem de importantă a înțelegerii faptului că biologicul, corpul, devine fapt social prin construcții ce înscriu corpurile umane, femeiești și bărbătești, în tipologii ale feminității și masculinității subtile, dar puternic reglementate social.

Ca rezultat, conceptul de „gen” este folosit în științele sociale astăzi pentru a desemna modalitățile societale, sociale și comportamentale ce se asociază cu faptul de fi femeie sau bărbat. Definițiile conceptului sunt numeroase, toate insistând asupra faptului că este necesar să se distingă între diferențele anatomice, biologice dintre femei și bărbați, și sensurile sociale sau practicile culturale ce se asociază acestora. Astfel, în sensul său cel mai larg, conceptul de „gen” denotă o distincție între categoriile biologice de „feminin” și „masculin” și categoriile construite social de „femeie” și „bărbat”. În timp ce termenul „sex” desemnează o diferență biologică, termenul „gen” este folosit pentru a defini acele modalități feminine și masculine de comportament construite social și considerate normale și naturale pentru indivizii aparținând celor două categorii biologice diferite⁵. Pe scurt, dacă termenul „sex” se referă la faptul că o persoană este considerată femeie sau bărbat, în funcție de corpul pe care îl posedă, termenul „gen” se referă la idealurile și practicile ce constituie categoriile de „masculinitate” și „feminitate”: „în abordarea standard, sexul este un sistem de reproducere biologică, o chestiune ce ține de natură. Genul, prin contrast, este un fapt construit social, rolurile de gen (...) sunt impuse social”⁶. Abordările cele mai recente pun în discuție însuși faptul că sexul ar fi o categorie construită social și

³ Simone de Beauvoir, *The Second Sex*, trad. H.M. Parshley (New York, Harmondsworth: Penguin 1972).

⁴ Robert J. Stoller, *Sex and Gender: On The Development of Masculinity and Femininity* (New York: Science House, 1968).

⁵ Conform Candice Bryant Simonds and Paula Brush, „Gender”, în *Encyclopedia of Social Theory*, ed. George Ritzer (Thousand Oaks: Sage Publications Inc., 2005), 304.

⁶ Susan Hurley, „Sex and the Social Construction of Gender”, în *The Future of Gender*, ed. Jude Browne (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 98.

că distincția biologică feminin-masculin este ea însăși o reflecție a unui mod de înțelegere social și cultural, așa cum voi arăta în cele ce urmează, când voi trata despre problemele definiției conceptului de „gen”.

Utilizarea termenului „gen” semnaleză conștiința faptului că identitățile, rolurile și relațiile dintre femei și bărbați au o anumită specificitate culturală și, de asemenea, conștiința faptului că inegalitatea este rezultatul unui proces social ce poate fi contestat și nu este acceptat ca un dat biologic. Această conștiință a motivat mișcarea feministă să impună terminologia de gen în teoria politică. Motivația feministelor de val doi se păstrează astăzi, întrucât conceptul de gen este definit și în termenii pozițiilor sociale pe care femeile și bărbații le ocupă. Astfel, o persoană aparține unui gen sau altuia deoarece se crede despre ea că ar avea anumite caracteristici corporale ce îi dezvăluie capacitățile reproductive. Aceste caracteristici corporale funcționează ca indicatori nu doar pentru evaluarea indivizilor și clasificarea lor ca femei sau bărbați, ci mai mult, pentru justificarea poziției sociale a fiecăruia⁷. Astfel, genul devine o categorie socială cu două moduri: bărbat și femeie. Ceea ce semnaleză acest tip de definiție este ideea importantă conform căreia femeile și bărbații sunt tratați astfel în primul rând în virtutea poziției lor sociale, pornind de la motive care au doar tangențial sau nu au deloc legătură cu poziția lor biologică.

În această interpretare, relațiile de gen devin, de fapt, relații de putere⁸: genul nu se referă doar la diferențele dintre sexe, ci la diferențele de statut și de putere. A fi bărbat sau femeie influențează poziția pe care o avem în societate, precum și posibilitatea de a lua parte la procesul de decizie: „genul determină în mod general mijloacele și resursele noastre de a lua decizii, de a face alegeri în viață și influențează modul în care suntem afectați de procesele politice și dezvoltarea socială. În linii mari, femeile, în comparație cu bărbații, dispun de resurse mai puține atât în termeni de putere politică, de putere economică sau de timp. Acest deficit este global; *femeile din toate grupurile din societate tind să dețină mai puțină putere, mai puține resurse și mai puține oportunități în comparație cu bărbații*. Aceasta se numește *inegalitate de gen*”⁹.

În acest context, genul ajunge să fie privit printr-o perspectivă procesuală, ca aparținând unui sistem de identificare și diferențiere ce folosește la a privilegia o categorie de indivizi în raport cu alta. Un astfel de sistem are două

⁷ A se vedea Sally Haslanger, „Gender and Race: (What) Are They? (What) Do We Want Them To Be?”, *NOÛS* 34, 1 (2000): 31-55.

⁸ A se vedea Veronique Mottier, „Feminism and Gender Theory: The Return of the State”, în *Handbook of Political Theory*, ed. Gerald F. Gaus și Chandran Kukathas (London: Sage Publications, 2004), 278-286.

⁹ Caracterizare a conceptului de gen oferită de UNDP, disponibilă on-line, accesată la data de 15.12.2010: <http://hrba.undp.sk/index.php/terms-and-concepts/gender-mainstreaming/gender-and-inequality-and-the-history-of-gender-mainstreaming> (sublinierea mea).

componente esențiale¹⁰: o distincție trasată în mod repetat între indivizi ce prezintă anumite caracteristici corporale, care implică faptul că ar aparține unei categorii cu un anumit rol în reproducerea biologică și un set de mecanisme și procese ce permit și legitimează alocarea sistematică de poziții sociale diferite, alocare ce, în general, nu reflectă și nu este motivată de diferențele de ordin biologic. Astfel, genul nu este doar o categorie de analiză ci, într-o definiție mai complexă, genul este „o totalitate socială, un sistem social. Este un sistem de procese și produse (...). Procesele respective (care sunt întotdeauna specifice unui context) sunt exact acelea care ce sunt eficiente în legitimarea/motivarea noțiunii conform căreia indivizilor considerați femei și celor considerați bărbați (...), ar trebui să le fie alocate anumite tipuri de poziții sociale (definite relațional) sistematic diferențiate”¹¹. Așadar, genul poate fi privit ca un sistem în care, prin procesul de divizare socială a indivizilor pornind de la apartenența acestora la o categorie biologică, se creează o ierarhie între categoriile divizate.

Utilitatea introducerii conceptului de „gen” dar și impactul considerabil pe care l-a avut și îl are asupra societății pot fi evaluate corect, abia după aceste clarificări conceptuale: depășirea diferenței simpliste, tradiționale, dintre sexe, a făcut posibilă trecerea de la abordările feministe ce tratau femeile ca pe un grup izolat, la abordări complexe ce vizează relațiile dintre femei și bărbați. În prezent, studiile de gen nu cuprind numai studii referitoare la femei, ci și studii referitoare la bărbați și masculinitate, precum și la relațiile pe care cele două categorii le-au dezvoltat istoric și continuă să le dezvolte în noile contexte culturale, sociale, economice. Este vorba despre o nouă abordare, atât în privința modului de gândire și de comunicare specific femeilor și bărbaților în interacțiunile lor sociale, cât și în privința rolurilor pe care aceștia le pot avea atât în spațiul privat cât și în cel public.

3. Probleme ale definiției conceptului de „gen”

Prima categorie de probleme ridicate privește fundamentarea definiției pe diferențierea dintre conceptul de „gen” și cel de „sex”, însuși punctul de plecare al majorității definițiilor date conceptului de „gen”. Cei mai mulți teoreticieni sunt în general de acord cu o viziune în care conceptul de „sex” se referă la determinarea biologică a bărbaților și femeilor în funcție de trăsăturile fizice identificabile și fixe ce țin de capacitatea lor reproductivă. Ei consideră, așa cum am văzut, că aceste diferențe biologice nu pot și nu trebuie să explice accesul

¹⁰ A se vedea Tony Lawson, „Gender and Social Change”, în *The Future of Gender*, ed. Jude Browne (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 136-162.

¹¹ Lawson, „Gender and Social Change,” 151.

redus la resurse și statutul inferior al femeilor față de bărbați și de aceea este necesar conceptul relațional de gen pentru a explica faptul că identitățile, rolurile și relațiile de gen nu derivă direct din caracteristicile biologice ale indivizilor și nu sunt justificate de acestea, ci sunt construcții sociale.

În această primă categorie de probleme, provenind din distincția netă dintre sex și gen ca bază a definiției pentru conceptul de „gen”, pot fi incluse două tipuri de critici: un prim tip se referă la primul concept al distincției, contestând faptul că sexul ar fi o chestiune ce ține exclusiv de biologie. Astfel, Sally Haslanger¹², pornind de la concluzii sistematizate de-a lungul timpului de către feministe precum Anne Fausto-Sterling¹³, vorbește despre felul în care anumite forțe sociale pot contribui la modificarea corpurilor noastre biologice, în calitate de obiecte ce pot fi construite. Astfel, caracteristicile anatomice sau fiziologice asociate corpurilor femeilor sau bărbaților pot fi influențate social, fiind afectate de practicile sociale: în anumite timpuri istorice sau în anumite societăți, din cauza statutului inferior al femeilor, acestea puteau primi mai puțină hrană, astfel rezultând o dezvoltare mai redusă a corpului acestora; dezvoltarea musculară sau osoasă diferită depind de natura alimentației sau de posibilitatea de a practica activitate fizică în mod regulat. În acest sens se poate vorbi despre o condiționare socială a trăsăturilor biologice specifice fiecărui sex.

Un al doilea tip de argumente critice privește al doilea concept al distincției. Poziția aproape dominantă până foarte recent în istoria teoretizării conceptului de „gen” a fost aceea conform căreia construcția genului în jurul determinării biologice de sex este normală și ne-problematică. Această poziție este desemnată în literatura de specialitate drept *realism de gen* sau *realism în privința genului* și are la bază o perspectivă metafizică asupra genului conform căreia femeile, respectiv bărbații, aparțin unor grupuri ce au o serie de caracteristici, experiențe, condiții comune, iar grupurile respective se definesc prin opoziție unul față de celălalt, astfel încât *toate* femeile diferă de *toți* bărbații în privințele menționate. Perspectiva aceasta a „conturării” conceptului de „gen” în jurul diferențelor biologice este obiectul unei aprinse dispute între esențialiști și anti-esențialiști: abordarea esențialistă susține că femeile sunt fundamental diferite de bărbați în primul rând în virtutea caracteristicilor biologice. Cele mai recente abordări de acest gen, deși pornesc de la aceeași bază, preferă să se auto-intituleze realiste¹⁴.

¹² Sally Haslanger, “Social Construction: The «Debunking» Project”, în *Socializing Metaphysics: The Nature of Social Reality*, ed. Frederick F. Schmitt (Lanham: Rowman & Littlefield Publisher Inc., 2003), 301-325.

¹³ A se vedea Anne Fausto-Sterling, *Myths of Gender: Biological Theories about Women and Men*, 2nd edition (New York: Basic Books, 1993).

¹⁴ A se vedea în acest sens Mari Mikkola, „Feminist Perspectives on Sex and Gender”, în *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2008 Edition)*, ed. Edward N. Zalta, accesat 11.12.2010, <http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/feminism-gender/>, Nota 1.

Argumentele împotriva poziției realiste sunt de două tipuri: primul tip de argumente susține că doar diferența biologică nu ajunge pentru caracterizarea unui grup și este greșit să ne limităm la aceasta pentru că, operând astfel de determinări, uniformizăm în mod nepermis indivizii grupului respectiv. Alte caracteristici au fost considerate demne de a fi luate în calcul, pe lângă determinarea biologică: apartenența la rasă, clasă socială, naționalitate sau etnie. Elizabeth Spelman sau Iris Marion Young¹⁵ au impus *argumentul particularității*, conform căruia feminitatea și masculinitatea sunt condiționate de natura tipului de societate sau cultură cărora femeile și bărbații le aparțin. Astfel, femeile și bărbații nu devin femei și bărbați în general, ci tipuri particulare de femei și bărbați, în funcție de categoria socială, rasă, etnie, naționalitate etc. Nu avem de-a face, deci, cu feminitate sau masculinitate universală, generică, uniformă, ci cu femei sau bărbați particulari, sau cu feminitate sau masculinitate condiționată de particularitățile societății din care indivizii provin.

Al doilea tip de argumente împotriva poziției realiste se bazează pe ideea conform căreia, pe lângă faptul că separarea genurilor în funcție de apartenența lor la categoria biologică de sex uniformizează indivizii aparținând grupurilor distincte numite femei și bărbați, însăși apartenența la categoria biologică menționată impune crearea în mare măsură artificială a acestor două grupuri opuse, nelăsând loc pentru o altă opțiune. Astfel, se construiesc social în mod inadecvat o „feminitate” și o „masculinitate” cărora femeile și bărbații sunt obligați să se conformeze, astfel încât devianța de la „normele” impuse de această feminitate sau această masculinitate să fie „sanționată” social. Judith Butler este cea care a impus *argumentul normativității*, susținând opinia conform căreia identitatea primită prin apartenența la o categorie de gen (cum ar fi aceea a „femeilor” sau „bărbaților”) nu este niciodată pur descriptivă ci, dimpotrivă, este normativă¹⁶, impunând femeilor și bărbaților atât apartenența la un gen prin opoziție cu celălalt, cât și orientarea sexuală dominantă. Identitățile astfel construite impun de exemplu, ca „normală” și „de dorit” heterosexualitatea, sancționând alte orientări sexuale. Prin contrast, Butler susține că, de exemplu, denumirea de „femeie” este folosită întotdeauna într-un mod ideologic și impune condiții pe care cu siguranță nu le poate satisface orice individ aparținând genului feminin. Soluția ar fi renunțarea la definirea categoriei „femei”, întrucât orice încercare de definire ar prescrie anumite „exigențe normative nerostite” cărora femeile ar trebui să li se conformeze¹⁷.

¹⁵ A se vedea Elizabeth Spelman, *Inessential Woman* (Boston: Beacon Press, 1988) sau Iris Marion Young, „Gender as Seriality: Thinking about Women as a Social Collective”, în *Intersecting Voices. Dilemmas of Gender, Political Philosophy, and Policy*, ed. Iris Marion Young (Princeton: Princeton University Press, 1997), 12-37.

¹⁶ Judith Butler, *Gender Trouble*, 2nd edition (London: Routledge, 1999).

¹⁷ Butler, *Gender Trouble*, 9.

Mai mult, Butler dezvoltă o teorie performativă a genului, conform căreia genul este „o categorie ce pare să numească drept realitate ceea ce ea însăși construiește în și prin performările ce reprezintă însăși existența ei”¹⁸. Astfel, nu genul se construiește în jurul categoriei biologice de sex, ci concepția noastră asupra diferențelor sexuale biologice, aparent normale, este modelată de structurile binare ierarhice impuse de conceptul de „gen”: cu alte cuvinte, nu există nimic biologic sau natural care să „producă” femei sau bărbați: „bărbații și femeile sunt construiți conceptual prin categorii conceptuale binare ierarhice care fac posibile identificările sociale și fizice. Aceste performări sunt atât de puternic învățate prin procese de citare și repetiție, încât par în general naturale subiecților care le performează”¹⁹.

A doua categorie de probleme legate de definiția conceptului de „gen” privește utilizarea acestuia, din două perspective. Există îngrijorare că sub umbrela de neutralitate a conceptului de „gen”, importanța problemelor și necesităților femeilor sau bărbaților ar putea fi ascunsă sau diminuată, spre avantajul sau dezavantajul uneia dintre părți. Într-adevăr, termenul în sine domină analiza identităților și practicilor feminine și masculine, desemnând „terenul” pe care are loc discuția legată de relațiile sociale ce se dezvoltă în și între grupul femeilor, respectiv al bărbaților. Nemulțumirile vin din partea ambelor grupuri. Feministele ce teoretizează relația dintre studiile dedicate femeilor și studiile de gen se întreabă dacă nu cumva crearea domeniului de studiu al masculinității și lărgirea astfel a preocupărilor legate de relațiile sociale dintre femei și bărbați cu studii dedicate exclusiv masculinității și problematicii bărbaților nu îngustează, de fapt, agenda politică și teoretică ce ar trebui să se reflecte situația femeilor. Apoi, nu cumva avem de-a face cu o deturnare a atenției în mod convenabil societății patriarhale de la subordonarea reală și continuă a femeilor? Ideea de bază aici este aceea că impunerea unui limbaj neutru în cadrul domeniului de studiu al genului ar putea să impună și o agendă politică suspectă, asociind de fapt acest domeniu cu înlăturarea preocupărilor radicale din cadrul studiilor referitoare la femei și cu obligativitatea de a trata în egală măsură problematica bărbaților, cu toate că aceasta nu ar necesita o atenție atât de mare²⁰.

Alți autori subliniază că, dimpotrivă, îngrijorări de acest tip sunt nefondate. Deși nu ar trebui să fie așa, domeniul de studiu al genului încă este

¹⁸ Carver, „Gender”, 178.

¹⁹ Carver, „Gender”, 178.

²⁰ A se vedea Mary Evans, „The problem of gender for women’s studies”, *Women’s Studies International Forum* 13, 5 (1990): 457-462 sau Diane Richardson și Victoria Robinson, „Theorizing women’s studies, gender studies, and masculinity: the politics of naming”, *European Journal of Women’s Studies* 1, 1 (1994): 11-27.

sinonim cu domeniul de studiu al femeilor²¹. Îngrijorarea acestora este că genul, ca domeniu de studiu, este destul de des văzut drept o extindere a feminismului și vizând, de fapt, problematica femeilor. Se atrage atenția asupra pericolului pe care această abordare restrictivă a domeniului îl reprezintă: preocuparea dominantă legată de problematica femeilor trece cu vederea natura relațională a conceptului de „gen” și eșuează în a include, sau exclude cu intenție, aspectele legate de masculinitate și problemele bărbaților. Neluând în calcul complexitatea experiențelor masculine, caracterizând permanent bărbații ca fiind „problema” și concentrându-se asupra femeilor ca fiind, în continuare, „grupul oprimat”, studiile și inițiativele în domeniul genului sunt lipsite de eficiență, nu tratează adecvat chestiunile legate de echitate, capacitate și dezvoltare ce ar putea aduce cu adevărat schimbări în relațiile sociale dintre genuri²².

Cu toate acestea, bărbații preocupați de studiul masculinității acceptă cu mai mare ușurință termenul de „gen” pentru desemnarea domeniului comun de studiu al feminității și masculinității.

Nu numai pe terenul relațiilor dintre grupul femeilor, respectiv bărbaților au apărut nemulțumiri legate de definiția conceptului de „gen”. În interiorul grupurilor există obiecții legate de subsumarea problematicii femeilor sau bărbaților domeniului desemnat în mod larg prin termenul de „gen”. Astfel, reluând problematica relațiilor de gen ca relații de putere, dar plasând-o de data aceasta în interiorul celor două grupuri, autorii ce se ocupă de sexualitate și de problematica orientărilor sexuale consideră că aspectele proprii acestor persoane nu pot fi tratate adecvat sub umbrela studiilor de gen, întrucât termenul în sine nu ar descrie pur și simplu, ci ar prescrie o distincție artificială între categoriile sexuale²³, impunând diferiților indivizi standarde și norme de comportament potrivite orientării heterosexuale, considerate normale și sancționând alte orientări ca deviate.

4. Genul este un teren de studiu comun

Este indiscutabil faptul că feminismul a adus conceptul de „gen” pe terenul teoriei politice, atât ca teorie a opresiunii femeilor și ca practică a rezistenței împotriva dominației masculine, dar mai ales în calitate de „credință conform căreia femeile și bărbații au o valoare egală inerentă. Din cauză că cele

²¹ A se vedea Terrell Carver, *Gender is not a Synonym for Women* (Boulder: Lynne Rienne Publishers Inc., 1996).

²² A se vedea și Andrea Cornwall, „Men, Masculinity and «gender in development»”, *Gender & Development* 5, 2 (1997): 8-13.

²³ Conform Chris Beasley, *Gender and Sexuality. Critical Theories, Critical Thinkers* (Thousand Oaks: Sage Publications, 2005), 13.

mai multe societăți privilegiază bărbații ca grup, sunt necesare mișcări sociale prin care să se obțină egalitatea între femei și bărbați, motivate de înțelegerea faptului că genul se intersectează întotdeauna cu orice alt tip de ierarhie²⁴. În ultimele două secole și jumătate, feminismul, în toate formele sale, a transformat profund fiecare aspect al vieții femeilor și bărbaților, iar terenul pentru apariția conceptului de „gen” a fost oferit de feminism încă de la începuturile sale. Astfel, era necesară mai întâi *emanciparea* femeilor, acceptarea faptului că acestea nu sunt ființe iraționale, care, în virtutea naturii lor inferioare nu aveau drept de vot, de proprietate, de control asupra copiilor sau chiar asupra propriului corp. Acest lucru a fost realizat de primul val al feminismului. Începând cu Mary Wollstonecraft, diferențele între femei și bărbați (deși, la acel moment aceasta nu folosea termenul de „diferențe de gen”) nu mai sunt privite ca fiind naturale, ci construite social. De aceea, feministele primului val, Susan B. Anthony, Lucy Stone, Olympia Brown alături de nenumărate alte militante, au cerut *recunoașterea* femeilor ca ființe egale, drept de vot pentru acestea, acces egal la educație, reforme legale care să le dea drept de proprietate și moștenire, acces pe piața muncii. Ele au cerut includerea femeilor în „umanitatea universală” ce ascundea, de fapt, masculinitatea generalizată.

Era necesară, apoi, integrarea femeilor ca parte a peisajului social, *asimilarea* lor în societate, ca grup social diferit de cel al bărbaților, dar pe baze recunoscute ca fiind egale, ceea ce a condus inevitabil la o transformare a societății, cu efecte benefice atât pentru femei cât și pentru societatea însăși. Acest lucru a fost realizat de către al doilea val de feminism. Începând cu anii 1960 standardul universalității în care feministele primului val cereau să fie incluse a început să fie contestat. Femeile aveau nevoie să fie recunoscute ca grup separat, aflat sub dominația celui alt grup, al bărbaților, și care trebuia să beneficieze de compensații pentru dezavantajele istorice. Deși contribuția primului val a fost monumentală, fără cel de-al doilea val de feminism universul social în care trăim astăzi nu ar fi arătat astfel: Betty Friedan, Michelle Wallace, Angela Davis, Andrea Dworkin sunt nume de o importanță crucială pentru al doilea val al feminismului. De asemenea, acum se naște feminismul radical. Pornind de la contribuția istorică adusă de Simone de Beauvoir, Shulamith Firestone, Mary Daly, Susan Griffin, Catherine MacKinnon, Kate Millet, Susan Moller Okin susțin că societatea patriarhală împarte inegal drepturile, privilegiile și puterea în funcție de genul indivizilor, rezultatul fiind oprimarea femeilor și privilegierea bărbaților. Începe să se vorbească din ce în ce mai mult de gen în loc de sex, odată cu argumentele conform cărora femeile vor deveni cu adevărat împlinite ca

²⁴ Barbara Winslow, „Feminist Movements: Gender and Sexual Equality”, în *A Companion to Gender History*, ed. Teresa A. Meade și Marry E. Wiesner-Hanks (Oxford: Blackwell Publishing, 2004), 187.

persoane și vor obține afirmarea socială doar atunci când se va pune capăt segregării de gen ce permite bărbaților să controleze, să domine femeile și prin aceasta să le definească identitatea.

Începând însă cu anii 1980, feminismul marchează o schimbare de discurs: în loc să se concentreze pe femei în calitate de grup oprimat, împins la marginea societății în virtutea diferenței dintre sexe, se concentrează pe această diferență, evaluând-o pozitiv. Primele teoreticiene: Nancy Chodorow, Carol Gilligan, Luce Irigaray propun o viziune asupra lumii în care femeile nu sunt asimilate unui standard universal al umanității, în care bărbații și femeile ar fi mai mult sau mai puțin asemănători, ci în care sunt recunoscute și puse în valoare diferențele dintre oameni, în special diferențele de gen. Astfel a apărut terenul prielnic pentru dezvoltarea conceptului de „gen”, odată cu multiplicarea dezbaterilor pe tema distincției între „sex” și „gen”. Indiferent de tipul de argumente prin care distincția este acceptată sau respinsă, așa cum am văzut în paginile anterioare, mai ales în cazul teoriilor postmoderniste, conceptul de gen se stabilește pe scena teoriei politice, devenind un teren comun al dezbaterii din multiple perspective. Deși a apărut ca un concept feminist, „genul” a devenit un concept central al teoriei politice, marcând chiar o transformare și deschidere a feminismului înspre punctele de vedere enunțate de bărbați și reflectând interesele și motivațiile acestora. Astfel, deși conceptul de „gen” datorează enorm feminismului, este corect să acceptăm faptul că feminismul poate fi considerat ca făcând parte din și contribuind la evoluția conceptului, fără prin aceasta să se susțină că „genul” ar fi prin excelență un concept feminist.

Dovada că lucrurile stau așa vine, așa cum am menționat anterior, din faptul că majoritatea teoreticienilor bărbați preocupați de studiul masculinității acceptă fără prea mare dificultate să-și plaseze cercetările și dezbaterile în cadrul domeniului studiilor de gen. Mai mult, cei mai mulți dintre aceștia acceptă că atenția asupra teoretizării masculinității din anii 1970 a avut drept teren prielnic dezbaterile din epocă, prilejuite, așa cum am văzut, de feministe, privitoare la rolurile și identitățile de gen.

Deși începând cu anii 1970 s-au afirmat mișcări ale bărbaților ca răspuns la mișcările feministelor, teoreticienii zilelor noastre preferă să-și plaseze cercetările dincolo de sfera anti-feminismului, concentrându-se mai mult pe contestarea rolurilor de gen și privilegiilor masculinității în societate.

Mișcările anti-feministe nu trebuie însă trecute cu vederea, pentru că ele exprimă o viziune îmbrățișată de o anumită parte a bărbaților, ca membri ai societății. Prima mișcare masculină, Men's Liberation Movement (Mișcarea Bărbaților pentru Eliberare) a apărut inițial ca o mișcare ce sancționa „rolurile de gen” ca fiind în egală măsură dăunătoare bărbaților și femeilor, susținând astfel, egalitatea de gen. Warren Farrell este teoreticianul ce a pus bazele acestei mișcări, publicând ceea ce, la momentul respectiv, a fost considerat tratatul

Mișcării Bărbaților pentru Eliberare, lucrarea *The Liberated Man* (1974)²⁵. Deși inițial susținător al drepturilor femeii și membru în NOW (National Organisation for Women), interesele acestuia au suferit o transformare radicală în timp, ajungând ca în anul 1993 să publice lucrarea *The Myth of Male Power*, în care își afirmă definitiv poziția ca apărător al drepturilor bărbaților, susținând că, de fapt, femeile sunt cele care dețin puterea, iar bărbații sunt cei lipsiți de putere și oprimați²⁶.

Mișcări pentru revendicarea drepturilor bărbaților încep să apară din ce în ce mai mult, în anii 1980 și 1990. Astfel, apar atât grupări pentru drepturile bărbaților cu tentă anti-feministă, care sunt preocupate cu recunoașterea bărbaților ca victime ale opresiunii feminine și cu re-introducerea autorității masculine asupra femeilor, cât și grupări pro-masculinitate și anti-homosexualitate care sunt preocupate de re-afirmarea caracteristicilor masculinității în contextul în care consideră că în societatea actuală bărbații tind să sufere o „feminizare” din ce în ce mai accentuată²⁷.

Cu toate acestea, cele mai recente abordări ale teoreticienilor ce studiază masculinitatea tind să susțină în general o viziune masculină a politicii de gen ce respinge dominația bărbaților asupra femeilor, făcând din acești teoreticieni aliați ai feminismului. Michael S. Kimmel, Theodore F. Cohen, Michael A. Messner definesc genul ca fiind o relație ierarhică ce implică dominanța masculină. De asemenea, ei susțin că diferențele de gen sunt rezultatul și nu cauza inegalității de gen și, mai mult, dominanța bărbaților nu se exercită doar asupra femeilor, ci și asupra altor bărbați. Preocupările comune și modalitățile congruente de abordare a problematicii masculinității fac, astfel, din studiile dedicate masculinității un sub-domeniu destul de compact și coerent în cadrul studiilor de gen²⁸.

În lumina celor prezentate mai sus, genul apare ca un domeniu în continuă dezvoltare, incluzând abordări teoretice asupra femeilor și bărbaților deopotrivă, adunând laolaltă teorii socio-politice și gânditori din direcții congruente sau divergente ce tratează probleme și fenomene complexe. În paginile următoare voi încerca să schițez cele mai influente dintre aceste abordări teoretice, fără însă a avea pretenția exhaustivității în descrierea acestora și nici pe aceea a epuizării numerice a acestora. Cu toate acestea, voi încerca să ofer o imagine cât mai cuprinzătoare a principalelor teorii ale genului dezvoltate de-a lungul timpului.

²⁵ Warren Farrell, *The Liberated Man* (New York: Bantam Books, 1979).

²⁶ Warren Farrell, *The Myth of Male Power* (New York: Simon & Schuster, 1993).

²⁷ Pentru o descriere în detaliu a acestor mișcări, a se vedea Beasley, *Gender and Sexuality*, 178-185.

²⁸ Beasley, *Gender and Sexuality*, 190.

5. Teorii ale genului

În general, teoreticienii domeniului au fost preocupați fie să explice diferențele de gen pe diferite baze: biologice, sociologice, psihologice, psihanalitice, comportamentale, sociale, politice fie, mai recent, odată cu abordările post-moderne în domeniul genului, să respingă aceste diferențe ca fiind arbitrare, simple convenții lingvistice menite să prescrie anumite comportamente, fără însă ca acestea să aibă un corespondent în realitate.

Să începem cu *teoriile biologice* asupra genului. Pornind de la simpla observație a diferențelor dintre trăsăturile fizice feminine și masculine, o provocare deosebită pentru oamenii de știință, ca și pentru teoreticienii ce-și bazează abordările pe rezultatele oferite de științe, a fost aceea de a arăta dacă și în ce măsură ne naștem bărbați sau femei, dacă și în ce măsură biologia ne determină genul.

Este incontestabil faptul că suntem diferiți din punct de vedere fizic și că aceste diferențe tind să ne dividă, în mare măsură, în două categorii de indivizi, fiecare dintre aceste categorii însumând o serie de trăsături fizice caracteristice femeilor, respectiv bărbaților: înălțime, greutate, dimensiuni ale diferitelor părți ale corpului, pilozitate etc. Recunoașterea diferențelor fizice nu implică însă și recunoașterea faptului că acestea reprezintă tot ceea ce ne caracterizează în calitate de femei sau bărbați. Faptul că suntem diferiți din punct de vedere fizic implică în mod necesar și faptul că am fi diferiți din punct de vedere psihologic? Sau că diferențele fizice se corelează în mod necesar cu diferențe de comportament?

Prima dintre teoriile biologice asupra genului este cea *evoluționistă*. Teoria aceasta a fost avansată, pornind, desigur, de la teoria lui Charles Darwin, de către părintele sociobiologiei moderne, Edward Wilson²⁹ și susține că, de-a lungul evoluției noastre ca ființe umane, bărbații au fost, din cele mai vechi timpuri, responsabili pentru apărarea grupului și pentru vânătoare, iar femeile au fost cele care aveau grijă de ceilalți și au preparat hrana, precum și îmbrăcămintea membrilor grupului. Acest proces de împărțire a rolurilor, se crede, ar fi pus presiuni evolutive diferite asupra indivizilor, femei respectiv bărbați. Apărarea grupului presupunea confruntări fizice frecvente, ceea ce a făcut ca bărbații să aibă dimensiuni corporale mai mari și să devină mai agresivi. Avantajul pe care îl oferea forța fizică bărbaților, în competiție cu alți bărbați, a avut drept corespondent, la femei, dezvoltarea abilităților de limbaj ce ofereau un avantaj social. Fiind preocupate cu îngrijirea celorlalți, femeile au dezvoltat, de asemenea, o sensibilitate non-verbală, devenind astfel capabile să sesizeze eventualele amenințări asupra sănătății copiilor, crescându-le deci acestora șansele de supraviețuire,

²⁹ Edward O. Wilson, *On Human Nature*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1978.

dar și să intuiască în posibili parteneri pe aceia care ar fi fost susceptibili de a participa mai mult la creșterea copiilor, de asemenea pentru a mări atât acestora, cât și speciei, șansele de supraviețuire și evoluție.

Teoria evoluționistă ne oferă o explicație și asupra comportamentului reproductiv diferit al femeilor și bărbaților. Astfel, Sarah Blaffer Hrdy³⁰ susține că, datorită capacității diferite, în termeni cantitativi, de a produce urmași, s-au dezvoltat strategii reproductive diferite: femeile au evoluat spre o strategie calitativă în privința urmașilor, deoarece având capacitatea de a produce relativ puțini copii în timpul vieții trebuie să se asigure că aceștia au toate condițiile pentru a supraviețui; prin contrast, bărbații au dezvoltat o strategie cantitativă în privința urmașilor, ei putând avea un număr nedefinit de copii și nefiind necesar să investească energie în supraviețuirea tuturor acestora. Prin urmare, femeile au devenit mai selective și înclinate să dezvolte relații serioase ce le-ar asigura confortul, resusele și stabilitatea necesare dezvoltării copiilor, iar bărbații au devenit mai agresivi, mai competitivi și mai înclinați spre relații mai puțin stabile. Desigur, nu este vorba aici despre strategii conștiente ce ar putea implica o evaluare morală a comportamentelor femeilor și bărbaților, ci mai degrabă de pre-dispoziții inconștiente ce au evoluat în milioane de ani.

Teoria genetică asupra genului afirmă, la rândul ei, că genul este pre-determinat biologic. Astfel, începând cu a doua jumătate a secolului trecut, specialiștii au demonstrat că AND-ul conține 23 de perechi de pachete de material genetic numite cromozomi. Dintre aceștia, o anumită pereche este crucială în determinarea sexului: la oameni, cromozomii sunt de două tipuri, X și Y. Majoritatea femeilor au doi cromozomi X, majoritatea bărbaților au un cromozom X și unul Y. Prezența sau absența cromozomului Y determină dezvoltarea embrionilor în embrioni masculini, respectiv feminini. Femeile, având doi cromozomi X, transmit cromozomul X urmașilor de ambele sexe, bărbații, având un cromozom X și unul Y, transmit cromozomul Y numai urmașilor masculi. Teoreticieni precum David Bainbridge³¹ au argumentat, pornind de la astfel de dovezi, faptul că în codul nostru genetic nu numai că este înscris sexul, dar că și acesta ne influențează decisiv viața.

O astfel de posibilitate o găsim și în *teoria bazată pe influența hormonală*; conform acestor explicații, tipul de cromozomi moșteniți influențează apariția organelor sexuale în fetus și, implicit, tipul de hormoni produși de acestea. Astfel, prezența cromozomului Y determină apariția glandelor sexuale masculine care secretă hormonul numit testosteron, care este purtat de fluxul sangvin

³⁰ În Sarah Blaffer Hrdy, *Mother Nature: Maternal Instincts and how They Shape the Human Species* (New York: Ballantine Books, 1999).

³¹ În David Bainbridge, *The X in Sex: How the X Chromosome Controls Our Lives* (Cambridge: Harvard University Press, 2003).

în organism și afectează dezvoltarea fizică diferită a feteșilor masculi. Se presupune că expunerea la testosteron influențează identitatea de gen și comportamente de țin de aceasta cum ar fi: orientarea sexuală, agresivitatea, comportamentul matern/patern și chiar anumite abilități cognitive (cum ar fi abilitățile vizuale spațiale)³².

Ipoteza aceasta implică, pe lângă influența asupra caracteristicilor și comportamentelor sexuale ulterioare, și o influență a hormonilor asupra dezvoltării creierului. Astfel, prezența hormonilor masculini în timpul vieții intrauterine determină dezvoltarea unui creier „masculin”. Prin contrast, în absența hormonilor masculini, se dezvoltă creierul „feminin”. Deși există studii care indică faptul că prezența hormonilor sexuali afectează diferit anumite părți ale creierului de-a lungul vieții, încă nu este înțeles destul de bine rolul pe care îl joacă aceștia în dezvoltarea creierului uman.

Influența hormonilor asupra dezvoltării creierului ne aduce la următoarea teorie asupra genului: *teoria diferențelor structurale în sistemului nervos* al femeilor, respectiv al bărbaților. Astfel, cercetări timpurii în domeniul anatomiei au documentat diferențe de mărime între creierul bărbaților și al femeilor. Aceste observații au condus, în mod „științific”, la etichetarea femeilor ca fiind inferioare bărbaților din punct de vedere intelectual. Ulterior s-a arătat faptul că, prin comparație cu greutatea corporală a femeilor, respectiv al bărbaților, nu există nici o diferență de mărime între creierele indivizilor aparținând celor două sexe. Mărimea fiind exclusă ca explicație a diferenței de gen, cercetările s-au concentrat asupra structurii creierului. Pe scurt, analizând structura sistemului nervos central, s-a observat că o anumită parte a acestuia, hipotalamusul, controlează anumite funcții de bază precum reglarea temperaturii, apetitul și impulsurile sexuale. Specialiștii au găsit diferențe între anumite părți ale hipotalamusului femeilor, respectiv al bărbaților, astfel, un anumit segment de celule nervoase din hipotalamus este, conform cercetărilor, mai mare la bărbați decât la femei³³. De asemenea, au fost găsite indicii că însăși orientarea sexuală ar fi determinată de structura hipotalamusului: un anumit tip de celule din nucleul interstițial al hipotalamusului s-a descoperit că este de două ori mai mare la persoanele heterosexuale față de cele homosexuale. Și corpul calos, o altă componentă a sistemului nervos central, le-a dat specialiștilor motive să teoretizeze diferența dintre femei și bărbați: astfel, o anumită parte a acestuia, numită *splenium*, s-a descoperit că este mai mare la femei decât la bărbați. Funcțional, este posibil, susține o parte a oamenilor de știință, ca această componentă a corpului calos să determine

³² Cf. Richard A. Lippa, *Gender, Nature and Nurture*, 2nd edition (Mahwah: Laurence Erlbaum Associates, Publishers, 2005), 98.

³³ Conform Claire F. Sullivan, „Gender and the Brain”, în *Encyclopedia of Gender and Society*, ed. Jodi O'Brien (Thousand Oaks: Sage Publications, 2009), 343.

abilități vizuale spațiale mai mari la bărbați și abilități verbale mai mari la femei. Alte cercetări, însă, folosind metode diferite, nu au identificat astfel de diferențe³⁴.

În concluzie, există o serie de argumente bazate pe cercetări științifice care susțin existența unei diferențe structurale între sistemul nervos al femeilor și bărbaților. Pe lângă cele menționate, o serie de alte diferențe au fost documentate. Se susține astfel că există diferențe între greutatea celor două emisfere cerebrale, iar acestea sunt mai mici la femei decât la bărbați; *planum temporale* – o regiune lobului temporal responsabilă de limbaj – este relativ mai mare la femei decât la bărbați; densitatea celulară a materiei cenușii în regiuni responsabile de limbaj este mai mare la femei decât la bărbați; anumite regiuni ale lobului occipital – zonă responsabilă cu procesarea vizuală a informației – sunt diferite la bărbați etc. Studiile asupra creierului uman sunt în plin proces de dezvoltare, comunitatea științifică așteaptă și alte dovezi în sprijinul argumentelor că am fi structural diferiți din punct de vedere al sistemului nervos, provocarea însă constă în a arăta nu numai că aceste diferențe există, ci și în a demonstra cum anume se corelează aceste diferențe cu diferențele comportamentale și psihologice dintre femei și bărbați.

Indiferent că este vorba despre teoria evoluției, teoria genetică, teoria privitoare la efectul hormonilor sexuali sau teoria privitoare la diferențele structurale dintre sistemul nervos al femeilor, respectiv al bărbaților, toate aceste teorii argumentează în comun că biologia determină și justifică diferențele de gen în comportamentul indivizilor. Se pare, conform acestor teorii, că orice altă explicație am încerca să găsim diferențelor de comportament dintre femei și bărbați, întotdeauna ne vom întoarce la ceea ce este dat din punct de vedere biologic și nu poate fi schimbat, și de la acest dat trebuie să pornim în înțelegerea relațiilor de gen. Prin urmare, conform acestor teorii, natura ne determină, iar mediul social în care ne dezvoltăm nu este atât de important, din moment ce diferențele dintre femei și bărbați sunt înnăscute.

Prin contrast, *teoriile sociale ale genului* susțin că nu ne naștem femei sau bărbați, ci devenim astfel, urmare a influențelor mediului social în care ne dezvoltăm ca indivizi. Avem de-a face, deci, cu o socializare de gen, cu o formare a identității de gen în cadrul procesului de socializare. Voi încerca, în cele ce urmează, o sistematizare a acestor teorii, prezentându-le pe scurt principalele argumente.

Teoria identificării, asociată cu psihanaliza și cu opera lui Sigmund Freud, prezintă procesul de socializare drept unul în care copiii învață comportamente potrivite genului căruia îi aparțin prin identificare cu părinți de același sex. Ei își modelează, prin comportament mimetic, identitatea, după cea a părinților aparți-

³⁴ Sullivan, „Gender and the Brain”, 344.

nând aceluiași sex, față de care se simt mai apropiați emoțional. De la Sigmund Freud până în zilele noastre, psihanaliza, ca domeniu, a avut parte de numeroase revizui. La fel s-a întâmplat și cu teoria identificării, care a suportat modificări importante; poate cea mai cunoscută dintre acestea este *teoria relațiilor obiectuale*, avansată de feminista Nancy Chodorow³⁵. Aceasta preia ipoteza freudiană a modelării identității după aceea a părintelui de același sex dar susține că, la un anumit moment în procesul de dezvoltare, copiii trebuie să învețe să se separe, psihologic, de părintele de care s-au atașat inițial (mama) și astfel își formează identitatea sub influența modelului părintelui de același sex. Cum în copilăria timpurie și băieții și fetele sunt mai atașați de mamă, atunci când trebuie să învețe să se separe psihologic de aceasta și să se identifice din punct de vedere al genului cu tatăl, care nu este la fel de prezent cum este mama în viața unui copil foarte mic, băieții devin mai detașați și mai interiorizați decât fetele, cultivând o personalitate ce respinge atitudinile emoționale. Fetele, însă, nefiind obligate la o schimbare emoțională atât de puternică și având în continuare drept model mama, dezvoltă acele calități ale personalității care le ajută să se orienteze emoțional spre ceilalți, abilitățile de îngrijire și capacitățile psihologice care le ajută de devină, la rândul lor, mame. Teoria dezvoltată de Nancy Chodorow insistă asupra faptului că identitatea de gen se formează în mediul social, familial, însă analizele sale au fost făcute doar asupra familiilor cu părinți de gen diferit și specifice culturii occidentale. Această observație nu îi modifică însă calitatea principală: aceea de accentua asupra contextului social în dezvoltarea identității de gen.

Dacă teoria identificării își baza argumentele pe o identificare inconștientă a copiilor cu părintele de același gen în procesul de dezvoltare, *teoria învățării sociale* explică diferențele comportamente ale femeilor și bărbaților în termeni de principii ale învățării conștiente și înțelese pe deplin de către subiecții asupra cărora sunt aplicate. Principalii teoreticieni, Walter Mischel, Kay Bussey și Albert Bandura³⁶ susțin că învățăm în mod conștient să devenim bărbați sau femei, atât prin modelare (imitarea comportamentului părintelui sau fraților de același gen) cât și prin condiționare pozitivă sau negativă. Astfel, atunci când copiii imită comportamentul părinților sau fraților de același gen, ei învață cum să devină bărbați sau femei. În plus, dacă deprind anumite comportamente nespecifice genului căruia îi aparțin, fiind sancționați, copiii înțeleg diferențele de

³⁵ A se vedea Nancy Chodorow, *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender* (Berkeley: University of California Press, 1978).

³⁶ Walter Mischel, „A social learning view of sex differences”, în *The development of sex differences*, ed. Eleanor E. Maccoby (Stanford: Stanford University Press, 1966), 57-81, Kay Bussey și Albert Bandura, „Influence of gender constancy and social power on sex-linked modeling”, *Journal of Personality and Social Psychology* 47 (1984): 1292-1302, Kay Bussey și Albert Bandura, „Social cognitive theory of gender development and differentiation”, *Psychological Review* 106 (1999): 676-713.

gen și le interiorizează. Atunci când se comportă „adecvat” genului lor, ei sunt recompensați; prin motivare pozitivă, copiii învață că este bine să se comporte adecvat genului căruia îi aparțin și este rău să devieze de la comportamentul considerat normal genului lor. Teoria învățării sociale extinde mediul în care copiii își formează identitatea. Nu doar în familie găsim copiii modele de gen, ci peste tot în jurul lor, de la școală până la televizor, copiii pot învăța cum să devină bărbați, respectiv femei. Accentul este pus pe învățarea conștientă deoarece ei ajung să cunoască foarte bine comportamentele specifice atât femeilor cât și bărbaților și, deși pot să copieze orice comportament, aleg să se comporte conform normei impuse social.

Dacă teoriile învățării sociale privesc procesul prin care învățăm să devenim femei sau bărbați ca fiind unul mai mult sau mai puțin pasiv (în sensul că ne comportăm așa cum suntem învățați să o facem, așa cum ne dictează modelele și normele din mediul social), *teoriile cognitive ale genului* pun accentul pe latura activă a individului în cadrul procesului de învățare: devenim femei, respectiv bărbați, în funcție de felul în care ne identificăm noi înșine ca aparținând unui anumit gen. Astfel, Lawrence Kohlberg³⁷ a avansat teoria conform căreia concepția copiilor despre gen este deosebit de importantă, motivându-i pe aceștia să adopte comportamente masculine sau feminine. În diferitele etape ale dezvoltării cognitive, copiii își construiesc identitatea de gen. Astfel, în jurul vârstei de 2-3 ani, copiii sunt capabili să identifice genul căruia îi aparțin, înțelegând deci că indivizii se împart în două categorii: bărbați și femei. Ei încep să înțeleagă, de asemenea, că aceste două categorii sunt diferite, având calități stabile distincte ce-i plasează pe ei înșiși într-una dintre aceste categorii. Odată ce se identifică drept membru al unei categorii și înțelege că genul său nu se poate schimba, copilul își va modela comportamentul după caracteristicile indivizilor de același gen. Teoria lui Kohlberg postulează, deci, ideea conform căreia copiii ajung să utilizeze genul ca un sistem de organizare și clasificare a comportamentelor și, de asemenea, ajung să valorizeze caracteristicile asociate bărbaților și femeilor, în funcție de acest sistem. Sandra Bem³⁸ aduce o critică teoriei lui Kohlberg, susținând că aceasta minimizează și subestimează rolul pe care îl are cultura în formarea identității de gen și în procesul de socializare. Astfel, *teoria determinării prin intermediul lentilelor culturale* („enculturated lens theory”) susține că ne este furnizat, în cadrul culturii în care ne dezvoltăm, un set de principii referitoare la gândirea și comportamentele acceptabile, principii ce ajung să fie întipărite adânc în mintea fiecăruia dintre noi. Lentilele despre care

³⁷ Lawrence Kohlberg, „A cognitive-developmental analysis of children’s sex role concepts and attitudes”, în *The Development of Sex Differences*, ed. Eleanor E. Maccoby (Stanford: Stanford University Press, 1966), 82-173.

³⁸ Sandra L. Bem, *The Lenses of Gender: Transforming the Debate on Sexual Inequality* (New Haven: Yale University Press, 1993).

vorbește Sandra Bem sunt normele, valorile, credințele pe care ni le impune societatea în care trăim. În privința genului, trei tipuri de lentile funcționează în societatea occidentală: polarizarea de gen, androcentrismul și esențialismul biologic. Prima lentilă pe care ne-o impune societatea în privința genului ne învață să „vedem” cum oamenii se împart în două categorii complet diferite, opuse una alteia, și pe care întreaga societate este construită. A doua lentilă ne învață să „vedem” că bărbații sunt superiori femeilor și că ei reprezintă standardul în comparație cu care sunt judecate și valorizate femeile în societate. Privind prin a treia lentilă, înțelegem că superioritatea bărbaților, precum și relațiile inegale de putere dintre genuri sunt rezultatul diferențelor biologice, care sunt naturale și inevitabile. Împreună, aceste lentile influențează indivizii în a gândi și acționa în modalități diferite, în funcție de gen.

Următoarea categorie de teorii ne este furnizată de psihologia socială și se bazează, în comun, pe argumentul conform căruia starea actuală a societății este cauza principală a comportamentelor noastre diferite, în funcție de gen. *Teoriile socio-psihologice ale genului* împart cu celelalte teorii sociale premisa că genul este rezultatul culturii mai degrabă decât al naturii, iar între ele au drept element comun conceptul de stereotip și modalitatea în care stereotipurile influențează dezvoltarea noastră ca femei, respectiv bărbați.

Stereotipurile de gen sunt mecanisme cognitive ce operează la nivel inconștient și ele ne ajută să „ordonăm” informația pe care creierul are sarcina să o proceseze în mod constant. Ele sunt prezente în gândirea noastră sub forma unor ipoteze despre diferențele de gen și afectează expectanțele pe care ni le formăm în privința femeilor și bărbaților și, de asemenea, evaluările pe care le operăm cu privire la personalitatea și rolul fiecărui gen în societate. Deși stereotipurile par mecanisme formale, externe individului, ele afectează profund însuși modul acestuia de a se raporta la realitate, influențându-i astfel atât comportamentul cât și aspirațiile pe care și le formează, chiar modul în care se proiectează pe sine ca membru al societății. Stereotipurile sunt, astfel, factori esențiali ai procesului de socializare. Ele nu sunt cu totul departe de realitate, însă dau-nează prin faptul că simplifică și generalizează excesiv anumite trăsături umane și ignoră faptul că asemănările dintre indivizii aparținând diferitelor genuri sunt mult mai numeroase decât deosebirile dintre ei. Ajungem astfel la distincții pe care le perpetuăm, conștient sau nu, uneori chiar despre noi înșine: bărbații sunt „capabili de acțiune, independenți, hotărâți”; femeile sunt „capabile să îngrijească, protectoare, sensibile, preocupate de binele celorlalte”.

Dintre teoriile socio-psihologice ce au la bază conceptul de stereotip, voi prezenta pe scurt patru. Prima dintre ele este *teoria rolurilor de gen* dezvoltată de Alice Eagley; aceasta susține că în majoritatea culturilor femeile și bărbații ocupă roluri diferite. Astfel, femeile sunt responsabile cu creșterea copiilor și cu treburile domestice, pe când bărbații sunt responsabili de protecția că-

minului și producerea de mijloace necesare existenței. Constrânse de rolurile de gen la creșterea copiilor și la treburile casei, femeile sunt nevoite să dezvolte un comportament mai grijuliu, mai afectuos, ajungând, prin urmare, să fie identificate cu acest comportament și să fie considerate mai capabile de a avea grijă de ceilalți decât bărbații. Constrânși de rolurile de gen să participe mai mult la activități ce țin de sfera publică și presupun mai multă determinare, bărbații dezvoltă un comportament hotărât, agresiv, ajungând, prin urmare, să fie considerați mai hotărâți și mai agresivi decât femeile. Ideea de bază a teoriei rolurilor este aceea că prin schimbarea rolurilor de gen și comportamentele femeilor, respectiv bărbaților vor putea fi schimbate, astfel eliminându-se stereotipurile de gen ca fiind rezultate ale funcționării rolurilor de gen: „diferențele din mintea femeilor și bărbaților apar în primul rând prin experiență și socializare”³⁹.

Teoria *stereotipurilor ca profeții auto-îndeplinite* postulează că odată ce stereotipurile de gen există într-o societate, femeile și bărbații vor adopta inconștient și involuntar comportamente care validează și întăresc stereotipurile respective. Stereotipurile pot să modeleze comportamentul femeilor, respectiv al bărbaților și prin amenințarea pe care o pot constitui pentru fiecare dintre ei. Astfel, *teoria amenințării stereotipurilor* susține că, de exemplu, atunci când sunt confruntate cu un stereotip de genul „femeile nu sunt bune la matematică”, femeile vor dezvolta o auto-apreciere negativă ce se va corela cu rezultate slabe la matematică⁴⁰.

Ultimul tip de teorii sociale pe care îl prezentăm în acest studiu diferă în mod esențial de toate celelalte prin modul în care se raportează la conceptul de gen. Pornind de la ideea conform căreia stereotipurile sunt construcții sociale, artificiale, impuse femeilor și bărbaților deopotrivă, *teoriile auto-prezentării și construcției sociale* ajung să postuleze că însuși conceptul de gen este o construcție socială, o invenție culturală, o auto-prezentare ce ne impune anumite comportamente în societate. Conform acestor teorii, genul nu reprezintă *ceea ce suntem*, el este *ceea ce facem*. De exemplu, psihologii sociali susțin⁴¹ că ne „prezentăm”, ne „jucăm” rolurile de femei sau bărbați în funcție de trei coordonate: concepția proprie în privința genului, expectanțele de gen ale celorlalți în privința noastră (stereotipurile) și contextul social în care ne aflăm. Astfel, un bărbat care poate fi deosebit de atent și afectuos cu soția sa în mediul familial, în compania prietenilor, la un meci de fotbal, se poate comporta agresiv; de asemenea, o femeie poate să se comporte hotărât la locul de muncă (mai ales dacă ocupă o poziție de decizie) și extrem de feminin și delicat la cină cu partenerul

³⁹ Alice H. Eagly și Wendy Wood, „The origins of sex differences in human behavior: Evolved dispositions versus social roles”, *American Psychologist* 54 (1999): 414.

⁴⁰ Cf. Lippa, *Gender, Nature and Nurture*, 115.

⁴¹ Lippa, *Gender, Nature and Nurture*, 116.

ei. Teoriile auto-prezentării și construcției sociale susțin că genul este o creație culturală, întărită de interacțiunile sociale, de aranjamentele de putere din societate și chiar, la extrem, de utilizarea limbajului. Ele reprezintă cele mai recente abordări teoretice în domeniu și se asociază cu abordările postmoderne ale genului. Am văzut, în primele pagini ale acestui studiu, cum feminista Judith Butler argumentează pentru o teorie performativă a genului, în care acesta ar fi o simplă convenție lingvistică ce ne face să ne comportăm diferit.

Indiferent de explicația pe care o avansează, toate teoriile sociale ale genului insistă asupra faptului că explicațiile biologice în teoretizarea genului nu sunt valide și resping argumentele conform cărora genul, masculinitatea, feminitatea sunt caracteristici stabile, înnăscute ale indivizilor, ce le prescriu acestora „destinul”. Cu alte cuvinte, genul nu este dat de biologie, ci de societate.

6. Un argument feminist împotriva determinismului biologic

În toate variantele lor, teoriile biologice asupra genului insistă, în general, așa cum am văzut în paginile anterioare, asupra faptului că există diferențe înnăscute și inevitabile între femei și bărbați. Suntem, conform acestor teorii, determinați biologic. În opinia mea, nu acceptarea existenței diferențelor este problematică, ci faptul că determinismului biologic se folosește de ele pentru a susține că acestea nu sunt doar existente ci și insurmontabile. Pe scurt: în aceste diferențe ne este „înscriș” destinul, iar acesta ne împarte în femei și bărbați. În cele ce urmează voi inventaria o serie de opinii filosofice dar și de evenimente istorice izvorâte din credința în determinismul biologic. Argumentul meu împotriva determinismului biologic se va baza pe sublinierea efectelor negative pe care acesta le-a avut asupra unei categorii de oameni – femeile – de-a lungul istoriei.

O scurtă privire asupra istoria omenirii până în urmă cu abia două secole și jumătate ne relevă o imagine sumbră; întorcându-ne asupra trecutului societății omenesti putem vedea cu ușurință cum acesta se traduce prin istoria superiorității bărbaților asupra femeilor: teoriile istorice, politice, filosofice, poemele, scrierile religioase, toate la unison declară superioritatea bărbaților și condamnă femeile la dependență față de aceștia. În puținele cazuri când femeile nu sunt văzute ca dependente, ele sunt portretizate drept ființe corupătoare în virtutea sexualității lor, menite să îndepărteze bărbații de pe calea cea dreaptă sau ca fiind de-a dreptul unelte ale diavolului sau întruchipări ale acestuia. Tradițiile religioase încep descrierea lumii cu un Dumnezeu atotputernic masculin; tradiția iudeo-creștină, de exemplu, ne învață cum prima femeie, Eva, l-a sedus pe primul bărbat, Adam, aducând păcatul în lume și corupând definitiv specia umană, condamnând-o la decădere; acest eveniment instaurează relațiile inegale de gen, perpetuate în creștinism. Astfel, Noul Testament, ne spune că femeile

trebuie să asculte învățătura în liniște, cu toată supunerea, fără să vorbească în biserică. Dacă are întrebări, femeia le va adresa după slujbă, acasă, bărbatului ei, mult mai înțelept decât ea și capabil să-i arate înțelesul corect al lucrurilor. Mai mult, în prima Epistolă către Timotei, Apostolul Pavel, caracterizându-se pe sine drept „învățător neamurilor întru credință și adevăr”, desemnat propovăduitor și apostol de către Iisus, spune: „Eu nu-i îngădui femeii nici să învețe pe altul, nici să aibă stăpânire asupra bărbatului, ci să stea în liniște. Fiindcă Adam a fost zidit întâi, apoi Eva”⁴².

Natura diferită, inferioară a femeii a fost teoretizată îndelung în istoria gândirii omenești. Filosofia occidentală ne stă mărturie în acest sens. Nu dorim să facem un inventar complet al opiniilor filosofice bazate pe diferențele biologice dintre femei și bărbați, ci doar să prezentăm foarte pe scurt câteva aspecte exemplare ale istoriei filosofiei occidentale din diferite epoci. Antichitatea și Modernitatea sunt perfect coerente în acest sens: se consideră că femeile și bărbații împărtășesc aceeași natură, însă în proporții variabile, iar femeile, prin natura lor, deși aparțin naturii umane, sunt inferioare bărbaților: „femeile sunt ființe umane, dar numai în felul în care o aripă frântă este totuși o aripă; ele sunt cei mai buni reprezentanți *imperfecti* ai tipului uman”⁴³. Aristotel, în *Politica*, ne spune că natura nu face nimic fără motiv iar în *Metafizica* ne spune că aceasta este organizată ierarhic; în natură, ca și în domeniul activității umane, inferiorul există pentru binele superiorului, iar lumea naturală este ca un cămin în care unii au responsabilități mai mari decât alții și prin urmare o mai mare autoritate⁴⁴. Așa justifică Aristotel atât existența sclaviei cât și subordonarea femeii față de bărbat. Mai mult, Aristotel susține că sclavii și femeile posedă facultăți raționale, dar în proporții variabile: sclavii sunt totalmente privați de facultatea deliberării, femeile posedă această facultate însă într-o formă ce nu le permite să exercite vreo autoritate. Jean Jacques Rousseau ne sfătuiește asupra faptului că, dacă vrem să căutăm o călăuză dreaptă, aceea este natura, iar tot ceea ce caracterizează sexele și le deosebește este stabilit de către natură, iar Kant ne avertizează asupra faptului că tot ceea ce omul face împotriva naturii, face imperfect, subliniind că femeile pot să încerce să fie mai mult decât sunt, însă, pentru că se împotrivesc naturii lor, nu vor reuși decât într-o manieră imperfectă. Mai mult,

⁴² Biblia, Epistola Apostolului Pavel întâia către Timotei, cap. 2, Învățături despre credință, paragrafele 12-13, accesat 10.01.2011, disponibil la <http://crestinortodox.ro/biblia-online/Epistola-Sfantului-Apostol-Pavel-intaia-catre-Timotei/Capitol-2/>.

⁴³ Louise M. Anthony, „«Human Nature» and Its Role in Feminist Theory”, în *Philosophy in a Feminist Voice. Critiques and Reconstructions*, ed. Janet A. Kourany (Princeton: Princeton University Press, 1998), 64.

⁴⁴ A se vedea Aristotel, *Politica*, trad. Alexander Baumgarten (București: IRI, 2000) (în special secțiunile 1254, 1256 și 1260) și *Metafizica*, trad. Andrei Cornea (București: Humanitas, 2001) (secțiunea 1075, în special paragraful a).

iluministul Kant, asemeni iluministului Rousseau, se îndoia cât se poate de serios asupra faptului că femeile ar putea fi capabile să aibă principii sau rațiune⁴⁵.

Ideile filosofilor menționați nu pot fi pur și simplu, catalogate ca fiind idei avansate într-un timp istoric trecut. Efectele lor, atât în timpul în care au fost avansate, cât și în posteritatea autorilor lor, au avut efecte imposibil de negat pentru situația femeilor. Astfel, cu titlul de exemplu, Revoluția Franceză, aceea care stabilit poate cel mai important precedent pentru democrațiile occidentale moderne și care vorbea despre libertate, egalitate și *fraternitate*, deși a beneficiat de un sprijin puternic din partea mișcărilor de femei din acea vreme, a avut grijă să le pună la locul rezervat de natură pe revoluționarele care îmbrăcaseră pantalonii și purtaseră arme în sprijinul ideilor eliberatoare⁴⁶. Ulterior momentului în care i-au sprijinit pe bărbați în înlăturarea regalității și în impunerea agendei iacobine, între 1793 și 1795, o serie de decrete ale iacobinilor dizolvă cluburile femeilor, le interzic acestora să participe la întrunirile politice și scot în afara legii reuniunile femeilor pe străzi în număr mai mare de cinci. De asemenea, este interzisă prin decret și îmbrăcarea pantalonilor de către femei. Regimul republican francez decreteează că: „bărbații poartă pantalonii, bărbații sunt cetățenii și orice activitate politică este destinată exclusiv bărbaților”⁴⁷.

Această situație ar fi fost cu adevărat regretabilă și numai dacă ar fi fost un eveniment izolat. Însă, din nefericire, idei filosofice înrădăcinate în concepția conform căreia femeile diferă de bărbați în virtutea naturii lor au avut efecte dramatice în istorie: femeilor li s-a interzis dreptul la educație, dreptul de a desfășura activități în sfera politică sau comercială, au fost împinse exclusiv spre sfera domestică, în care existau doar pentru creșterea copiilor și compania bărbaților: „din cauza naturii lor, întreaga viață a femeilor trebuia să fie orientată astfel încât să servească bărbații și să le facă acestora pe plac”⁴⁸.

Așa cum am menționat, nu dorim să facem un inventar exhaustiv al situațiilor în care femeile au avut de suferit din cauza presupusei lor naturi diferite de a bărbaților. Vrem doar să subliniem că, în virtutea acestei diferențe, femeile au fost excluse din sfere ale societății la care numai bărbații, tot în virtutea numitei diferențe, au avut acces. Un domeniu relevant, ultimul pe care-l voi menționa în acest argument, este spațiul academic. Din ce în ce mai multe cercetări feministe documentează și argumentează excluderea femeilor din acest spațiu, considerat prin excelență masculin, până foarte recent în istorie. Câteva exemple ne vor folosi drept argumente relevante în acest sens.

⁴⁵ Cf. Anthony, „«Human Nature»”, 65.

⁴⁶ Cf. Winslow, „Feminist Movements”, 190-191.

⁴⁷ Winslow, „Feminist Movements”, 191.

⁴⁸ Anthony, „«Human Nature»”, 65.

Deși considerat un spațiu exclusiv masculin în Evul Mediu și Renaștere, mediul universitar permitea unor femei – foarte puține la număr – să audieze prelegerile profesorilor iluștri ai timpului. Este celebru cazul Annei Maria van Schurman căreia, la începutul secolului al XVII-lea, i-a fost permis să audieze, din spatele unei cortine, prelegerile teologului Gisbertus Voetius la Universitatea din Utrecht. Celebru este și cazul primei femei care a obținut un doctorat. Se întâmpla în anul 1678, când Universitatea din Padova i-a conferit titlul de doctor în filosofie Elenei Cornaro Piscopia din Veneția. Evenimentul a produs o agitație teribilă: aproape douăzeci de mii de spectatori s-au adunat să vadă cu ochii lor momentul. Ca rezultat, imediat după aceea, Universitatea din Padova a decis că nu va mai accepta nici o femeie la cursuri.

În anul 1732, Laura Bassi primește, în luna mai, titlul de doctor în filosofie în urma unei dezbateri cu cinci profesori de la Universitatea din Bologna; în octombrie, Universitatea decide să-i acorde o catedră, cu condiția, însă, de a nu preda în public decât în acele cazuri în care superiorii ei îi vor comanda, aceasta din cauza sexului său⁴⁹. Este, de asemenea, de remarcat faptul că prima femeie care a obținut o catedră la Sorbona a fost Marie Curie în secolul XX.

Ce au în comun toate aceste exemple? Ce au ele în comun cu situațiile prezentate anterior? Toate au la bază premisa că femeile și bărbații sunt diferiți din punct de vedere biologic. Considerăm că putem argumenta, chiar și pe baza acestor câteva exemple, ideea conform căreia determinismul biologic nu doar a impus, în istorie, ideea conform căreia natura ne decide destinul, ci a și justificat-o pe aceea că destinul femeilor poate fi decis de către bărbați, în virtutea diferenței biologice. Acceptarea diferențelor biologice dintre femei și bărbați nu a avut nimic, în sine, dăunător. A dăunat însă prin aceea că aceste diferențe au putut fi invocate drept scuză pentru subordonarea sistematică a femeilor și excluderea lor din domenii importante ale societății.

În urmă cu puțin peste un secol, teoreticienii Patrick Geddes și Arthur Thompson argumentau că trăsăturile sociale, psihologice și comportamentale sunt cauzate de stări metabolice. Astfel, femeile sunt „anabolice”, ele conservă energia, de aceea sunt pasive, conservatoare și neinteresate de politică; bărbații, fiind „catabolici”, își consumă energia, fiind pasionați, voluntari, energici și deci interesați în chestiuni politice și sociale. Aceste explicații biologice date stărilor metabolice nu erau folosite doar pentru a justifica diferențele de comportament dintre femei și bărbați, dar de asemenea, și pentru a justifica interzicerea drepturilor politice femeilor, pentru că, argumentau Geddes și Thompson, ceea ce a

⁴⁹ Exemplul acesta, cele menționate anterior și numeroase altele pot fi găsite în Eileen O'Neill, „Disappearing Ink: Early Modern Women Philosophers and Their Fate in History”, în *Philosophy in a Feminist Voice. Critiques and Reconstructions*, ed. Janet A. Kourany (Princeton: Princeton University Press, 1998), 17-62.

fost decis încă de la apariția protozoarelor nu poate fi anulat printr-un act al Parlamentului. Ar fi deci inutil să se acorde drepturi politice femeilor, de vreme ce acestea, din cauza biologiei lor, nu ar fi deloc interesate în exercitarea acestora⁵⁰. În cuvintele celebre ale feministei Simone de Beauvoir, „discriminarea socială produce în femei efecte morale și intelectuale atât de profunde încât ele par să fie cauzate de natură”⁵¹.

Acum, argumentele de acest tip par cel mult amuzante, dacă nu scandaloase. Dar este meritul feministelor de a fi atras atenția asupra faptului că importanța diferențelor biologice dintre femei și bărbați a fost exagerată, cu intenția expresă de a defavoriza femeile. Este meritul acestora de a fi subliniat că materialul brut, biologic este modelat de intervenția umană, socială. O dovadă în acest sens este și faptul că tratatele și manualele de biologie descriu diferențele anatomice și fiziologice dintre bărbați și femei într-o manieră care are foarte puțin de-a face cu neutralitatea presupusă fundamentală a explicațiilor științifice. Cultura poate modela chiar explicațiile pe care biologii le dau proceselor descoperite de ei în natură. Astfel, imaginea diferențelor biologice descrise de oamenii de știință se bazează pe stereotipuri ce reglementează imaginile noastre culturale despre femei și bărbați. Aceste stereotipuri „nu numai că implică faptul că procesele biologice feminine sunt mai puțin importante decât cele corespunzătoare masculine, dar de asemenea și că femeile sunt mai puțin importante decât bărbații”⁵². Știința modernității accentua atât de mult asupra faptului că bărbatul este principiul activ căruia i se datorează apariția vieții, iar femeia, un simplu „incubator” în care viața se dezvoltă, încât fiziologii mecaniciști erau convinși că văd bărbați în miniatură atunci când examinau lichidul seminal sub microscop⁵³. Fiziologia reproductivă a femeii este descrisă în textele științifice de secol XX, chiar XXI, într-o modalitate complet diferită de cea a bărbatului, perpetuând stereotipurile bine-cunoscute: aparatul reproductiv al femeii este unul pasiv, cel al bărbatului, unul activ; ovulul femeii așteaptă să fie fecundat de spermatozoid care, într-o cursă eroică, penetrează membrana acestuia dând astfel naștere vieții. Cercetări mai recente au arătat cum, de fapt, nu spermato-

⁵⁰ Cf. Toril Moi, *What's a Woman? and Other Essays* (Oxford: Oxford University Press, 1999), 18.

⁵¹ De Beauvoir, *The Second Sex*, 18.

⁵² Emily Martin, „The Egg and the Sperm. How Science Has Constructed a Romance Based on Stereotypical Male-Female Roles,” în *Feminist Approaches to Theory and Methodology*, ed. Sharlene Hesse-Biber, Christina Gilmartin și Robyn Lydenberg (New York: Oxford University Press, 1999), 15.

⁵³ Cf. Susan Bordo, „The Cartesian Masculinization of Thought and the Seventeenth-Century Flight from the Feminine”, în *Modern Engendering: Critical Feminist Readings in Modern Western Philosophy*, ed. Bat-Ami Bar On (New York: State University of New York Press, 1994), 16.

zoidul este acela care învinge membrana, ci membrana este aceea care atrage spermatozoidul, iar fecundarea are loc datorită unei enzime aflate pe membrana ovulului⁵⁴. Așadar, descrierile eroice despre agresivitatea cu care spermatozoidul penetrează ovulul dând naștere vieții nu au corespondent în realitate, dar au corespondent cultural în imaginea istorică atribuită celor două sexe: femeia este principiul pasiv, bărbatul este principiul activ. Astfel, însuși bastionul neutralității, știința, se dovedește a opera cu analogii și metafore ce au o clară influență culturală. Înțelegerea acestor aspecte, înțelegerea implicațiilor pe care aceste practici le au asupra vieților indivizilor, bărbați și femei, ne poate ajuta să depășim convențiile sociale despre gen și să înțelegem mai bine însăși natura din noi.

Ceea ce vrem să argumentăm, în cele din urmă, este faptul că o explicație strict biologică a ceva atât de complex cum este comportamentul uman este insuficientă. Dar, așa cum am arătat în rândurile de mai sus, poate fi suficientă, și din păcate a fost, timp de milenii, atunci când se dorește a fi invocată spre dezavantajul unei categorii de indivizi.

7. Concluzie

Trăim într-o societate organizată în jurul ideii că femeile și bărbații au corpuri diferite, capacități diferite, nevoi și aspirații diferite. Centralitatea genului pentru societate vine din cel puțin trei niveluri la care acesta are o influență determinantă. La nivel *interacțional*, în societate, femeile și bărbații învață de mici să se conformeze expectanțelor sociale în privința comportamentelor și practicilor pe care le vor avea în interacțiunile de zi cu zi, de-a lungul întregii vieți, și care îi încadrează în categoriile masculinității și feminității. La nivel *structural*, diferențele de gen plasează bărbații deasupra femeilor în ierarhia socială, indiferent de clasa sau rasa din care fac parte. Mai mult, ca structură socială, genul divide munca în familie dar și în economie, legitimează ierarhiile de putere existente, influențează relațiile interpersonale, structurează fiecare aspect al vieții sociale prin felul în care este întipărit în familie, la locul de muncă, în cadrul statului. La nivel *cultural*, diferențele și ierarhiile de gen își găsesc expresia atât în ideologii cât și în practici culturale, de la limbaj la sexualitate, în toate domeniile, de la artă, religie, medicină, drept până la mijloacele de comunicare în masă⁵⁵.

⁵⁴ Martin, „The Egg and the Sperm”, 21.

⁵⁵ Conform Cynthia Fabrizio Pelak, Verta Taylor și Nancy Whittier, „Gender Movements,” *Handbook of the Sociology of Gender*, ed. Janet Saltzman Chafetz (New York: Springer, 2006), 149.

Problema cu încercările de a reduce diferențele de gen la diferențe biologice constă în aceea că, oricât de obiective ar fi observațiile științifice ale geneticienilor sau biologilor, ele nu pot măsura impactul factorilor sociali în dezvoltarea indivizilor și nu pot afirma cu precizie dacă nu este vorba doar despre anumite tendințe care se dezvoltă sau nu într-un context favorabil. Desigur, nu încercăm să sugerăm aici că genetica sau biologia *nu au absolut nici o importanță*, ci mai degrabă vrem să argumentăm că spațiul social are rolul determinant în devenirea noastră ca indivizi. Nu putem nega faptul că ne naștem și că acesta este un dat natural. Însă odată ce ne-am născut, începe procesul complex al construcției sociale. Conceptul de gen ne ajută să înțelegem mai bine acest proces.

Bibliografie utilă:

- Alcoff, Linda M. *Visible Identities*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Andersen, Margaret L. și Patricia Hill Collins. *Race, Class, & Gender: An Anthology* (7th Edition). Belmont: Wadsworth, 2009.
- Băluță, Oana. *Gen și putere. Partea leului în politica românească*. Iași: Polirom, 2006.
- Băluță, Oana. Alina Dragolea, Alice Iancu. *Gen și interese politice. Teorii și practici*. Iași: Polirom, 2008.
- Benhabib, Seyla. *Situating the Self*. New York: Routledge, 1992.
- Brannon, Linda. *Gender: Psychological Perspectives* (6th Edition). Englewood Cliffs: Prentice Hall, 2010.
- Chanter, Tina. *Gender: Key Concepts in Philosophy*. New York: Continuum, 2007.
- Connell, Raewyn. *Gender*. Cambridge: Polity, 2009.
- De Beauvoir, Simone. *Al doilea sex*. București: Univers, 2004.
- Disch, Estelle. *Reconstructing Gender: A Multicultural Anthology*. New York: McGraw-Hill, 2008.
- Dragomir, Otilia, Mihaela Miroiu, coord. *Lexicon feminist*. Iași: Polirom, 2002.
- Dworkin, Andrea. *Războiul împotriva tăcerii*. Iași: Polirom, 2001.
- Fausto-Sterling, Anne. *Sexing the Body: Gender Politics and the Construction of Sexuality*. New York: Basic Books. 2000.
- Friedan, Betty. *Feminine Mystique*. Harmondsworth: Penguin Books Ltd., 1963.
- Gal, Susan, Gail Kligman. *Politicile de gen în perioada postsocialistă*. Iași: Polirom, 2003.
- Gatens, Moira. *Imaginary Bodies*. London: Routledge, 1996.
- Gatens, Moira. *Feminism și filosofie. Perspective asupra diferenței și egalității*. Iași: Polirom, 2000.
- Jaggar, Alison și Iris Marion Young, ed. *A Companion to Feminist Philosophy*. Malden: Blackwell, 1998.
- Kelly, Rita Mae. *Gen, globalizare și democratizare*. Iași: Polirom, 2004.
- Lloyd, Genevieve, *The Man of Reason: «Male» and «Female» in Western Philosophy*, 2nd edition. London: Routledge, 1993.
- Lyndon Shanley, Mary, Uma Narayan. *Reconstrucția teoriei politice. Eseuri feministe*. Iași: Polirom, 2001.

- MacKinnon, Catherine. *Toward a Feminist Theory of State*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1989.
- Miroiu, Mihaela, ed. *Jumătatea anonimă. Antologie de filosofie feministă*. București: Șansa, 1995.
- Miroiu, Mihaela. *Convenio. Despre natură, femei și morală*. Iași: Polirom, 2002.
- Miroiu, Mihaela. *Drumul către autonomie. Teorii politice feministe*. Iași: Polirom, 2004.
- Pasti, Vladimir. *Ultima inegalitate. Relațiile de gen în România*, Iași: Polirom, 2003.
- Rudacille, Deborah. *The Riddle of Gender*. New York: Anchor Books, 2006.
- Wilson, Edward. O. *Sociobiologia*. București: Trei, 2003.
- Yuval-Davis, Nira. *Gen și națiune*. București: Univers, 2003.

Geopolitica*

Marian Țăranu

1. Introducere

Geopolitica este o disciplină academică și un domeniu de acțiune. Nu este o știință în sensul clasic întrucât nu are metode specifice, iar obiectul său de studiu nu este foarte bine delimitat în raport cu celelalte științe învecinate: geografia, economia, istoria, demografia sau științele politice. Dar geopolitica are, prin excelență, un *caracter integrator, vizionar și planificator*, făcând posibilă punerea în practică a viselor unor națiuni. Ca domeniu de cercetare academică, geopolitica îmbracă un *caracter multi- și interdisciplinar*, împrumutând instrumentarul științelor sociale și reunind sub un singur scop (optimizarea factorului „putere”) eforturile acestora. Geografia politică, relațiile internaționale, dreptul internațional, economia sau statistica sunt doar câteva domenii din care geopolitica împrumută date și metode de analiză pentru crearea unor concluzii, studii și perspective proprii.

Plecând de la cele mai larg acceptate definiții ale geopoliticii în comunitățile academice, în capitolul de față voi prezenta, mai întâi, etapa de constituire a disciplinei și apariția primelor categorii ale acestui domeniu, precum și dominantele școlilor de geopolitică, de la care au fost preluate concepțiile cele mai influente. Urmează o scurtă inventariere a câtorva dezvoltări contemporane ale geopoliticii și – apoi – a celor mai semnificative dintre conceptele sale uzuale.

Obiectivul fundamental al acestui capitol nu este atât acela de a oferi o nouă introducere în geopolitică, ci mai ales acela de a familiariza lectorul cu modul de a gândi geopolitic, de a clarifica utilitatea și felul în care se naște o analiză de tip geopolitic. Drept urmare, cea mai mare parte a lui este dedicată unui studiu de caz. Subiectul acestuia este conflictul din Georgia iar alegerea sa este datorată veleității disputei din Caucaz de a reda dimensiunea geopolitică a

* 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.

respectivului fapt istoric și de a contura pozițiile taberelor implicate în această confruntare, fie față în față, fie prin intermediul intereselor avute în zonă. Alegerea respectivului conflict are la bază, de asemenea, dorința de a expune turnura pe care geopolitica actuală a luat-o în sensul acceptării oricărui gen de resurse: de la cele materiale, fizice, legate de un anumit spațiu, la cele simbolice, disipate în capitaluri mai facil sau mai greu de cuantificat. Așa cum s-a remarcat de multe alte ori, geopolitica energiei, a gazelor sau a instrumentelor financiare derivate reprezintă astăzi provocări intelectuale la fel de complexe ca un conflict clasic.

2. Definiții ale „geopoliticii”

La nivel general, astăzi, termenul „geopolitică” desemnează relația dintre politică și geografie, demografie și economie, făcând referire în special la incidențele acestor domenii asupra relațiilor internaționale ale unui stat. Astfel, geopolitica devine un domeniu de studiu al combinațiilor dintre factorul geografic și cel politic în determinarea poziționării unei țări față de vecinii săi, față de regiune sau față de ceilalți actori internaționali.

Dacă prima parte a termenului („geo”) face trimitere la o coordonată concretă (spațiul, locul, poziția, coordonatele zonale, regionale, climatice, de evoluție, istorice etc.), cel de al doilea constituent („politică”) introduce echivocul, întrucât domeniul politicii este unul nedefinit în mod unitar. De comun acord însă, comunitatea academică utilizează această parte a termenului „geopolitică” în sensul de relații de putere (cauze și efecte, influențe și reacții, jocuri de putere, sfere de influență, hegemonie etc.) ale unui actor internațional în raport cu ceilalți actori.

Cristalizarea acestei discipline, pe durata a peste un secol de evoluție (fără îndoială, unul dintre cele mai zburzuite din întreaga istorie a speciei umane), a însumat uzaje diferite, funcție de factori diverși – de la cei ideologici la cei care țin de evoluția disciplinelor conexe geopoliticii (geografie, demografie, economie).

Britannica Concise Encyclopedia definește geopolitica drept „studiul influențelor geografice asupra relațiilor de putere în politica internațională. Teoreticienii geopoliticii au căutat să demonstreze importanța determinării în politicile internaționale a unor considerații precum obținerea de granițe naturale, accesul la rute maritime importante și controlul unor zone importante din punct de vedere strategic (...). Factorii geopolitici au devenit mai puțin semnificativi în

politicile internaționale ale statelor din cauza îmbunătățirii comunicațiilor și transporturilor”¹.

Geographical Dictionary definește această disciplină drept „viziunea conform căreia locația și mediul fizic sunt factori importanți în structura puterii globale; statul poate fi văzut drept un teritoriu în spațiu (...). Sfârșitul Războiului Rece a schimbat perspectiva de la echilibrul geopolitic (*geopolitical equilibrium*) spre studiul geografiei puterii politice, provenind dintr-o ierarhie flexibilă a statelor (...)”².

Oxford Dictionary of Politics definește geopolitica drept „studiu al politicii care subliniază constrângerile impuse politicii externe de locație și mediu”³.

În sfârșit, conform *Columbia Encyclopedia*, geopolitica este o „metodă a analizei politice, populară în Europa Centrală, în prima parte a secolului trecut, care subliniază rolul jucat de geografie în relațiile internaționale”⁴.

Așa cum se poate constata, în privința geopoliticii au fost și sunt exprimate puncte de vedere diferite. Această diversitate indică faptul că geopolitica a fost și este încă un domeniu foarte activ. Atractivitatea sa se datorează, în principal, legăturii pe care o are cu politica și, prin aceasta, cu puterea. Astfel, geopolitica poate fi definită, în termeni foarte abstracti, drept *metodologia gestionării puterii în baza unor resurse deja posedate, sau care sunt vizate a fi luate în posesie*. În acest sens, spațiul, suprafața, terenul, poziția, compoziția solului, resursele naturale conținute etc., respectiv tot ceea ce este corelat cu arealul geografic deținut, constituie, în perioada clasică a disciplinei, cea mai importantă resursă. Gestionarea acestei resurse de către factorul decizional este un artificiu politic. Din acest punct de vedere, tot ceea ce este corelat unui spațiu, de la geografie, la demografie și economie, constituie posibilele variabile geopolitice. Spre exemplu, indicatori geopolitici pot fi: *parametri geografici* (localizare, coordonate geografice, referințe zonale, suprafață – pământ, apă, lungimea granițelor, lungimea liniei de coastă, climă, forme de relief, componența solului, resurse naturale, utilizarea terenului – arabil, degradat, suprafața de teren irigată, resurse de apă, expunerea la dezastre naturale), *demografici* (numărul populației, vârsta medie, structura pe vârste, sporul natural, rata de imigrare, gradul de urbanizare, structura pe sexe, mortalitatea infantilă, speranța de viață, rata fertilității, numărul de cazuri de HIV/SIDA, naționalități și grupuri etnice, religii,

¹ Daniel H. Deudney, „Geopolitics”, în *Encyclopædia Britannica*, accesat la 28.01.2011. <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/229932/geopolitics>.

² Conform *Geographical Dictionary*, citat pe site-ul *Answers.com*, accesat la 15.01.2011, <http://www.answers.com/topic/geopolitics>.

³ Conform *Oxford Dictionary of Politics*, citat pe site-ul *Answers.com*, accesat la 15.01.2011 <http://www.answers.com/topic/geopolitics>.

⁴ Conform *The Columbia Encyclopedia on-line*, ediția a 6-a, 2008, accesat la 16.01.2011, <http://www.encyclopedia.com>.

limbi folosite, gradul de alfabetizare, cheltuieli cu educația), *coordonate ale guvernării* (forma de guvernământ, diviziunea administrativă, sistemul legislativ, dreptul de vot, puterea executivă, puterea legislativă, puterea judecătorească, partide politice și lideri, presiunea politică, participarea în organizațiile internaționale), *parametri economici* (PIB, indicele creșterii economice pe sectoare – agricultură, industrie, servicii, forța de muncă și structura pe vârste, rata șomajului, populația aflată sub limita sărăciei, rata de economisire, bugetul – venituri și cheltuieli, rata de inflație, rezerva valutară, ponderea sectoarelor din agricultură, industrie, servicii, rata creșterii industriale, rata de export structurată pe ramuri, produse și parteneri, nivelul importurilor pe ramuri, produse și parteneri, datoria externă publică și privată, rata de schimb a monedei naționale), *parametri de comunicații* (linii, posturi și tehnologii telefonice domestice și internaționale, telefonie celulară, stații de televiziune și posturi de radio, numărul utilizatorilor de internet), *parametri de transport* (numărul de aeroporturi – cu pistă pavată și nepavată, kilometri de autostradă, porturi și terminale portuare, linii maritime), *indicatori militari* (ramurile de înzestrare și activitate – aeriene, navale, terestre, obligativitatea serviciului militar și structurarea pe sexe și vârste, cheltuieli de înarmare, întreținere și cercetare), *parametri ai relațiilor internaționale* (dispute internaționale, refugiați și persoane dislocate), *rata criminalității* (cultivare și trafic de droguri, de armament și terorism) etc.

3. Nașterea geopoliticii

Ca multe alte domenii noi, geopolitica își găsește mediul prielnic în contextul cultural al celei de a doua jumătăți a secolului al XIX-lea, dominată de concepții biologiste axate pe principiul vieții, stimulate de teoria lui Darwin. Astfel, primii autori de referință ai domeniului se definesc în primul rând ca apartenență teoretică, prin adeziunea la organicism.

Geograf și etnolog, fondatorul antropogeografiei⁵, Friedrich Ratzel (1844-1904) folosește pentru prima dată conceptul de „spațiu vital” (*Lebensraum*) dezvoltând această categorie geopolitică în 1897 prin lucrarea *Politische Geographie*⁶. Lucrarea elaborează, de asemenea, și o altă teorie importantă pentru istoria gândirii: darvinismul social.

Ratzel i-a influențat pe Rudolf Kjellén în elaborarea teoriei organiciste a statului și pe Karl Haushofer, fiind el însuși sub incidența operei lui Alfred Thayer Mahan, prin accentul pe care l-a pus pe influența mării în crearea

⁵ Prin lucrarea în trei volume *Anthropogeographie*, publicată între 1882 și 1891 (Stuttgart: J. Engelhorns).

⁶ *Politische Geographie* (München și Leipzig: R. Oldenbourg).

profilului de putere dominantă al țării sale. Principala sa contribuție în domeniul geopoliticii provine din extinderea viziunii biologiste asupra geografiei. Din această extindere a rezultat o concepție flexibilă asupra frontierelor, care devin relative și dinamice. Lungimea frontierelor, ca delimitare a zonei geografice ocupate de un stat la un moment dat, reflectă „starea de sănătate a națiunii”.

Raum (spațiul) desemnează la Ratzel, în acord cu cercetările sale etnologice și de geografie umană, un spațiu spiritual, respectiv limitele unei culturi dominante, subculturile sau culturile periferice având menirea de a o servi. Ratzel dezvoltă această teorie în primul rând pentru a explica de o manieră coerentă și consistentă expansiunea naturală a unor state puternice în zonele lor periferice.

Ratzel a fost popularizat mai târziu de către Robert Strausz-Hupé⁷.

Termenul de „geopolitică” a fost consacrat de suedezul Rudolf Kjellén⁸, care l-a folosit pentru prima dată într-o conferință publică, în aprilie 1890, și l-a dezvoltat în lucrările *Introducere la geografia Suediei și Marile Puteri*⁹.

În mediul științific german – cel mai fecund cadru academic european la momentul respectiv – termenul pătrunde în anul 1903, însă analiza de tip geopolitic capătă amploare abia în anii 1920, odată cu traducerea în germană a lucrării lui Kjellén *Statul ca formă de viață*¹⁰. Geopolitica în viziunea lui R. Kjellén cuprinde cinci componente fundamentale: *Topopolitica*, *Ecopolitica*, *Demopolitica*, *Sociopolitica* și *Cratopolitica*.

Într-o epocă în care determinismul geografic atinge apogeul, același gen de analize este dezvoltat de Halford J. Mackinder și Alfred T. Mahan, aflați în căutarea instrumentelor prin care procesele de putere ale statului puteau fi optimizate.

⁷ Robert Strausz-Hupé (1903-2002) a fost diplomat american de origine austriacă. Principala sa lucrare de geopolitică este *Geopolitics: The Struggle for Space and Power* (New York: G.P. Putnam's sons, 1942).

⁸ Rudolf Kjellén (1864-1922), politolog și politician conservator suedez, a fost adept al paradigmei organiciste (considerând statul și societatea drept părți ale aceluiași organism viu). Puternic influențat de opera germanului Friedrich Ratzel, a studiat preponderant condițiile istorice (sociale, politice, culturale și economice) care au determinat mărirea și decăderea statelor. Pentru Kjellén, *geopolitik* desemnează arhitectura politică a unui stat ale cărui caracteristici decurg din poziționarea sa geografică. Acestea sunt *Topopolitik* și *Physiopolitik*, dimensiuni ale *Lage Raum* (poziția și teritoriul), precum și *Morphopolitik* (forma și coordonatele politice ale unui stat). Lui Kjellén îi datorăm sintagma de național-socialism, prin care acesta desemna nu sâmburii doctrinei naziste, ci eticheta doctrina suedeză a bunăstării sociale, sintagma în limba originală fiind *Folkhemmet* (literal: *casa poporului*).

⁹ *Sverige* (Stockholm: H. Geber, 1917) și *Die Grossmaechte der Gegenwart* (Berlin: Verlag și Druck von B.G. Teubner, 1914).

¹⁰ *Staten som Lifsforn* (Stockholm: Hugo Gebers, 1916) tradusă în germană ca *Der Staat als Lebensform* (Leipzig: S. Hirzel, 1917).

Halford J. Mackinder¹¹ nu a folosit niciodată termenul de „geopolitică”, deși este unul dintre cei mai importanți pionieri ai acesteia. El dezvoltă cea mai articulată concepție geopolitică de la începuturile domeniului, utilizând categoriile geopolitice într-un sens diametral opus teoriei dezvoltate de Alfred Thayer Mahan (*sea power*).

Momentul care l-a lansat pe Halford J. Mackinder ca figură centrală a gândirii geopolitice s-a produs în ianuarie 1904, când a prezentat la Societatea Geografică expunerea „Pivotul geografic al istoriei”¹², adesea considerată drept actul de naștere al geopoliticii.

Perspectiva sa geopolitică, numită teoria *Heartland*, se bazează pe ideea că suprafața Pământului este împărțită în: *World-Island* (lumea-insulă: Europa, Asia și Africa), *Offshore islands* (Insulele Britanice și insulele Japoniei), *Outlying islands* (insulele periferice: America de Nord, America de Sud și Australia). *Heartland* leagă centrul de *World-Island*.

Tot în spațiul german a creat și Karl Ernst Haushofer (1869-1946), general, geograf și unul dintre fondatorii geopoliticii. Prin intermediul lui Rudolf Hess, fost student al său, Haushofer a contribuit la dezvoltarea strategiilor regimului nazist, în principal prin teoriile statului organic, spațiului vital (ca legitimize a tendințelor expansioniste ale marilor puteri), autarhiei (ca expresie a protecționismului), pan-regiunilor (*Panideen*, potrivit cărora lumea este divizată în sfere de influență) și frontierelor, ca elemente ce delimitează voința sau nevoile unor grupuri etnice, dihotomiei între *land power* și *sea power*¹³.

Alfred Thayer Mahan (1840-1914), cel mai important strateg american din secolul al XIX-lea, și-a edificat doctrina asupra „marilor puteri” pe ideea că statul care are în dotare cea mai puternică marină controlează lumea, întrucât marea reprezintă principala pârghie pentru cucerirea lumii. Conceptul de „putere maritimă” (*sea power*) este dezvoltat în lucrarea *The Influence of Sea Power Upon History, 1660-1783*, publicată în 1890¹⁴. Acest concept a modelat strategiile maritime ale SUA, Germaniei și Japoniei.

Nicholas Spykman i-a continuat pe H. J. Mackinder și pe amiralul A. T. Mahan. Cea mai importantă dintre teoriile¹⁵ sale afirmă că masa continentală

¹¹ Sir Halford John Mackinder (1861-1947) a fost geograf englez și este considerat drept unul dintre fondatorii geopoliticii.

¹² Publicat cu titlul „The geographical pivot of history” în *The Geographical Journal* 23 (1904): 421-37.

¹³ Cea mai citată lucrare a sa rămâne *Geopolitische Grundlagen* (Berlin; Viena: Spaeth & Linde, 1939).

¹⁴ Alfred Thayer Mahan, *The Influence of Sea Power Upon History, 1660-1783* (Harvard: Little, Brown and Company, 1890).

¹⁵ Publicată în *America's Strategy in World Politics: The United States and the Balance of Power* (New York: Harcourt, Brace and Company, 1942).

euroasiatică și coastele nordice ale Africii și Australiei formează trei zone concentrice: *Heartland-ul* continentului euroasiatic în nord; *zona-tampon* care-l înconjoară și mările marginale și *continentele african și australian*. În jurul acestei mase continentale, din Anglia și până în Japonia, între continentul din nord și cele două din sud trece *Marea Cale Maritimă* a lumii.

Cu Robert Strausz-Hupé, accentul din categoria geopolitică a spațiului se mută de pe analiza teritoriului pe interpretarea poziției și rolului pe care un stat și-l construiește în relațiile de putere. Cheia analizei geopolitice în lucrările lui Strausz-Hupé este conceptul de „balanță de putere” (*zone of indifference*)¹⁶. El vizează echilibrul între puterile navale și cele continentale, între două superputeri sau între „puterile hard” și cele „soft”¹⁷.

4. Repere geopolitice postbelice

Evoluția geopoliticii a fost determinată de evoluția științelor sociale, dar și de concepțiile filosofice dominante, astfel încât a doua parte a secolului trecut a produs modificări radicale acestui domeniu. Astfel, sub influența determinismului geografic, dominant pentru școala rusă, autori precum K. Ber și L.I. Mecinikov, au insistat asupra locului și rolului fluviilor mari în răspândirea civilizației. Istoricii B.N. Cicerin, S.M. Soloviev, V.O. Klinevskii sau A.P. Scepov au analizat influența factorilor naturali asupra evoluției statului rus, sub aspectul centralizării puterii statale. V.O. Klinevskii și I.L. Solonevici sunt și ei tributari curentului dominant, afirmând că există un „leagăn al fiecărui popor”, din care fiecare națiune a evoluat ulterior sub influența mediului politic și geografic.

Războiul Rece a adus în prim-plan o subdiviziune a geopoliticii: *geostrategia*. Conform unor puncte de vedere mai recente¹⁸, geostrategia este școala concurentă din spațiul anglo-american a teoriei organiciste a statului, formulată în spațiul german. Ideea este tot mai larg răspândită, însă întrucât ratează întreaga diacronie a geopoliticii (teoria organicistă a statului a fost o optică împărtășită până la sfârșitul celui de al Doilea Război Mondial, frecventarea ei astăzi fiind oarecum desuetă) și varietatea tendințelor interdisciplinare din cadrul geopoliticii, o consider reducționistă. De asemenea, criteriul diviziunii în acest caz este insuficient pentru a marca diferența specifică între cele două școli. Mai

¹⁶ În lucrările *Geopolitics: The Struggle for Space and Power* (New York: Putnam's Sons, 1945) și *Balance of Tomorrow: Power and Foreign Policy in the United States* (New York: Putnam's Sons, 1945).

¹⁷ În *The zone of indifference* (Berkeley: Putnam, 1952).

¹⁸ Russell, Greg, în *Theodore Roosevelt, geopolitics, and cosmopolitan ideals*, publicat în *Review of international studies* 32, 3 (2006): 541-559.

pertinente mi se par clasificările care iau în considerare prioritizarea unora sau altora dintre categoriile geopolitice. O astfel de clasificare este, spre exemplu, cea prezentată de Vasile Simileanu¹⁹, care are avantajul de a indica diferența specifică atât între teorii geopolitice din diferite momente istorice, cât și între paradigmele cărora le aparțin. Simileanu distinge șase mari școli ale geopoliticii, pe care le caracterizează astfel:

a. „*Binară* (Haushofer și Mackinder) – vede lumea divizată în două centre de putere – unul continental și altul maritim, în conflict între ele, mai ales de-a lungul axei Est-Vest (...).

b. *Marginalistă* (Spykman) – consideră că centrul mondial de putere este amplasat în fâșia marginală peninsulară care înconjoară masa continentală eurasiatică, în echilibru dinamic între puterea continentală și cea maritimă.

c. *Zonală* (Vidal de la Blache) – situează puterea mondială într-o fâșie temperată delimitată, de regulă între paralelele 30° și 60° latitudine nordică, cuprinzând într-un complex unic SUA, Europa, Rusia și Japonia. Confruntarea are loc, în mod preponderent, de-a lungul axei Nord-Sud.

d. *Pluralistă, regionalistă și multipolară* – afirmă existența unor diverse centre de putere independente, cu un echilibru dinamic între ele, cooperante dar și conflictuale.

e. *Idealistă* – consideră lumea un sistem global, dotat cu propriile principii de ordine și, deci, potențial, pașnic și cooperant. Intenționează să substituie dezordinea mondială actuală cu o nouă ordine non-hegemonistă, însă pluralistă și în echilibru stabil.

f. *Centru-Periferie* – atribuie importanța Nordului față de Sud, în contextul uniunilor regionale de state, nucleului lor dur, organizat în mod ierarhic”.

Diferența între geostrategie și geopolitică este dată de numărul și de relevanța categoriilor folosite în interpretarea realității internaționale într-un moment dat al istoriei și în construirea unei viziuni *normative* (geostrategia) sau *descriptive* (geopolitica) asupra rolului/destinului unui actor internațional. Astfel, geostrategii caută optimizarea rolului unui stat pe scena internațională, elaborând teorii și planuri de acțiune care cuprind măsuri punctuale în acest sens. Spre deosebire de aceasta, geopolitica este un demers amplu care *constată* valențele de putere ale unui actor într-un areal dat, funcție de resursele sale.

Desigur, conflagrațiile mondiale, postmodernismul, Războiul Rece, globalizarea, convergența ideologică și toate noile fenomene ale secolului XX au dus la reevaluarea categoriilor, aparatului conceptual, a relațiilor cauzale, a percepțiilor de natură geopolitică, fiind inventate noi instrumente pentru a surprinde, operaționaliza și manipula noile realități. Astfel, geostrategia a obținut un rol din ce în ce mai accentuat, pe fondul noilor valențe ale conceptului de pu-

¹⁹ Simileanu, Vasile, *Spațiul islamic. Geopolitică aplicată* (București: Top Form, 2009): 219.

tere (spre exemplu, relației binare i s-a adăugat perspectiva contextuală, puterea politică fiind delocalizată și disipată la nivelul unor noi actori internaționali).

Încercările de optimizare a puterii statului ca actor internațional sunt încă marcate de o serie de geostrategi remarcabili. Din *școala rusă*, cel mai influent dintre aceștia este Alexander Dugin²⁰. Dugin este convins că viitorul va menține o bipolaritate mondială, dată de competiția între statele continentale și statele-maritime. El consideră drept state continentale – și deci aliați firești – Rusia, Germania, Franța, Iranul și, în bună măsură, Japonia. Statele maritime ar fi SUA și Marea Britanie. Din perspectiva acestui geopolitician rus, Rusia este cea mai îndreptățită să participe la competiția pentru putere cu SUA, motivată de poziția geografică, experiența în zonă și resurse.

Dugin susține că Rusia post-sovietică are nevoie de un nou tip de reforme interne, precum și de făurirea unor alianțe noi. Pe plan intern, el propune ca, în jurul ortodoxismului, prin reforme, Rusia să creeze un stat multi-etnic și multi-religios. Pe plan extern, el propune alianțe cu Germania, Iran și Japonia, având în vedere, astfel, crearea a trei proiecte speciale: pan-european (Germania), pan-arab (Iran) și pan-asiatic (Japonia). Este de remarcat că Dugin consideră China drept un adversar și competitor pentru Eurasia, propunând o serie de măsuri prin care Beijingul să fie slăbit în viitor.

Raportarea la China este complet diferită în cadrul *școlii americane*. Henry Kissinger²¹, unul dintre cei mai prolifici geostrategi americani, a cărui gândire a influențat substanțial relațiile internaționale, este și promotorul sistemului de competiții între hegemoni regionali. China, Zair, Indonezia și Iran sunt puterile regionale cu veleități de vectori globali prin care care sistemul bipolar al Războiului Rece să fie transformat într-unul tripolar, mult mai permisiv jocurilor de putere. Republican dedicat, Kissinger are ca punct focal al geostrategiei sale modificarea balanței de putere la nivel planetar, soluțiile formulate de acesta acoperind un palier larg al ofensivității SUA în raport cu ceilalți actori globali: de la relaxarea relației cu URSS (abordarea *detante* prin semnarea Acordului de la Helsinki și a tratatelor SALT²² I și SALT II) în anii '70, până la bombardarea Cambogiei.

China este favorizată²³ și de proiectul geostrategic al lui Zbigniew

²⁰ Lucrarea cea mai relevantă este *The Essentials of Geopolitics. Thinking spatially* (Moscova: Arktogeia Centre, 2000).

²¹ Laureat al Premiului Nobel pentru Pace, Kissinger a influențat atât din postura de secretar de stat, cât și din cea de consultant, politica externă a SUA, făcând din *Realpolitik* abordarea oficială a Washingtonului asupra realității internaționale. Lucrarea sa de referință rămâne *Diplomacy* (New York: Simon & Schuster, 1994).

²² *Strategic Arms Limitation Talks* (SALT).

²³ Brzezinski acordă o atenție aparte Chinei în fiecare dintre lucrările sale. Spre exemplu, în *Triada geostrategică. Conviețuirea cu China, Europa și Rusia* (București: Historia, 2006):

Brzezinski²⁴ aflat în sintonie cu cel al lui Kissinger. Dacă până la căderea URSS, principiile geopolitice ale lui Brzezinski se confundă cu cele ale întregii tradiții ale școlii americane inaugurate de generalul Alfred Thayer Mahan, după anii '90, analiza sa geostrategică revine la principiile geopoliticii lui Mackinder și Spykman.

Brzezinski împarte lumea în patru zone: Europa (*the Democratic Bridgehead*), Rusia (*the Black Hole*), Orientul Milociu (*the Eurasian Balkans*) și Asia (*the Far Eastern Anchor*). Analiza relațiilor SUA cu fiecare dintre aceste entități geopolitice relevă proiectele geostrategice prioritare pentru Washington. De asemenea, în opinia lui Brzezinski, există cinci actori geostrategici și cinci pivoturi geostrategice: Germania, Franța, China, Rusia și India sunt noii actori ai Eurasiei, iar Turcia, Asia Centrală, Iranul, Coreea de Sud sunt pivoturi geostrategice. Dacă Europa rămâne cel mai important contact al SUA pe glob, relația cu Asia capătă și ea o greutate aparte. Ca și Kissinger sau alți geostrategi americani, mai puțin influenți dar foarte cunoscuți (precum Huntington, Chomsky sau Fukuyama), Brzezinski acordă un loc aparte Chinei, recunoscând Beijingului veleitățile de lider mondial.

Sub aspect metodologic, contextualizarea este liantul comun al întregii școli de gândire geopolitică americană, toți geostrategii acestei școli inițiind analize de natură geopolitică plecând de la elementele contextuale ale relațiilor internaționale ale unui actor la un moment istoric dat.

5. Categoriile geopolitice

Până în acest moment, cel mai important actor geopolitic a fost *statul*. Între criteriile geopolitice de clasificare a statelor se regăsesc²⁵:

- suprafața – teritoriul statului: determinarea spațiului fizico-geografic (state alpine, state deșertice, state-câmpii, state-continent); răspândirea geografică a populației – omogenă, neomogenă; controlul efectiv al puterii centrale asupra

19, acesta notează: „China este prea mare pentru a fi ignorată, prea veche să nu fie respectată, prea slabă pentru a nu fi tratată cu înțelegere și prea ambițioasă pentru a avea deplină încredere în ea”.

²⁴ Zbigniew Brzezinski și-a expus ideile asupra geostrategiei SUA în perioada Războiului Rece atât din postura de influent membru al comunității academice, cât și din cea de consilier de Securitate Națională al președintelui Carter. Brzezinski rămâne însă mai mult un teoretician, spre deosebire de prietenul său Kissinger, sistemul geostrategic propus în cea mai influentă lucrare a sa *The Grand Chessboard: American Primacy and Its Geostrategic Imperatives* (New York: Basic Books, 1997), reluând o parte viziunii antecesorilor săi.

²⁵ Sinteză după Teodor P. Simion, *Geopolitica în pragul mileniului III* (București: Editura Roza Vânturilor, 1998).

statului respectiv; vastitatea teritoriilor (varietatea și bogăția de resurse naturale, potențialul de habitat, poziție geografică, sentimentul de autosuficiență, viduri de populație, dezvoltare inegală regională, dificultăți în organizarea infrastructurii); geostrategic – mărimea statelor este favorabilă pentru apărarea în profunzime; distribuția rețelei de transporturi;

- forma teritoriului: forma descriptivă (hexagon, cizmă, clește de crab (Haiti), hlamida unui cavaler (Germania), profilul uman (Portugalia), pană (Sri Lanka), lamă (Chile); forma geometrică: regulate, rotunde, rectangulare, triunghi, patrulater; forma geografică: granițe complexe – de la cele naturale până la cele convenționale: statul alungit, statul compact, statul apendicular, statul fragmentat, statul perforat, statul strangulat, statul încorsetat;
- mărimea demografică: supergigant (peste un miliard de locuitori), gigant (peste 500 de milioane), foarte mari (peste 100 de milioane), mari (peste 50 de milioane), mijlocii (peste 20 de milioane), mici (peste 5 milioane), foarte mici (peste 1 milion), liliputane (sub 1 milion);
- forma de guvernământ: monarhii (regat, imperiu, califat, șeicat, emirat etc.) – simbolice, autentice; republici: prezidențiale, semiprezidențiale, parlamentare;
- structura de stat: stat național, stat federal.

Relevant din punct de vedere geopolitic este și dacă actorul etatic care face obiectul studiului se află sub ocupație militară, este quasi-stat, teritoriu cu statut incert, stat insurgent sau nonstat-națiune, condominion, zonă neutră sau teritoriu internațional. Pe baza acestor indicatori, poate fi decelată condiția unui stat de *super-putere*, *mare putere* sau de *putere regională*, funcție de aria de control pe care o acoperă dezvoltându-și *sfera de influență*. Aceasta înglobează majoritatea caracteristicilor *panismului*.

Trebuie subliniat faptul că puterea unui actor geopolitic se definește primordial în raport cu *starea conflictuală*, reală sau potențială, resursele pe care le deține sau le dezvoltă fiind direcționate pentru diversificarea posibilităților de rezolvare a unor posibile situații conflictuale. Din acest punct de vedere, membrii în Consiliul de Securitate al ONU, țările cu potențial atomic, sau membrii G20 reprezintă vârful piramidei puterii la nivel geopolitic. Acești indicatori cuantifică *poziția geopolitică* a unui stat, caracterizată de accesibilitate, conectivitate, discontinuitate teritorială, topografie, nodalitate (modul în care centrul își exercită influența asupra teritoriului dat).

André Sanguin²⁶ a imaginat un model teoretic privind poziția – localizarea unui stat axat pe următoarele elemente:

a. Morfologia, care se referă la talia, forma statului, aria centrală (capitală), controlul sistemului politic asupra teritoriului până la frontiere.

²⁶ André-Louis Sanguin, „Le patchwork des interconnexions géopolitiques autour de la Méditerranée”, în *Mare Nostrum. Dynamiques et mutations géopolitiques de la Méditerranée* (Paris: L’Harmattan, 2000), 103.

b. Dinamica, dată de fluxul de autoritate între sistemul politic și unitățile teritorial-administrative și populația respectivă.

c. Poziția, generată de situarea statului într-un continent, regiune geografică, zonă climatică sau sistem topografic.

d. Relațiile externe, între statul respectiv și statele învecinate, marile puteri (mondiale sau regionale), sistemul de alianțe etc..

Analiza geopolitică ia în calcul, funcție de situație, și concepte relativ rar întâlnite: „punct geostrategic”, „zonă geostrategică”, „ape teritoriale”, „enclavă”, „exclavă”, „istm”, „lumea a treia”, „lumea occidentală”, „periclavă”, „platformă continentală”, „port liber”, „stat satelit”, „stat tampon”, „zonă contiguă”.

Fenomenul globalizării are cel mai puternic impact asupra statului ca principal actor geopolitic. În opinia lui Martin Glassner²⁷, acest fenomen acționează pe următoarele coordonate: internaționalizarea activităților ilegale; globalizarea economiei; degradarea puterii interne; globalizarea culturii; degradarea mediului sub impactul sociosferei (modificări climatice globale, efectul de seră, aridizarea, deșertificarea, topirea calotelor polare, încălzirea apelor oceanului planetar, modificări în biodiversitate); intervențiile internaționale în afacerile interne ale unor state; știința și tehnologia; creșterea rolului organizațiilor interguvernamentale și neguvernamentale; extinderea democrației.

Utilizând acest instrumentar și privilegiind una sau alta dintre categoriile geopolitice, geostrategii au creat teorii capabile să direcționeze politica externă a statelor spre obiective mai mult sau mai puțin legitime. Relevante sunt acțiunile de politică externă ale celor mai importanți vectori etatici la nivel global rezultate din viziunile școlii geopolitice germane (precum teoria noologică), ale școlilor geopolitice sovietice și ruse (panslavismul, panortodoxismul, teoria vecinătății apropiate, teoria suveranității limitate, teoria glassnost-ului, perestroika, teoria ieșirii la mare, neoeurasianismul), ale școlii anglo-americane (teoria istorico-ambientalistă, teoria puterii maritime, teoria „Lumii noi”, teoria integrării și dezintegrării statelor, teoria spațiilor continentale, teoria orientării funcționale a populației și a statului, teoria „Anaconda”, teoria centrilor de putere, teoria supremației mondiale, teoria ciocnirii civilizațiilor, teoria metamorfozei actorilor geopolitici), ale școlii franceze (teoria frontierelor, teoria declinului ariilor de influență teritoriale, teoria „marilor spații”, mondialismul francez, geopolitica subversivă, teoria deciziilor strategice, geolingvistica), ale școlii chineze (teoria „Jinan Fangu”, teoria „Haijun Zhanlue”, teoria Blue-Water).

Analizele de natură geopolitică au drept linii principale de construcție următoarele axe:

²⁷ Martin Ira Glassner, *Access to the Sea for the Developing Landlocked States* (The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1970): 82.

- viziunea fiecărui stat asupra securității (în plan militar, economic, social, politic etc.);
- structura sistemului axiologic în zonă (predominanța valorilor religioase sau a celor laice, existența unui spirit mercantilist sau a unui militar, prezența unui stat cu vocație de imperiu etc);
- dispoziția sferelor de interes din zonă și relația fiecărui actor cu marile puteri;
- geostrategii dezvoltate și capitalul material și spiritual dominant.

6. Studiu de caz: Perspective geopolitice ale conflictului din Caucazul de Sud

La nivel național, Georgia este un teatru de conflict armat care opune statul georgian provinciilor separatiste ale Osetiei de Sud și Abhaziei, susținute în mod direct de către armata și diplomația rusă. În acest stat de aproape 5 milioane de locuitori, pe o suprafață de circa 70000 de km², în care minoritățile reprezintă aproape 30% (3% sunt oseți și 7% abhazi), se confruntă forțe ce reclamă apartenența la spațiul rus post-sovietic, pe de o parte, sau independența națională, pe de altă parte. Singura entitate politică prooccidentală din zonă, Georgia se găsește în inima complexității caucaziene și constituie un nod de contact între spațiile slav, otoman și persan. Ca semn al diversității, limbile georgiană și abhază aparțin lumii caucaziene iar limba osetă aparține lumii indo-iraniene.

Secesiunea osetă, precum și intervenția rusă în Georgia, pare a fi o măsură de respingere a influenței americane prin integrarea în NATO, intervenție care se înscrie în logica geostrategică utilizată și de americani în invazia din Irak în anul 2003.

În fața conflictelor de acest gen, ONU pare dezarmată, întrucât negocierea geopolitică la nivelul Consiliului de Securitate nu lasă loc trocului.

Obținerea controlului asupra celor două republici separatiste este una dintre prioritățile guvernului Saakașvili, care acuză Rusia de susținere a secesionismului în tentativa de a menține Georgia instabilă și vulnerabilă. În acest context, în noaptea de 7 august 2008, Georgia a lansat o ofensivă militară în Osetia de Sud. Această provincie georgiană a fost acuzată de secesionism. Paralel, Moscova a trimis trupe în cadrul a ceea ce s-a numit „operațiune de pace” pentru a face să fie respectate acordurile cu Georgia din 1992. Intervenția a fost executată rapid în cadrul programării manevrelor antiteroriste în Caucaz – armata rusă dispune permanent de un cartier general la Vladikavkaz (Osetia de Nord) și de o bază militară la Gudauta (Abhazia).

În timp ce Rusia era somată să-și retragă trupele prin medierea diplomației franceze și a celei americane, milițiile osete au procedat la expulzarea

civililor georgieni din Osetia de Sud, în încercarea de omogenizare a populației. La 14 august 2008, Moscova a recunoscut că susține separatismul oset și abhaz.

Antagonismul geopolitic dintre Rusia și SUA este în mod particular vizibil în Georgia, inimă a Caucazului și cale de comunicare cu Orientul Mijlociu. Din acest punct de vedere, Moscova nu poate pierde acest spațiu căzut în sfera sa de influență la sfârșitul secolului al XIX-lea. Prin intermediul regimului lui Saakașvili, Washington-ul a încercat să își garanteze investițiile în zonă în încercarea de a controla Orientul Mijlociu prin două programe militare de anvergură: Georgia Train and Equip Program (2002-2004) și Georgia Sustainment and Stability Operations Program (2005-2007). Cele două programe de pregătire au avut ca principală miză introducerea standardelor militare americane și asigurarea securității tranzitului energetic.

Ca răspuns, Moscova a dezvoltat o strategie pe plan caucazian, refuzând să lase ieșirea acestei zone din sfera sa de influență. Această strategie s-a concretizat prin trimiterea de trupe în Georgia și efectuarea unui număr de demonstrații de forță (precum utilizarea bombardierelor strategice Tupolev-22), supradimensionate pentru un asemenea conflict. Însă aceste acțiuni au fost interpretate la Washington drept probe ale necesității consolidării protecției americane în zonă.

Proiectul de integrare a Georgiei în blocul Occidental, prin aderarea la NATO a fost interpretat de Moscova ca o amenințare serioasă, fiind coroborată cu evoluțiile intereselor americane din Ucraina și Polonia. Înaintea conflictului din august 2008, în cercurile conservatoare americane erau vehiculate trei scenarii pentru determinarea restrângerii sferei de influență ruse: fie integrarea rapidă a țărilor din zonă (Ucraina și Georgia) în NATO, fie cedarea acestei inițiative Uniunii Europene, fie participarea conjunctă a UE și NATO la extinderea spre răsărit.

În perioada URSS, naționalismele etnice erau integrate în logica *divide et impera*. Uniunea elaborase o politică a naționalităților multiple în spatele unei cetățenii unice și stimula naționalismul propriu în dauna celor etnice. Odată cu prăbușirea URSS, Georgia și-a obținut independența de facto în aprilie 1991.

Crizele identitare s-au tradus într-o problemă de fond a politicilor georgiene: după cedarea autonomiei Abhaziei, Osetiei de Sud și Adjariei, Tbilisi a fost incapabil să gândească particularismele minorităților etnice (abhaze și osete) sau religioase (adjare) și să le acorde un statut particular. Aceste lipsuri au fost speculate de Moscova. Dar, pe termen lung, există posibilitatea ca autoritățile ruse să se confrunte cu precedentul cecen reluat în forme actualizate în cazul diferitelor regiuni separatiste limitrofe influenței ruse, catalizat de fobia decolonizării și de orgoliul identitar mai mult decât de interesul național. Rusia poate pierde printr-o reacție în lanț Caucazul, iar Georgia riscă să piardă iremediabil două provincii.

Pe de altă parte, pe teritoriul său au fost proiectate să treacă oleoductele Bakou-Tbilisi-Ceyhan și Bakou-Soupsa precum și gazoductul Nabucco (Bakou-Erzurum). Georgia posedă, de asemenea, mai multe porturi la Marea Neagră (Soukhomi, Poti, Soupsa, Koulevi și Batoumi), care au devenit foarte active în exportarea petrolului spre Occident. Rusia nu controlează aceste căi de aprovizionare, așa cum se întâmplă cu rutele din nordul Caucazului (Baku-Novorossiysk).

6. 1. Coordonatele regionale ale conflictului

Georgia nu reprezintă o atracție intrinsecă pentru eventuali parteneri externi. În schimb deține o poziție cheie în regiune. Pe de o parte, este învecinată cu Marea Neagră, iar pe de altă parte cu Azerbaidjan. Regiunea este a treia într-o ierarhie mondială a zăcămintelor de petrol.

Importanța acestei zone vine din considerente ale strategiilor de geopolitică ale marilor puteri care își dispută sferile de influență. Astfel, Georgia este luată în considerare întrucât aceasta constituie:

a. coridor energetic spre Occident

Construcția oleoductului Baku-Tbilisi-Ceyhan, a gazoductului Baku-Tbilisi-Erzurum și a autostrăzii Kars-Akhalkalaki fac parte dintr-un plan de capitalizare a poziției geostrategice a Georgiei între Europa și Asia.

În termeni geo-economici, Georgia este situată pe cea mai scurtă rută care leagă Europa de Asia, sens în care această proximitate teritorială a fost transpusă și în alte proiecte precum TRACECA (Transport Corridor Europe Caucasus Asia) și INOGATE (Interstate Oil and Gas Transport to Europe). În chiar aceste proiecte sunt vizibile funcțiile economice internaționale și dezvoltarea economică a Georgiei.

Imensul potențial energetic al bazinului caspic impune ca aceste resurse să fie transportate printr-un sistem ramificat de conducte, unele trebuind să traverseze teritoriul georgian. În prezent Georgia are două terminale maritime prin care petrolul caspic este transportat pe alte spații. Unul este situat la Supsa, cu o capacitate de 200.000 de barili pe zi, iar celălalt în portul maritim Batumi, cu aceeași capacitate.

Georgia reprezintă un coridor energetic esențial spre Occident și alături de alte state de tranzit are obligația de a garanta siguranța conductelor de petrol și gaze²⁸, care pornesc din zona azeră a Mării Caspice. Conductele au o mare

²⁸ Pentru a confirma îndreptățirea temerilor legate de securitatea oleoductului, întreaga lungime a conductei este supravegheată de forțe armate aparținând țărilor pe care le traversează, în unele cazuri suplimentate cu militari aparținând armatei SUA. Georgia a semnat un acord cu compania americană Northrop Grumman pentru dezvoltarea unui sistem radar

importanță pentru Uniunea Europeană pentru că reduc dependența de livrările ruse și nu traversează teritoriul rus.

Oleoductul Baku-Tbilisi-Ceyhan are o lungime totală de 1.768 km, 443 km în Azerbaidjan, 249 km în Georgia și 1.076 km în Turcia. Traversează numeroși munți care ating înălțimi de până la 2.830 m și intersectează 3.000 de drumuri, căi ferate și linii utile (aflăte atât sub cerul liber cât și în subteran) și 1.500 de căi navigabile cu lățimi de până la 500 m (cum ar fi râul Ceyhan în Turcia). Oleoductul ocupă un coridor lat de opt metri și este îngropat de-a lungul întregului său parcurs la o adâncime de cel puțin un metru. În paralel cu oleoductul BTC se află gazoductul din Caucazul de Sud, care transportă gaze naturale de la Terminalul Sangachal până la Erzerum în Turcia. Are o viață utilă proiectată pentru 40 de ani și începând cu anul 2009 transportă un milion de barili (160 000m³) de petrol pe zi. Are o capacitate de 10 milioane de barili de petrol, care vor curge prin oleoduct cu 2 m pe secundă. Există 8 stații de pompare de-a lungul oleoductului (2 în Azerbaidjan, 2 în Georgia și 4 în Turcia).

A costat 3,9 miliarde de dolari și aproximativ 70% din costurile BTC au fost finanțate de terțe părți, inclusiv Banca Mondială, Banca Europeană pentru Reconstrucție și Dezvoltare, agenții de credit de exploatare din șapte țări și un sindicat de 15 bănci comerciale.

BTC este alimentat din câmpul petrolier Azeri-Chirag-Guneshli din Azerbaidjan, situat în Marea Caspică, via Terminalul Sangachal și din câmpul petrolifer din Kashagan situat în Kazahstan, precum și din alte câmpuri petrolifere din Asia Centrală. Guvernul din Kazahstan a anunțat că are intenția de a construi un Oleoduct Transcaspic de la portul din Aktau la Baku și de acolo să-l lege de oleoductul BTC. În schimb, datorită opoziției Rusiei și Iranului față de existența unui oleoduct în largul Mării Caspice, proiectul are puține șanse să fie dus la bun sfârșit.

Cu siguranță, această conductă oferă sprijin independenței Georgiei, care încearcă să iasă de sub influența rusă. Fostul președinte Eduard Șevarnadze, unul din arhitecții și inițiatorii proiectului, a văzut în construcția oleoductului pe teritoriul georgian o garanție pentru viitoarea securitate și stabilitate economică și politică. Această viziune a fost preluată și de succesorul său, președintele Mihail Saakașvili întrucât aproximativ două milioane din cei 4,6 milioane de georgieni reprezintă forță de muncă. Peste 30% dintre locuitori sunt sub limita minimă a sărăciei, iar datoria externă a Georgiei se ridică la 4,5 miliarde de dolari.

Din acționariatul respectivului oleoduct poate fi dedusă densitatea inte-

de monitorizare a spațiului aerian aferent BTC. Între alte măsuri, SUA au alocat 11 milioane de dolari pentru crearea unui corp militar special compus din 400 de soldați georgieni dotați direct de către armata americană.

reselor occidentale în zonă. Astfel, BTC este proprietatea unui consorțiu de companii energetice conduse de British Petroleum, cea care operează oleoductul. Acționarii consorțiului sunt: BP (Anglia): 30.1%, State Oil Company of Azerbaidjan (SOCAR) (Azerbaidjan): 25.00%, Chevron (SUA): 8.90%, StatoilHydro (Norvegia): 8.71%, Türkiye Petrolleri Anonim Ortaklığı (TPAO) (Turcia): 6.53%, Eni/Agip (Italia): 5.00%, Total (Franța): 5.0%, Itochu (Japonia): 3.4%, Inpex (Japonia): 2.50%, ConocoPhillips (USA): 2.50%, Hess Corporation (USA) 2.36%.

În plus, consorțiul BTC, la presiunea SUA, a impus Turciei, Georgiei și Azerbaidjanului să semneze și să ratifice prin acorduri cu statut internațional contracte bogate în prevederi legate de respectarea legislației ambientale, sociale, a muncii și a drepturilor omului.

b. coridor de acces spre Iran și Siria

Întrucât Marea Caspică (unul din cele mai mari câmpuri petroliere și de gaz din lume) este un mare lac închis, transportul petrolului spre piața occidentală este foarte dificil. În perioada sovietică, toate rutele de transport au fost construite prin Rusia. Un oleoduct care să treacă prin Iran dinspre Marea Caspică spre Golful Persic ar fi ruta cea mai scurtă, dar Iran a fost considerat un membru nedorit din mai multe motive: guvernul său teocratic, îngrijorarea față de programul său nuclear și sancțiunile Statelor Unite ce restrâng în mare parte investițiile occidentale (în special ale companiilor americane) în această țară. Guvernul american s-a opus oricărei rute care să treacă prin Iran.

Prin urmare, dincolo de semnificația energetică a poziției Georgiei, trebuie menționată importanța acestei țări din perspectiva accesului marilor puteri la Iran și Siria, țări cu o greutate geopolitică majoră în lumea arabă, cu parteneriate foarte strânse în domeniile militar și nuclear cu Federația Rusă și cu un potențial economic, uman și militar semnificativ. De altfel, experții ruși au admis că partenerii strategici cu care Federația Rusă reușește să se opună planurilor geopolitice occidentale în Asia sunt Iranul și Armenia. În ciuda coincidenței planurilor ruse și iraniene cu privire la resursele caspice de energie, Iranul a lăsat să se întrevadă preocuparea pentru menținerea unor relații bilaterale de echilibru cu Georgia, manifestând același interes pentru poziționarea Georgiei ca placă turnantă de transport energetic.

Pe de altă parte, SUA au un interes pregnant în diversificarea rutelor de acces la zona persană atât pentru situații de urgență (intervenții militare) cât și pentru stabilirea unui cap de pod pentru controlul relațiilor Federației Ruse cu Iranul și Siria.

c. zonă de control a unor importante conflicte înghețate

În sens geopolitic, poziția Georgiei este cheia importanței sale pentru întregul Caucaz de Sud, mai ales dacă este luat în considerare și conflictul dintre

alte două țări din regiune – Armenia și Azerbaidjan.

Datorită locației sale în mijlocul unor națiuni cu factori de risc sistemici, precum un grad de corupție foarte ridicat, chiar implementarea BTC și a altor proiecte a lăsat liberă calea pentru dezvoltarea acestei țări. Desigur, momentul schimbărilor drastice l-a constituit „Revoluția trandafirilor” care a avut drept cel mai important rezultat creșterea încrederii internaționale în această țară care și-a proclamat adevărată valoarea democrației.

Menținerea conflictelor înghețate reprezintă o prioritate geopolitică pentru Federația Rusă întrucât acestea constituie pârgă de control regională foarte importantă, monitorizarea sau implicarea inclusiv armată a acestei puteri în respectivele conflicte fiind asigurată prin încheierea unor acorduri bilaterale.

Per ansamblu, Georgia poate fi considerată un „cap de pod” geopolitic pentru dezvoltarea unor afaceri regionale și promovarea de interese economice vizând piețele de desfacere din zonă, exploatarea resurselor minerale din zonă, utilizarea forței de lucru etc.

Aproape imediat după apariția ideii de transport a petrolului caspic către Vest și construcția BTC (prin evitarea teritoriilor Federației Ruse și Iranului), Azerbaidjanul, Georgia și Turcia au format o echipă care a primit un suport foarte solid din partea SUA. Acest sprijin a transparentizat interesele SUA în regiune: izolarea Iranului, prevenirea restabilirii poziției de hegemon în zonă a Rusiei, încurajarea Turciei de augmentare a influenței sale zonale și sprijinul companiilor americane care au investit în zonă.

După evenimentele din 11 septembrie 2001, obiectivelor americane li s-a adăugat tendința SUA de a-și crea o bază de asistență în țările din zonă pentru lupta împotriva terorismului, conjugată cu politica energetică americană, rezumată pentru zona caspică în sintagma „the availability of multiple pipelines”, ceea ce denotă interesul SUA de a dezvolta în zonă și alte proiecte energetice.

Interesele zonale ale SUA nu sunt limitate însă la sectorul energetic. SUA sprijină fostele republici sovietice în liberalizarea piețelor și a sectorului privat, acordând un suport consistent pentru creșterea economică, designul instituțional și implementarea unui cadru legal coerent.

6.2.Tendințele marilor puteri – dispoziția sferelor de influență

În categoriile geopoliticii clasice, interpretarea regională (Caucazul de Sud) menționează două axe care se „înfruntă”. Pe de o parte sunt „prorușii”, cuprinzând Federația Rusă, minoritățile rebele (oseții și abhazii), Armenia – complet enclavizată și fără ieșire la mare – și Republica Islamică Iran. De partea cealaltă sunt „proamericani”, cuprinzând Turcia (membră NATO), Georgia

(care vrea să facă parte din NATO) și Azerbaidjanul bogat în petrol²⁹. Azerii sunt musulmani, ca și frații lor turci și ca adjarii, care trăiesc în sud-vestul Georgiei și care nu manifestă interes pentru autonomie. Dimpotrivă, oseții (deși aceștia vorbesc o limbă persană), precum rușii, armenii și georgienii, sunt creștini. Abhazii sunt în majoritate musulmani, dar există și mulți creștini între aceștia, ceea ce înseamnă că epurarea etnică prin care au fost vizați georgienii în timpul conflictului din anii 1990 (cei 200.000 de refugiați) nu pare să fi avut o conotație religioasă.

La baza strategiei Federației Ruse în Caucaz se află conceptul de „vecinătate apropiată” (*Ближнее зарубежье*). El desemnează voința Rusiei de a-și conserva sfera de influență proprie și de a-și exersa dreptul de a decide evoluția vecinilor săi. Această sintagmă amintește, într-un fel, de doctrina Monroe „Eurasia pentru euroasiatici” și de doctrina lui Brejnev despre suveranitatea limitată.

Aspectele clasice ale suveranității pentru noile state independente și-au schimbat natura. La sfârșitul anilor 1990 toate statele din vecinătatea apropiată posedau ansamblul atributelor juridice ale suveranității (aparatură etatică, monedă, forță armată etc.) dar suveranitatea *de jure* nu implică neapărat și independența națională. Ceea ce s-a convenit a se numi „suveranitate westfală”, respectiv capacitatea statelor din vecinătatea apropiată de a-și controla teritoriul și a întreține relații internaționale echilibrate și de o manieră independentă, rămâne în bună măsură una de câștigat. Structurile moștenite de Uniunea Sovietică, pretențiile mai mult sau mai puțin explicite ale Moscovei, diferența de putere dintre Rusia și vecinii săi au făcut ca independența națională să fie concepută de elitele noilor state independente drept independență față de Rusia.

După prăbușirea Uniunii Sovietice, Kremlinul a menținut baze militare pe teritoriile vecinilor. De cealaltă parte, în timpul administrației Clinton au fost luate două decizii geopolitice foarte importante. Mai întâi, SUA au permis încorporarea în NATO a ex-sateiților sovietici. A doua decizie a fost cea de a deveni promotori activi ai dezmembrării Fostei Republici a Iugoslaviei, care a culminat cu ruperea Kosovo de Serbia. Ascensiunea la putere a lui George W. Bush și a lui Vladimir Putin a fost aproape simultană. Bush a promovat o politică externă agresivă, scoțând SUA din Tratatul împotriva rachetelor balistice semnat de SUA și URSS în 1972 și refuzând ratificarea tratatelor semnate în timpul administrației Clinton cu privire la testele nucleare din 1996 și modificările aduse tratatului pentru limitarea armelor strategice SALT II. În plus, Bush a anunțat că SUA își vor extinde peste granițele țării sistemul de apărare împotriva rachetelor. În acest context, SUA a luat decizia de a invada Irakul în 2003

²⁹ Dincolo de faptul că Israelul este principalul furnizor de armament al Georgiei, trebuie menționat că Azerbaidjanul, vecin al Georgiei, este principalul furnizor de petrol către Israel, împreună cu alte două țări majoritar musulmane – Egiptul și Nigeria.

și a cerut și obținut dreptul de survol și de creare de baze militare în republicile din Asia Centrală, construind în schimb oleoducte și gazoducte care să nu intre pe teritoriul rusesc. De asemenea, SUA au încheiat acorduri cu Polonia, Turcia, România și Spania pentru instalarea de elemente ale unui sistem de scut antirachetă.

Pe de altă parte, Putin a întărit autoritățile centrale ale statului rus și a reorganizat armata. Întrucât evoluția economiei mondiale a fost direcționată spre utilizarea resurselor energetice, Rusia a devenit într-o scurtă perioadă o putere bogată cu un mare potențial de control a producției de petrol și gaz necesare țărilor occidentale. În acest context, președintele rus a strâns relațiile cu China și Iranul, a acționat pentru îndepărtarea SUA din bazele militare din Asia Centrală și a blocat extinderea NATO prin includerea Ucrainei și a Georgiei. Acesta a fost și punctul în care cei mai importanți membri UE (Germania, Franța și Marea Britanie) au decis pentru o perspectivă geopolitică proprie, sens în care au refuzat propunerea de avansare a Ucrainei și Georgiei în etapa unui Membership Action Plan. Pentru SUA, coaliția împotriva terorismului include state precum Uzbekistan, Kârgâstan, Georgia și Azerbaidjan, acestea fiind vitale pentru suportul logistic, ceea ce demonstrează importanța accesului acestei puteri în Caucaz și în Asia Centrală. Astfel, SUA a încheiat acorduri cu guvernele statelor menționate pentru a garanta accesul militar permanent al SUA în zonele de interes. Accesul se referă la tranzitarea, survolarea și deplasarea terestră a trupelor americane pe teritoriul respectivelor state.

6.3. Perspective de evoluție a conflictului. Repoziționarea intereselor zonale

Invazia Georgiei de către forțele terestre, aeriene și navale ale Rusiei din 8 august 2008 și proclamarea independenței provinciilor georgiene separatiste Osetia de Sud și Abhazia au avut consecințe politice, economice și de securitate drastice pentru țările din vecinătatea Federației Ruse. Decizia liderilor ruși de a-și stârni puterea militară contra unei țări vecine cu capacitate militară mult inferioară a surprins comunitatea internațională, a alarmat celelalte state desprinse din fosta Uniune Sovietică și a provocat discuții aprinse în comunitatea euro-atlantică în legătură cu reevaluarea atitudinii față de Rusia. Războiul din Georgia a fost primul atac militar al Rusiei contra unui alt stat după invazia Afganistanului, în 1979, de către URSS.

Moscova a pregătit războiul împotriva Georgiei înainte de invazie. La 16 aprilie 2008, Rusia a stabilit, prin decret, relații bilaterale cu cele două provincii georgiene separatiste. Imediat, Moscova a introdus în cele două provincii georgiene mii de militari, echipament greu și specialiști care au reabilitat șose-

lele și căile ferate spre Georgia. Manevrele militare din primăvară, denumite *Kavcaz-2008*, au simulat invazia Georgiei. Medvedev și Putin au motivat intervenția rusă prin precedentul Kosovo, militarii ruși intervenind în Georgia pentru a preveni acțiunile de „genocid” și „purificare etnică” ale georgienilor împotriva osetinilor.

Agresiunea disproporționată a Rusiei în Georgia a avut ca obiectiv principal pedepsirea guvernului de la Tbilisi pentru politica sa prooccidentală și pentru încercarea de a adera la NATO. Moscova intenționa să distrugă viabilitatea economică a Georgiei, să îl îndepărteze de la putere pe Saakașvili și să demonstreze că occidentalii nu pot „proteja” statele din vecinătatea Rusiei. Deși nu a reușit să schimbe regimul de la Tbilisi, controlul Osetiei de Sud îi permite Rusiei să supravegheze culoarele de transport pentru conductele de petrol și gaze naturale care conectează bazinul Mării Caspice cu UE prin Georgia și Turcia.

Prin invazia Georgiei, fostul președinte și actualul premier rus Vladimir Putin a avertizat că Moscova nu se teme de reactivarea unui conflict cu puterile occidentale, de izolare internațională sau de condamnări oficiale.

Uniunea Europeană și NATO au ripostat anemic la actele de agresiune ale Rusiei împotriva unui stat democrat, membru în Consiliul European și al OSCE. Liderii occidentali nu au reacționat cu claritate și coerență. UE și NATO nu au insistat ca menținerea păcii în Abhazia și în Osetia de Sud să fie internaționalizate. Hotărârea de amânare a acordării statutului de MAP solicitanților de la Kiev și de la Tbilisi la Summit-ul NATO de la București a agravat vulnerabilitatea acestor state față de Rusia și a inspirat Moscova să acționeze agresiv ca să prevină aderarea lor la structurile de securitate occidentale.

Inițial, în semn de protest față de invazia Georgiei, UE a contramandat discuțiile programate cu Moscova referitoare la elaborarea unui parteneriat strategic UE-Rusia. Ulterior, în noiembrie 2008, la insistența Germaniei, Franței și Italiei, UE a decis să reactiveze negocierile de parteneriat cu Moscova³⁰. Est-europenii sunt indignați de toleranța excesivă franco-germană față de comportamentul agresiv și arogant al Moscovei.

Invazia Georgiei de către trupele Rusiei a speriat celelalte țări din Caucazul de Sud și a creat instabilitate în întregul Caucaz. Azerbaidjanul, deși are aranjamente comerciale importante cu țările din Vest, a evitat să aibă relații tensionate cu Moscova. Cu toate acestea, liderii azeri au solicitat UE să se implice financiar pentru construirea gazoductului Nabucco, care ar concura direct cu sistemul de conducte South Stream elaborat la Moscova. În viitor, alte țări exportatoare de gaze naturale, precum Turkmenistan și Iran, s-ar putea conecta la

³⁰ Liderii statelor mari din Europa Occidentală insistă că menținerea unor relații detensionate cu Federația Rusă este preferabilă ostracizării publice și izolării internaționale a Rusiei.

Nabucco. Rusia este împotriva acțiunilor Azerbaidjanului de a aproviziona Georgia cu gaze, invalidând subordonarea energetică a Georgiei față de Moscova.

6.4. Concluzii

Se poate afirma că implementarea proiectului BTC contribuie la creșterea rolului Georgiei atât în regiunea Mării Negre, cât și a celei Caspice. În același timp, exploatarea cu succes a funcțiilor de tranzit în viitor va depinde de ireversibilitatea transformărilor democratice și includerea acestei țări în organizațiile europene și transatlantice.

Din punct de vedere geopolitic, regiunea Caucazului constituie în primul rând un coridor esențial pentru transportul gazelor de la Marea Caspică și, de asemenea, o bază avansată pentru eventuale viitoare acțiuni militare împotriva Siriei și Iranului. Pe de altă parte, situația conflictelor înghețate convine Kremlinului, întrucât pe lângă avantajele de gestionare a unor puncte fierbinți cu resurse subdimensionate, pot permite o variată paletă de „mutări” geostrategice (de exemplu, pe palierul demografic, măsuri de schimbare a spectrului național din țările regiunii prin acordarea către cetățenii republicilor separatiste a cetățeniei ruse pentru a invoca ulterior intervenția, inclusiv militară, pentru protecția propriilor cetățeni).

Strategia de securitate a UE este încă în fază embrionară. Dar crizele majore care afectează stabilitatea din jurul granițelor UE sunt oportunități pentru a creiona și chiar iniția o astfel de strategie. De altfel, conflictul ruso-georgian este o șansă pentru studierea unor probleme strategice existente sau de perspectivă între Rusia, un actor aflat în creștere într-o lume multipolară, și UE, aflată în concertul vocilor NATO, pentru constituirea unui nou sistem de securitate eurasiatic. Din această perspectivă, Georgia, Moldova, Ucraina și întreaga Asie Centrală sunt cheia pentru regiunile cele mai sensibile pentru aspirațiile de securitate ale Rusiei. Această concluzie se bazează pe asumția că Rusia va exercita întotdeauna o influență determinantă peste granițele sale, din motive istorice și geografice. Premisa este bazată pe studiul categoriilor geopolitice prezentate în prima parte, cu mențiunea că, astăzi, actorii cheie ai comunității internaționale resping declarativ vechile principii de geopolitică și echilibru de interese, însă la nivel practic, aceștia sunt în continuare ghidați de interesul național și nu sunt pregătiți să își asume responsabilități în formularea unor noi reguli ale jocului care să poată fi adoptate universal.

Referitor la Federația Rusă însă, perspectivele se anunță din ce în ce mai agresive. După cele mai multe aprecieri, proiectul geopolitic al actualei Rusii este cel elaborat de principalul avocat al expansionismului Rusiei post-sovietice, Alexander Dugin.

Din analiza conflictului dintre Georgia și Federația Rusă rezultă unele victorii geopolitice pe care Rusia și le-a însușit. Cea mai importantă este că a blocat lărgirea NATO pe care a perceput-o drept o încercuire. La o scară mai mare, conflictul reprezintă consacrarea unei lumi multipolare.

Bibliografie utilă:

- Avioutschii, Viatcheslav. *Géopolitique du Caucase*. Paris: Armand Colin, 2004.
- Balivet, Thomas. *Géopolitique de la Géorgie*. Paris: Harmattan, 2005.
- Bădescu, Ilie și colab. *Geopolitica și geoeconomia frontierei*. București: Editura Floare Albastră, 1996.
- Berelowitch, Alexis și Radvanyi, Jean. *Les 100 Portes de la Russie*. Paris: Éditions de l'Atelier, 1999.
- Beukema, Col. Herman. *The World of General Haushofer*. New York: Farrar & Rinehart, 1984.
- Blouet, Brian. *Global Geostrategy, Mackinder and the Defence of the West*. Londra: Frank Cass, 2005.
- Blouet, Brian. *Halford Mackinder, A Biography*. Texas: A&M University Press, 1987.
- Bodocan, Vasile. *Geografie politică*. Cluj-Napoca: Editura Presa Universitară Clujeană, 1997.
- Brzezinski, Zbigniew. *Marea tablă de șah. Supremația americană și imperatiile sale geografice*, București: Editura Univers Enciclopedic, 2000.
- Brzezinski, Zbigniew. *Marea dilemă - A domina sau a conduce*. București: Scripta, 2005.
- Brzezinski, Zbigniew. *A doua șansă. Trei președinți și criza superputerii americane*. București: Antet, 2005.
- Brzezinski, Zbigniew, Brent Scowcroft. *America și lumea*. București: Antet, 2009.
- Carlton, David, Paul Ingram și Giancarlo Tenaglia ed. *Rising tension in Eastern Europe and the former Soviet Union*. Dartmouth: Aldershot, 1996.
- Carrère, Hélène d'Encausse. *L'Empire éclaté: la révolte des nations en URSS*. Paris: Flammarion, 1978.
- Claval, Paul. *Geopolitică și geostrategie*. București: Editura Corint, 2001.
- Colm, Léon. *Improbable Abkhazie. Récits d'un Etat-fiction*. Paris: Éditions Autrement, 2009.
- Cooper, Robert. *Deștrămarea națiunilor - geopolitica lumilor secolului XXI*. București: Univers Enciclopedic, 2007.
- Coppieters, Bruno. *Contested borders in the Caucasus*. Brussels: VUB Press, 1996.
- Cotoi, Călin. *Primordialism cultural și geopolitica românească*. București: Mica Valahie, 2006.
- Dobrescu, Paul. *Geopolitica*, editia a 2-a. București: Comunicare.ro, 2003.
- Dodds, Klaus. *Geopolitics. A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

- Dorpalen, Andreas. *The World of General Haushofer*. New York: Farrar & Rinehart, 1984.
- Ezzatti, Ezzatollah. *Geopolitica în secolul XXI*. București: Topform, 2008.
- Grigorianz, Alexandre. *Les Caucasiens: aux origines d'une guerre sans fin*. Paris: Infolio éditions, 2006.
- Golopentia, Sanda. *Opere complete. Volumul II. Statistică, demografie și geopolitică*. București: Univers Enciclopedic, 2001.
- Guetta, Bernard. *Geopolitica - ratiune de stat*. București: Aion, 2000.
- Hattendorf, John B. *The Influence of History on Mahan*. Naval War College Press, 1991.
- Hewitt, George. *The Abkhazians: a handbook*. Richmond: Curzon Press, 1999.
- Hlihor, Constantin. *Geopolitică și geostrategie în Europa secolului XX*. București: Editura RAO, 2001.
- Hoesli, Eric. *A la conquête du Caucase*, Dijon: Éditions des Syrtes, 2006.
- Huntington, Samuel P. *Ciocnirea civilizațiilor și refacerea ordinii mondiale*. București: Antet, 1997.
- Ianoși, Ioan. *Sisteme teritoriale. O abordare geografică*. București: Editura Tehnică, 2000.
- Kearns, Gerry. *Geopolitics and Empire: The Legacy of Halford Mackinder*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Kissinger, Henry. *Diplomația*. București: All, 2007.
- Kolstoe, Paul. *Russians in the former Soviet republics*, Londra: Hurst, 1995.
- Koslowski, E. Sieca. *Géopolitique de la Mer Noire. Turquie et pays de l'ex-URSS*, Karthala, 2000.
- Livezey, William E.. *Mahan on Sea Power*. University of Oklahoma Press, 1981.
- Martin, Geoffrey J., Preston E. James. *All Possible Worlds*. New York: John Wiley and Sons, 1993.
- Mattern, Johannes. *Geopolitik: Doctrine of National Self-Sufficiency and Empire*. Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1942.
- Melvin, Neil. *Russians beyond Russia: the politics of national identity*. Londra: Royal Institute of International Affairs, 1995.
- Minassian, Gaïdz. *Caucase du Sud, la nouvelle guerre froide. Arménie, Azerbaïdjan, Géorgie*. Paris: Éditions Autrement, 2007.
- Neguț, Silviu. *Introducere în geopolitică*. București: Meteor Press, 2008.
- Neguț, Silviu. *Geopolitica*. București: Meteor Press.
- Parker, Geoffrey. *Western Geopolitical Thought in the Twentieth Century*. New York: St. Martin's Press, 1985.
- Parker, W.H.. *Mackinder, Geography as an Aid to Statecraft*. Oxford: Clarendon Press, 1982.
- Pawels Louis și Bergier Jacques. *The Morning of the Magicians*. Avon Books, 1973.
- Radvanyi, Jean și Observatorul pentru statele postsovietice din cadrul INALCO. *Les Etats postsoviétiques*. Paris: Armand Colin, 2003 și 2004.
- Serebrian, Oleg. *Politica și geopolitica*. București: Cartier.
- Serebrian, Oleg. *Geopolitica spațiului pontic* (editia a II-a). București: Cartier.
- Serebrian, Oleg. *Dicționar de geopolitică*. Iași: Polirom, 2006.

- Serebrian, Oleg. *Despre geopolitică*. București: Cartier, 2009.
- Serrano, Silvia. *Géorgie, sortie d'empire*. Éditions du CNRS, 2007.
- Simileanu, Vasile. *Geopolitica spațiului islamic*, vol 1-2. București: Topform, 2009.
- Simileanu, Vasile. *Geopolitica spațiului islamic*, vol 3-4. București: Topform, 2011.
- Simileanu, Vasile. *Geopolitică și centre de putere*. București: Topform, 2010.
- Simileanu, Vasile și Săgeată, Radu *Geopolitica României*. București: Topform, 2009.
- Slapentoh, Vladimir, Sendich, Munir și Pain, Emil. *The new Russian diaspora: Russian minorities in the former Soviet republics*. N.Y.: Sharpe, 1994.
- Sloan, G.R.. *Geopolitics in United States Strategic Policy*. Brighton: Wheatsheaf Books, 1988.
- Stark, Hans. *Est: le temps des nations. Politique étrangère*. nr. 1 din 1994.
- Szajkowski, Bogdan. *Encyclopaedia of conflicts, disputes and flashpoints in Eastern Europe, Russia and the successor states*. Harlow: Longman Current Affairs, 1993.
- Tămaș Sergiu. *Geopolitica*. Bucuresti: Editura Alternative, 1996.
- Thual, François. *Géopolitique des Caucases*. Paris: Éditions Ellipses Marketing, 2004.
- Tuathail, Gearoid. *The Geopolitics Reader*. New York: Routledge, 1998.
- Visscher, Roberts. *La Géorgie, l'Arménie et l'Azerbaïdjan*. Paris: Éditions Gamma, 2002.
- Walsh, S.J. și Edmund A. *Total Power: A Footnote to History*. New York: Doubleday & Company, 1949.
- Wanklyn, Harriet. *Friedrich Ratzel, a Biographical Memoir and Bibliography*. Cambridge: Cambridge University Press, 1961.
- Zverev, Bruno și Trenin, Dmitrii. *Commonwealth and independence in post-Soviet Eurasia*. Londra: Frank Cass, 1998.

Globalizarea*

Bogdan Ștefanachi

1. Introducere

La fel cum se întâmpla în anii 1980 cu „postmodernitatea” sau/și „post-modernismul”, „globalizarea” este astăzi, fără doar și poate, unul dintre cele mai apelate concepte din discursul științelor sociale și umaniste (și nu numai). Conceptul – inventat și invocat de obicei pentru a desemna unul dintre cele mai importante fenomene sociale, economice, politice și culturale actuale – a fost utilizat pentru prima oară într-un sens apropiat de cel de astăzi în anii 1960. Tot atunci – mai precis, în 1961 – a fost propusă și prima lui definiție, în dicționarul Webster.

Așa cum a evidențiat Roland Robertson, unul dintre primii mari teoreticieni ai fenomenului desemnat de obicei prin conceptul de „globalizare”, acest termen nu a avut rezonanțe și greutate profund academice până la mijlocul anilor 1980. Începând, însă, cu această perioadă utilizarea sa a început să devină realmente globală¹. Chiar Robertson a fost, de altfel, artizanul deschiderii acestui drum spre globalizare al conceptului de „globalizare”, în special prin studiile „Interpreting Globality”² și „The Revitalization of the Societies: Modern Religion and Globalization”³, publicate în 1983, respectiv 1985. De atunci, numărul apelurilor la „globalizare” a crescut constant. Astfel, dacă în anii 1980 numărul referințelor la acest concept în cadrul revistelor de științe sociale nu era mai mare de 10, la mijlocul anilor 1990 el crescuse la peste 100, pentru ca la

* 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.

¹ Roland Robertson, *Globalization: Social Theory and Global Culture* (London: Sage, 1992).

² Roland Robertson, „Interpreting Globality”, in *World Realities and International Studies* (Glenside: Pennsylvania Council of International Education, 1983).

³ Roland Robertson, „The Revitalization of the Societies: Modern Religion and Globalization”, in *Cults, Culture and the Law*, ed. Thomas Robbins, William Shepherd și James McBride (Chico: Scholars, 1985).

sfârșitul mileniului să ajungă la peste 1000⁴. O dată cu anii 1990 s-a produs chiar o inflație a utilizărilor acestui concept: nu doar reprezentanții spațiului universitar și academic, ci și jurnaliștii, oamenii de afaceri sau politicienii s-au raportat tot mai mult la el și l-au făcut parte a vocabularului lor cotidian. Ca atare, magnitudinea utilizării lui a căpătat în cele din urmă structura unui adevărat *tsunami*.

Această situație a utilizării conceptului de „globalizare” nu este întâmplătoare. Procesul sau procesele desemnate de obicei prin acest concept sunt unele dintre cele mai importante și semnificative fenomene care afectează în mod profund realitatea economică, tehnologică, politică și socio-culturală contemporană. Mai mult, globalizarea este, fără îndoială, un proces emblematic, dacă nu chiar „aspectul central al istoriei actuale”⁵, deși unii autori afirmă că manifestări globale sau globalizatoare pot fi identificate cu mult înaintea secolului XX⁶.

Autorii care fac astfel de afirmații au dreptate. Fenomene sau tendințe globale/globalizatoare au existat și în trecut. Magnitudinea fenomenelor și tendințelor globale/globalizatoare actuale (sau, mai precis, de după sfârșitul Războiului Rece) este, însă, fără precedent în istorie. Așa stau lucrurile, spre exemplu, în privința nivelului integrării/globalizării economice, care este unul mai mare decât oricând. Astfel, companiile multinaționale (CMN) (numite și *companii transnaționale*), printre actorii centrali ai globalizării, ajunseseră în anul 2002 la 64.000 controlând peste 870.000 de subsidiare și gestionând investiții externe directe (IED) de peste 7 trilioane de dolari, cu o pondere de aproape 10% din PNB total. În 1985 și 1990, IED au crescut în medie cu 30% pe an, o cifră care reprezintă de patru ori mai mult decât creșterea producției mondiale și de trei ori mai mult decât rata de creștere a comerțului. Investițiile externe directe au devenit astfel un determinant major al pattern-urilor comerciale, pe măsură ce fluxul anual de IED s-a dublat față de 1992, atingând la sfârșitul anilor 1990 valoarea de aproape 350 miliarde dolari.

⁴ Un alt indicator extrem de important pentru a plasa în timp începuturile globalizării îl reprezintă numărul de ONG-uri: la începutul secolului XX erau în jur de 170, iar astăzi sunt peste 5500; în anii 1980-1990 erau aproximativ 2500, ceea ce înseamnă că numărul lor a crescut în ultima perioadă cu 100%.

⁵ Kenichi Ohmae, *The End of the Nation State: The Rise of Regional Economies* (New York: Free Press Paperbacks, 1995), 15 (trad. mea).

⁶ Malcolm Waters consideră că globalizarea este un proces care începe în secolul XV, deoarece, în opinia sa, acela este momentul în care „constrângerile asupra geografiei asupra economiei, politicului, socialului și culturalului au dispărut, iar indivizii, conștientizând acest lucru, au început să se comporte în consecință” (trad. mea). Vezi Malcolm Waters, *Globalization*, 2nd edition (London and New York: Routledge, 2001).

În al doilea rând, dacă în trecut au existat, într-adevăr, *tendințe* globale/globalizatoare, este totuși îndoielnic că putem vorbi cu adevărat despre *globalizare* în vreo altă epocă decât cea prezentă. Abia astăzi nivelul interconectării, interacțiunii și interdependenței economice, spre exemplu, este îndeajuns de semnificativ pentru a ne îndreptăți să utilizăm conceptul de „globalizare” în descrierea lui. Altfel spus, abia astăzi, economia globală a devenit (și devine pe zi ce trece) realitate; abia astăzi întreaga lume s-a transformat și se transformă, așa cum se exprima Kenichi Ohmae, într-o scena uriașă din care dispar barierele și *recuzita* inutilă, într-o lume în care „cu toții devenim parte a unei uriașe trupe de teatru formată din actori și actrițe interdependenți. Nu avem cu toții aceleași replici și nici nu avem același repertoriu, dar niciunul dintre noi nu este pe deplin independent”⁷.

Pe de altă parte, nu trebuie uitat că modelul actual al globalizării este unul diferit de fenomenele sau tendințele globale/globalizatoare din trecut⁸. Și mai important, impactul social al globalizării în configurația ei actuală este unul cu totul remarcabil, la fel de semnificativ precum impactul revoluției industriale asupra modernității. Globalizarea a produs, altfel spus, transformări semnificative, chiar „revoluționare” uneori, în viața economică, politică sau culturală a societăților actuale. Una dintre aceste transformări – impactul globalizării asupra statului – va fi, de altfel, analizată pe larg în ultima secțiune a acestui capitol.

Globalizarea a fost analizată dintr-o triplă perspectivă: economică (cu accent pe aranjamentele sociale și instituționale care au în vedere producția, schimbul, distribuția și consumul), politică (cu accent pe aranjamentele sociale care vizează concentrarea și aplicarea puterii, autoritatea, administrația și diplomația) și culturală (cu accent pe aranjamentele sociale care fac referire la producția, schimbul și exprimarea simbolurilor și valorilor)⁹. Deși nu ignoră cu totul aspectele culturale ale globalizării, capitolul de față se concentrează totuși asupra aspectelor ei economice și politice.

În altă ordine de idei, globalizarea poate fi examinată și prezentată fie ca un proces unitar care produce modificări profunde la nivelul întregii realități socio-politico-economice, fie ca un decupaj dintr-un puzzle mai larg care să evidențieze una dintre implicațiile sale extrem de importante. În acest capitol voi adopta mai ales cea de-a două strategie, încercând să relievez în special modul în care, la nivel politic, statul este marcat de transformările globale și, în același timp, modul în care el răspunde și se transformă sub presiunea acestor provocări, fără ca prin aceasta să argumentez în favoarea unui joc de sumă zero: dacă

⁷ Kenichi Ohmae, *The Next Global Stage. Challenges and Opportunities in Our Borderless World* (New Jersey: Pearson Education, 2005), 5 (trad. mea).

⁸ Bruce Mazlish, *The New Global History* (New York: Routledge, 2006).

⁹ Waters, *Globalization*, 17-18 (trad. mea).

statele națiune nu-și pierd complet semnificația, cu certitudine natura politicii moderne, dar mai ales contemporane, se modifică esențial.

2. Globalizarea: definiții, dimensiuni și perspective de analiză

Deși, după cum am sugerat deja, globalizarea este unul dintre cele mai studiate fenomene ale lumii contemporane, nu există (încă) o definiție universal acceptată a sa. Definițiile sale sunt, dimpotrivă, extrem de diverse și diferite, uneori chiar contradictorii. Dincolo, însă, de diversitatea perspectivelor din care poate fi – și a fost – definită și analizată globalizarea, este incontestabil că ea constituie, fără doar și poate, o „lărgire, adâncire și accelerare a interconectării la scară mondială în toate aspectele vieții sociale contemporane”.¹⁰ Globalizarea a adus cu sine, așa cum s-a evidențiat de nenumărate ori, „deteritorializarea” relațiilor sociale. Aceasta se traduce prin faptul că timpul și spațiul se comprimă la o intensitate și în moduri fără precedent, deoarece noile oportunități de comunicare topesc distanța și timpul¹¹. Prin intermediul acestora, experiența călătoriilor devine extrem de accesibilă iar distanțele pot fi foarte ușor compensate. Diminuarea clivajelor de comunicare, cel puțin la nivel tehnologic, face posibile noi tipuri de cooperare în timp real, chiar dacă cei implicați în acest proces se află la distanțe extrem de mari unii față de alții. Transformarea economiei internaționale în economie globală sau, mai general, a internaționalului în global, face posibilă emergența „societății rețea”, în cadrul căreia dinamicul ia locul staticului. Delimitările spațiale de tipul „în interior” sau „în exterior” se diminuează până la dispariție prin faptul că spațiul se comprimă o dată cu contractarea timpului; spațiul nu mai este la fel de important pe cât era în modernitate pentru că rețelele de informații și fluxurile informaționale aferente acestora reușesc să depășească constrângerile spațiale.

¹⁰ David Held, Anthony McGrew, David Goldblatt, Jonathan Perraton, *Transformări globale. Politică, economie și cultură* (Iași: Polirom, 2004), 26.

¹¹ Un exemplu în acest sens este reprezentat de următoarea povestire *narată de un guru al globalizării*: „În 1988 un oficial guvernamental din Statele Unite călătorea la Chicago în limuzina sa dotată cu telefon mobil. Era pentru prima dată când experimenta o astfel de noutate și, a fost atât de încântat de această nouă oportunitate de comunicare încât și-a sunat soția doar pentru a se lăuda. Nouă ani mai târziu, în 1997, același oficial vizita un îndepărtat sat din Coasta de Fildes, în vestul Africii, la care se putea ajunge doar cu canoa. În timpul vizitei, un oficial local i-a spus că trebuie să contacteze administrația de la Washington și i-a dat un telefon celular pentru a face acest lucru. Iar dacă aceeași situație s-ar fi întâmplat peste încă o decadă, telefonul celular al oficialului american ar fi fost contactat direct cu Statele Unite”. (Peter N. Stearns, *Globalization in World History* (London and New York: Routledge, 2010), 124 (trad. mea)).

Cei mai mulți dintre autorii care analizează globalizarea se referă la ea, pe bună dreptate, ca la un *proces evoluționist*¹², o *transformare istorică*¹³ sau o *realitate multidimensională*¹⁴ ce decurge din „diversitatea care este parte a naturii sale intrinseci”¹⁵. De aceea, putem vorbi nu doar de (o) globalizare, ci de mai multe. În ciuda acestei diversități a fenomenelor care o caracterizează, putem vorbi totuși de cel puțin două „constante” ale globalizării (care pot fi considerate în același timp ca reprezentând trăsăturile ei fundamentale): 1) creșterea interdependențelor, ca urmare a „creșterii interconectărilor reflectată în extinderea fluxurilor de informație, tehnologie, capital, bunuri, servicii și persoane”¹⁶; și 2) creșterea gradului de deschidere, de transparență. Aceste două „constante” sunt, la rândul lor, „interconectate”. Așa cum observa pe bună dreptate George Modelski, „pentru a funcționa liber, conexiunile implică (necesită) societăți deschise, deoarece ele se dezvoltă cel mai bine în lipsa barierelor – bariere comerciale, bariere în calea fluxurilor de capital, în calea migranților sau în calea difuzării ideilor și practicilor”¹⁷.

Intersectarea interdependenței și deschiderii se adâncește ca urmare a următoarelor componente fundamentale care caracterizează procesul de globalizare:

- a. internaționalizarea comerțului, a finanțelor și a investițiilor (unele dintre cele mai vizibile efecte ale globalizării sunt în sfera economică: expansiunea comerțului internațional și a investițiilor străine directe, incluzând reducerea barierelor din calea liberului schimb și deschiderea economiilor naționale către comerț, către fluxurile și schimburile internaționale);
- b. avansul rapid al tehnologiilor (globalizarea tehnologiilor permite comunicarea și difuzarea ieftină și aproape instantanee a informației);
- c. diseminarea paradigmei politice (globalizarea se transformă într-un instrument pentru promovarea anumitor valori, comportamente și standarde – de

¹² George Modelski, „Globalization as Evolutionary Process,” în *Globalization as Evolutionary Process. Modeling Global Change*, ed. George Modelski, Tesselano Devezas, William R. Thompson (London: Routledge, 2008), 12-29 (trad. mea).

¹³ James H. Mittelman, *Whiter Globalization? The Vortex of Knowledge and Ideology* (London: Routledge, 2004). Așa cum explică Mittelman, globalizarea produce o transformare semnificativă a tuturor domeniilor fundamentale ale vieții sociale: „în economie, pentru că se schimbă modul de asigurare a necesităților cotidiene precum și existența în ansamblul său; în politică, din moment ce locul și deținătorul puterii se transferă gradual atât supra cât și substat, formând un sistem stratificat; în cultură, deoarece se produce o erodare a unor moduri de viață și apariția unor forme hibride noi” (4-5) (trad. mea).

¹⁴ Paul Hopper, *Living with Globalization* (Oxford, New York: Berg, 2006), 139 (trad. mea).

¹⁵ Ian Clark, *Globalization and International Relations* (Oxford: Oxford University Press, 1999), 35 (trad. mea).

¹⁶ NIC (National Intelligence Council), *Mapping the Global Future* (Honolulu: University Press of the Pacific, 2004) (trad. mea).

¹⁷ Modelski, „Globalization as Evolutionary Process”, 11 (trad. mea).

- natură democratică și participativă – în plan politic, socio-economic, în planul securității și protecției mediului etc.);
- d. emergența mișcărilor sociale cu influență locală și transnațională (organizații internaționale și regionale constituite pe baza unui set comun de interese și nu pe similitudini geopolitice își desfășoară activitatea în planul politicilor publice și influențează soluționarea problemelor sectoriale);
 - e. standardizarea sistemelor de securitate globală (în cadrul sistemului Națiunilor Unite);
 - f. internaționalizarea problemelor transfrontaliere (probleme globale precum degradarea mediului, comerțul internațional de droguri sau de arme, depășesc granițele naționale și implică răspunsuri supranaționale; instituțiile transnaționale joacă un rol vital în aceste zone care în mod tradițional țineau de domeniul guvernelor naționale);
 - g. translarea puterii dinspre statele suverane către elitele globale avansate tehnologic precum și către interesele private supranaționale (pe baza tehnologiei moderne, a rețelelor de transport, a telecomunicațiilor, a liberalizării educației și economiei, globalizarea are potențialul de a transforma modul în care organizațiile și indivizii operează, cooperează și interacționează).¹⁸

Din perspectiva Fondului Monetar Internațional,¹⁹ unul dintre principalii ei actori, globalizarea se referă, înainte de toate, la integrarea economiilor la nivel mondial, în principal prin intermediul liberei circulații a bunurilor, serviciilor și capitalurilor, precum și, în unele cazuri (din ce în ce mai frecvente), a liberei circulații a persoanelor (forței de muncă) și a cunoașterii (a tehnologiei)²⁰. Aceste libertăți determină ample mutații la nivel cultural, politic și ecologic (ambiental), mutații care se transformă, la rândul lor, în dimensiuni/grile de analiză ale globalizării. Investițiile (în principal investițiile străine directe), răspândirea tehnologiei, instituțiile internaționale, forța de muncă educată dar și economia de piață (ca fundal al tuturor acestor caracteristici) se constituie în

¹⁸ Group of Experts on the United Nations Programme in Public Administration and Finance, *Globalization and State: an overview. Report prepared by the Secretariat* (May 2000), 2-4 (trad. mea).

¹⁹ La conferința internațională de la Bretton Woods (New Hampshire) din iulie 1944, 45 de state au hotărât să creeze un cadru pentru cooperarea economică internațională o dată cu sfârșitul celui de-al Doilea Război Mondial; două instituții rezultă în urma acestei înțelegeri: Fondul Monetar Internațional (FMI) și Banca Mondială (BM), care, începând cu acel moment, se transformă în vectori ai globalizării. Încă de la început rolul FMI a fost cel de a supraveghea sistemul monetar internațional și de a monitoriza politicile monetare și financiare ale membrilor săi în vreme ce scopul inițial al Băncii Mondiale a fost de facilita reconstrucția și dezvoltarea statelor afectate de cel de-al Doilea Război Mondial, evoluând până astăzi la obiectivul de reducere a sărăciei prin mecanismele incluzive și sustenabile ale globalizării.

²⁰ <http://www.imf.org/external/np/exr/key/global.htm>.

forțe motrice ale globalizării. De altfel, încă de la începuturile utilizării sale, termenul „globalizare” reflectă avansul tehnologic care a făcut mai facilă și mai rapidă desfășurarea tranzacțiilor internaționale, atât ca fluxuri comerciale cât și ca fluxuri de capital. Ca atare, termenul se referă în primul rând la extinderea, dincolo de granițele statelor naționale, a forțelor economice care de-a lungul timpului au operat la nivelul activității economice umane (de la nivelul piețelor rurale, la cel al industriilor urbane sau la cel al fluxurilor financiare).

Modul în care bunurile, capitalurile și persoanele au devenit realități globalizate este ilustrat de o serie de indicatori precum:

- a. valoarea comerțului (de bunuri și servicii) ca procent din produsul național brut global (PNB) global a crescut de la 42,1% în 1980 la 62,1% în 2007;
- b. investițiile străine directe au crescut de la 6,6% din PNB global în 1980 la 31,8% în 2006;
- c. stocul împrumuturilor bancare primare, ca procent din PNB global, a crescut la aproape 10% în 1980 și la 48% în 2006;
- d. numărul minutelor de convorbiri telefonice internaționale pe cap de locuitor a crescut de la 7,3 în 1991 la 28,8 în 2006;
- e. numărul muncitorilor străini a crescut de la 78 milioane (reprezentând 2,4 din populația lumii) în 1965 la 191 milioane (reprezentând 3% din populația lumii) în 2005.

Deși, după cum spuneam, nu există o definiție unică și general acceptată a globalizării, există totuși o serie de aspecte/trăsături ale ei care sunt extrem de evidente și acceptate de toți analiștii. În primul rând, atunci când vorbim despre globalizare trebuie să avem în vedere dinamica extrem de ridicată a schimbărilor și a interacțiunilor umane care a creat *un nou tip de conștiință a lumii*²¹. Spre exemplu, dacă în anul 1980 erau 1 milion de călători internaționali pe zi, la începutul anilor 2000 numărul lor depășea 3 milioane. În al doilea rând, noile tehnologii informaționale și de comunicare influențează profund producția și distribuția bunurilor, fapt care se reflectă în modificarea structurii comerțului internațional. În al treilea rând, indivizii devin din ce în ce mai dependenți unii de alții, atât în aspecte care țin de viața cotidiană dar, mai ales, în aspecte care tradițional intrau în sfera politicii internaționale (care impunea acțiuni unilaterale ale statelor). Probleme precum încălzirea globală sau terorismul, spre exemplu, sunt imposibil de gestionat la nivel local sau național, motiv pentru care se încearcă tot mai mult astăzi identificarea și implementarea unor mecanisme supranaționale de gestionare.

Așa cum s-a observat, globalizarea comportă nu doar o dimensiune economică, tehnologică sau/și politică, ci și una culturală. În ce anume constă

²¹ Roland Robertson denuște această nouă realitate ca reprezentând o „conștiință globală” (Robertson, *Globalization*, 8).

globalizarea culturală este, însă, din nou, subiect de dispută între analiști. Unii autori consideră că globalizarea se confundă practic cu eliminarea diferențelor culturale. De cele mai multe ori, acest fenomen este numit „americanizare”, „Coca-Colizare” sau „McDonaldizare”. Din această perspectivă, globalizarea nu este nimic altceva decât o mască ideologică pentru omogenizarea culturală a lumii. George Ritzer, spre exemplu, consideră că „deoarece acest fenomen pe care-l numim globalizare – integrarea piețelor, comerțului, finanțelor, informației și a proprietății corporatiste globale – este un fenomen foarte american: are urechile lui Mickey Mouse, mănâncă Big Mac și bea Coca-Cola ... țările care plonjează în globalizare, plonjează practic într-un mare grad de americanizare”²². Unii autori nu ezită chiar să desemneze globalizarea ca „imperialism cultural” înțelegând prin aceasta că „anumite culturi dominante amenință să copleșească alte culturi mai vulnerabile”²³; or, cel mai des invocată astfel de cultură (de cele mai multe ori în forma sa de subcultură) este cea americană fapt pentru care globalizarea se confundă cu „mocirla culturală nord americană omogenizată”²⁴.

Teza „omogenizării” sau a „americanizării” culturale nu este, totuși, una necontestată. Dimpotrivă, există foarte mulți autori care au argumentat împotriva ei, considerând-o inadecvată. Adepții acestui punct de vedere (mult mai apropiat de *mainstream-ul* analizei globalizării) consideră că globalizarea se constituie în mediatorul politic și social (migrația este un exemplu în acest sens) al interacțiunilor culturale, al căror rezultat este, de fapt, mixul cultural, nu omogenizarea. Astfel, globalizarea, fără a mai fi o forță uniformizantă, devine formula optimă care permite coabitarea, transformarea și generarea valorilor culturale. Altfel spus, globalizarea susține sincretismul cultural, tradus prin hibridizare, care facilitează „combinarea, fuziunea, melanjul”²⁵, nu „omogenizarea” culturilor (transparența și interconectarea fiind elemente centrale ale acestui proces).

Mergând pe aceeași linie care, pentru a compensa lipsa unei definiții universal acceptate, încearcă să indexeze principalele trăsături ale globalizării, James Backford²⁶ propune și face referire, la rândul său, la următoarele aspecte: creșterea frecvenței, volumului și a interrelaționării culturilor, bunurilor, informației și indivizilor, atât în timp cât și în spațiu; capacitatea din ce în ce mai

²² Thomas L. Friedman, „Big Mac II”, *New York Times* (11 decembrie 1996).

²³ John Tomlison, *Globalizare și cultură* (Timișoara: Amarcord, 2002), 116.

²⁴ Herbert I. Schiller, „Electronic Information Flows: New Basis for Global Domination”, citat în Tomlison, *Globalizare și cultură*, 117.

²⁵ Tomlison, *Globalizare și cultură*, 203. O analiză raporturilor dintre globalizare și cultură poate fi găsită și în Jan Nederveen Pieterse, *Globalization and Culture. Global Mélange* (Plymouth: Rowman & Littlefield Publishers, 2009).

²⁶ James Backford, *Social Theory and Religion* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 118-119 (trad. mea).

crescută a tehnologiilor informaționale de a reduce și comprima timpul și spațiul (dintr-o astfel de perspectivă au apărut noțiuni precum cea de *sat global* propusă și dezvoltată de Marshall McLuhan²⁷); răspândirea practicilor rutiniere și a protocoalelor în vederea procesării fluxurilor globale de informații, finanțe, bunuri și indivizi; apariția instituțiilor și a mișcărilor sociale care promovează, reglementează, supervisează sau resping globalizarea; apariția unui nou tip de conștiință globală sau apariția unui nou tip de ideologie a globalizării care reflectă gradul ridicat de interconectare globală (*cosmopolitanismul* este un exemplu în acest sens, care în contradicție cu comunitarianismul, se bazează și construiește pe universalitatea gândirii morale și politice).

O analiză mult mai amănunțită și, totodată, mult mai axată pe aspecte funcționale este oferită de Thomas Hylland Eriksen²⁸ care identifică următoarele dimensiuni fundamentale pentru definirea și înțelegerea globalizării:

- a. *De-localizarea*: faptul că, datorită globalizării și a schimbărilor economice și tehnologice aflate la baza ei, distanțele devin irelevante, relative sau măcar extrem de puțin importante. Așa cum observa, în acest sens, Jan Aart Scholte, „evenimentele globale – via telecomunicații, computere, media audiovizuală – apar aproape simultan oriunde și peste tot în lume”²⁹. Anthony Giddens a descris, de asemenea, foarte sugestiv fenomenul delocalizării atunci când a constatat că „relațiile sociale părăsesc contextul local al interacțiunii și se reformulează în contextul indefinit spațio-temporal”³⁰.
- b. *Mișcarea și accelerarea*: creșterea constantă a vitezei cu care circulăm dar, mai ales, creșterea vitezei cu care circulă informația grație internetului. Migrația, călătoriile de afaceri, conferințele internaționale și – nu în ultimul rând – turismul, au crescut exponențial în ultimele decade, generând implicații importante pentru comunitățile locale, atât la nivel politic cât și economic. Din perspectiva creșterii vitezei activităților sociale, Stephen Castels și Alasdair Davidson³¹ constată emergența „identităților multiple” în vreme ce Jan Aart Scholte vorbește despre necesitatea de a părăsi „teritorialismul metodologic deoarece globalizarea (înțeleasă ca extindere a supranaționalității) implică o

²⁷ Această sintagmă a fost utilizată pentru prima dată de McLuhan în lucrarea *The Gutenberg Galaxy: the Making of Typographic man* (Toronto: University of Toronto Press, 1962).

²⁸ Thomas Hylland Eriksen, *Globalization. The Key Concepts* (Oxford, New York: Berg, 2007).

²⁹ Jan Aart Scholte, “Beyond the Buzzword: Towards a Critical Theory of Globalization”, în *Globalization: Theory and Practice*, ed. Eleonore Kofman și Gillians Young (London: Pinter, 1996).

³⁰ Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity* (Cambridge: Polity Press, 1990), 21 (trad. mea).

³¹ Stephen Castles, Alasdair Davidson, *Citizenship and Migration: Globalization and the Politics of Belonging* (London: Palgrave Macmillan, 2000).

redefinire majoră de abordare”³². Pe de altă parte, impactul accesului la informație și al vitezei cu care circulă informația este imens. Numărul utilizatorilor de Internet a crescut din anii 1990 până la sfârșitul anilor 2000, de la 26 milioane la peste 1 miliard de utilizatori; numărul site-urilor de tipul www. a crescut din momentul introducerii acestei formule în 1992 la 100 milioane în 2000 și la peste 500 milioane astăzi.

- c. *Standardizarea*: aplicarea unor norme și standarde comune care să favorizeze demersurile comparative și astfel să genereze mecanismele care fac posibilă traducerea lumilor aparent incomensurabile. (*diferențele* se estompează și locul lor este luat de *repetiții*).
- d. *Interconectarea și mixtarea*. Pe de o parte, interconectarea implică faptul că globalizarea creează condițiile pentru ca unele evenimente sau forțe extrem de îndepărtate să producă efecte, să influențeze spațiul regional și local. Așa cum argumenta David Held, „conceptul de globalizare implică o *întindere* a activităților sociale, politice și economice peste granițe, astfel încât evenimentele, deciziile și activitățile dintr-o regiune a lumii să aibă semnificație pentru indivizi și comunități din regiunile îndepărtate ale globului”³³. Pe de altă parte, dependența mutuală și conexiunile transnaționale conduc la necesitatea unor noi acorduri internaționale și – prin aceasta – modelează și redefinesc politica externă clasică (cea care avea ca unic actor statul). Dintr-o perspectivă oarecum asemănătoare, creșterea constantă a *intersecțiilor culturale* – mixtarea – determină creșterea gradului de influență mutuală; peste această dinamică (clasică) se suprapune tehnologia informației, care se transformă într-un catalizator al interacțiunilor culturale.³⁴ Astfel, cultura globală „este marcată mai curând de o organizare a diversității decât de o copie a uniformității ... Dar, lumea a devenit o rețea de relații sociale și, între regiunile sale diferite există un flux de înțelesuri atât la nivelul indivizilor cât și la nivelul bunurilor”³⁵.
- e. *Vulnerabilitatea* sporită, cauzată de slăbirea și uneori chiar dipariția granițelor și – pe cale de consecință – de apariția unor riscuri globale, precum SIDA, pandemiile de gripă, terorismul transnațional, crima organizată sau schimbările

³² Jan Aart Scholte, *Globalization: A Critical Introduction*, ediția a II-a (London: Palgrave, 2005), 65 (trad. mea).

³³ Held, *Transformări globale*, 39.

³⁴ Numărul convorbirilor telefonice transatlantice (de voce) a crescut de la 100000 în 1986 la mai mult de 1,9 milioane o decadă mai târziu, iar numărul celor transpacifice a crescut de la 41000 la 1,1 milioane pentru aceeași perioadă; din perspectiva fluxurilor totale, volumul convorbirilor telefonice internaționale a crescut de la 12,7 miliarde de minute de convorbire în 1982 la 42,7 miliarde de minute de convorbire în 1992 și la 67,5 miliarde în 1996. Ulterior rata de creștere a fost de 18-20 % (cf. Held, *Transformări globale*, 389).

³⁵ Ulf Hannerz, „Cosmopolitans and Locals in World Culture”, în *Global Culture*, ed. Mike Featherstone (London: Sage, 1990), 237 (trad. mea).

climaterice. Aceste riscuri globale sunt imposibil de gestionat/combătut la nivelul statului națiune. Deocamdată, însă, nu există instituții supranaționale puternice care să poată îndeplini o asemenea misiune. Ca atare, comunitățile umane rămân extrem de vulnerabile la aceste riscuri. Mai mult, vulnerabilitatea lor este cu atât mai ridicată cu cât, în condițiile globalizării, „crima/infracțiunea vine de peste tot și merge peste tot”³⁶. Nu întâmplător, Ulrich Beck vorbește despre emergența unei „societați a riscului” (*risk society*) în contextul globalizării³⁷.

- f. *Re-localizarea*. Această dimensiune a globalizării face referire la o serie întreagă de reacții la tendințele de de-localizare; lumea fragmentată prin de-localizare își găsește contraponderea prin apariția diverselor forțe care reflectă identitățile politice sub-naționale (sau naționale) precum și integrarea comunitară. Aceasta nu înseamnă altceva decât că globalizarea este, pe de o parte, centripetă, prin aceea că leagă oameni și, pe de altă parte, centrifugă, prin faptul că generează (re)construcția unicității locale. În termenii lui Jonathan Friedman, „fragmentarea etnică și culturală și omogenitatea modernistă nu sunt două argumente, două perspective opuse asupra a ceea ce se întâmplă astăzi în lume, ci sunt două tendințe constitutive ale realității globale”³⁸. Pentru a reflecta această realitate complexă și – până la un punct – oximoronică, unii autori apelează – din ce în ce mai des – la un nou termen, „glocalizare”³⁹, definit de dicționarul Oxford ca „apropierea până la combinare a globalului și localului”.

³⁶ Robert W. Winslow, Sheldon X. Zhang, *Criminology: A Global Perspective* (New Jersey: Pearson/Prentice Hall, 2008), 25 (trad. mea).

³⁷ Ulrich Beck, *Risk Society: Towards a New Modernity* (London: Sage, 1992).

³⁸ Jonathan Friedman, „Being in the World: Globalization and Localization”, în *Global Culture*, 311 (trad. mea).

³⁹ Fără ca acest studiu să-și propună dezbateră conceptului de „glocalizare”, totuși trebuie menționat că strategia avută în vedere în analiza provocărilor contemporane la adresa statului se circumscrie unei astfel de abordări. De asemenea câteva dintre semnificațiile conceptului vor fi redată în cele ce urmează. Astfel, Roland Robertson conceptualizează globalizarea ca fiind „universalizarea particularului și particularizarea universalului”. (Robertson, *Globalization*, 100 (trad. mea)). Anthony Giddens înțelege o asemenea proces din perspectiva faptului că globalizarea provoacă resurecția identităților culturale (vezi Anthony Giddens, *Runaway World* (New York: Routledge, 2000), 31), iar Agenția Statelor Unite pentru Dezvoltare Internațională (USAID) identifica o astfel de tendință ca fiind marcată de „liberalizarea piețelor și în același timp orientarea către o guvernare mai responsabilă și mai democratică” (United States Agency for International Development Programme, *Democratic Institution Support Project Report* (Washington DC: USAID, 1990), 1 (trad. mea)).

3. Efectele globalizării

Nu numai definiția globalizării este un subiect controversat printre analiștii acestui fenomen. În aceeași situație se află și problema întinderii și intensității globalizării. David Held a identificat, din această perspectivă, trei școli distincte de analiză a globalizării (înțeleasă, de această dată, în primul rând ca fenomen social și abia apoi economic): hiperglobalismul, scepticismul și transformativismul⁴⁰. Pentru adepții tezei hiperglobaliste, globalizarea este un fenomen care produce modificări profunde în structura organizării și funcționării comunităților umane. Mai mult, consideră hiperglobaliștii, „tradiționalele state națiune au devenit unități de afaceri nenaturale”⁴¹. Prin contrast, scepticii consideră globalizarea un fenomen exagerat și mistificat, mai ales în dimensiunea lui economică. În opinia lor, asistăm astăzi mai curând la o internaționalizare și nu la o globalizare a economiei mondiale, internaționalizare care nu implică o „restructurare profundă sau chiar semnificativă a relațiilor economice mondiale”⁴². În orice caz, conform scepticilor, puterea guvernelor și suveranitatea statelor este departe de a fi subminată de guvernarea mondială. Plasându-se între aceste două extreme, adepții transformativismului⁴³ argumentează, dimpotrivă, că „globalizarea este o forță motrice centrală a rapidelor schimbări sociale, politice și economice care reconfigurează societățile moderne și ordinea mondială”⁴⁴. Conform acestor teoreticieni, guvernele și statele în formula lor tradițională trec printr-o serie de transformări extrem de profunde, care decurg din faptul că linia de demarcație dintre domestic și internațional, dintre afaceri interne și proiecția interesului național pe plan internațional se estompează, iar în unele cazuri chiar dispare.

Poate că cea mai aprinsă și mai largă controversă legată de globalizare, în special în versiunea ei economică (globalizarea pieței libere), este însă cea despre efectele ei (pozitive sau negative). Cel puțin trei poziții sau perspective au fost exprimate în legătură cu această problemă. Una dintre ele este perspectiva *globalistă*, sau *neo-liberală*, conform căreia piața liberă, prin eliminarea reglementărilor stricte asupra economiei globale, este singura modalitate de maximizare a prosperității. Cea de a doua este perspectiva naționaliștilor economici, una de natură *populistă*, care respinge globalizarea și militează pentru impunerea restricțiilor asupra liberului schimb în vederea corectării inegalităților

⁴⁰ Held, *Transformări globale*, 26.

⁴¹ Ohmae, *The End of the Nation State*, 5 (trad. mea).

⁴² Held, *Transformări globale*, 30.

⁴³ Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity* (Cambridge: Polity Press, 1990), Jan Aart Scholte, *International Relations of Social Change* (Buckingham: Open University Press, 1993), Manuel Castells, *The Rise of Network Society* (Oxford: Blackwell, 1996).

⁴⁴ Held, *Transformări globale*, 31.

economice produse de aceasta. În sfârșit, cea de a treia perspectivă este cea *comunitariană*. Adepții acestei perspective radicale consideră că globalizarea este sinonimă cu „tirania capitalistă” sau „exploatarea imperialistă”, fiind totodată responsabilă de o „degradare fără precedent a ecosistemului global”⁴⁵. Conform unuia dintre reprezentanții marcantii ai perspectivei comunitariene, Dani Rodrik, obiectivul central al acestei abordări constă în „reîntoarcerea la comunitățile locale independente și coezive”⁴⁶.

Fără să pretind că există o sinonimie perfectă între globalizare și neo-liberalism, consider că globalizarea este în primul rând produsul a ceea ce Andrew Gamble a numit „revitalizarea, în ultimii 30 de ani, a liberalismului economic atât ca economie politică, cât și ca, ideologie politică”⁴⁷. Argumentele neo-liberale împotriva „intervenției proactive a statului”⁴⁸ pentru a gestiona funcționarea pieței sunt cele care au avut contribuția determinantă la conturarea tendințelor economico-politice specifice globalizării. Aceste argumente au determinat contractarea statului, diminuarea reglementărilor oficiale și, nu în ultimul rând, abolirea restricțiilor existente în calea libertății de mișcare a persoanelor, bunurilor, serviciilor și capitalurilor. Este, cred, indiscutabil că unele dintre cele mai importante dintre trăsăturile globalizării sunt rezultatul implementării unor valori și precepte neoliberale precum disciplina fiscală, liberalizarea financiară, liberalizarea comerțului, privatizarea și dereglementarea sau garantarea proprietății⁴⁹. Prin urmare, dacă nu în întregime congruente, globalizarea și liberalismul (neoliberalismul) sunt cel puțin interdependente.

Nu este deloc surprinzător, în aceste condiții, că neoliberalii sunt în general optimiști în privința efectelor de până acum sau a efectelor viitoare ale globalizării. Așa cum spuneam, însă, această problemă este una extrem de

⁴⁵ Robert Gilpin, *Economia mondială în secolul XXI. Prococarea capitalismului global* (Iași: Polirom, 2004), 221-239.

⁴⁶ Dani Rodrik, *Has Globalization Gone Too Far?* (Washington D.C.: Institute for International Economics, 1997), 2 (trad. mea).

⁴⁷ Andrew Gamble, „Neo-liberalism”, *Capital and Clas*, 75 (2001): 127 (trad. mea). Această opinie este împărtășită și de Martin Carnoy și Manuel Castells, care consideră că sursa globalizării a fost reprezentată de procesul de restructurare a capitalismului – atât a statului cât și a corporațiilor – care era menit să depășească criza de la mijlocul anilor 1970. Or, această restructurare a avut un profund caracter liberal, având la bază valori precum „dereglementarea, liberalizarea și privatizarea, atât la nivel intern cât și internațional” (Martin Carnoy, Manuel Castells, „Globalization, the Knowledge Society, and the Network State: Poulatzas at the millenium”, *Global Networks* 1 (2001): 5, (trad. mea)).

⁴⁸ Jan Aart Scholte, *Globalization. A Critical Introduction* (London: Palgrave, 2000), 34 (trad. mea).

⁴⁹ John Williamson, „In search of a Manual for Technopols”, în *The Political Economy of Policy Reform*, ed. John Williamson (Washington: Institute for International Economics, 1994), 26-8 (trad. mea).

controversată, pentru mulți autori globalizarea fiind foarte departe de a avea (doar) efectele benefice pe care le evidențiază de obicei neoliberalii. Chiar și unii dintre criticii ei cei mai aprigi recunosc, totuși, că ea aduce cu sine și o serie importantă de avantaje. Unul dintre acestea este promovarea eficienței și dezvoltării economice, prin facilitarea accesului la capital, tehnologie, importuri mai ieftine sau la piețe de export mai mari. Așa cum observa Joseph Stiglitz, unul dintre cei mai importanți critici ai ei (mai ales în formula sa neoliberală, susținută de Fondul Monetar Internațional), globalizarea „a diminuat sentimentul izolării resimțit în țările aflate în curs de dezvoltare și a oferit multora din această lume acces la cunoaștere, mult peste ceea ce putea deține cea mai bogată țară cu un secol în urmă”⁵⁰. Datorită acestei partajări și dispersării a tehnologiei și a cunoașterii produsă de globalizare, inovatorii, fie ei din zona economiei/afacerilor, fie din spațiul politic/guvernamental, pot prelua astăzi mult mai ușor ideile și practicile de succes în diferite locuri pentru a le adapta și implementa (în manieră descentralizată) astfel încât să fie operaționale în spațiul în care le aplică.

Este un loc comun printre critici că globalizarea/liberalizarea economică produce inegalități economice și sociale inacceptabile și sărăcie. Această opinie trebuie privită, însă, cu suspiciune. În orice caz, împotriva ei au fost formulate argumente care merită aduse în atenție. Spre exemplu, așa cum au observat David Dollar și Aart Kraay, doi economiști ai Băncii Mondiale, „în timp ce ratele de creștere ale statelor bogate s-au încetinit în ultimele câteva decade, ratele de creștere ale *globalizațiilor* (state în curs de dezvoltare care intră în precesul de globalizare) au marcat un pattern opus: creșterea s-a accelerat în anii 1970, în 1980 și în 1990. În 1990, țările globalizate în curs de dezvoltare au avut o creștere economică de 5% per capita, statele bogate de 2,2% iar, statele neglobalizate în curs de dezvoltare de doar 1,4%. Astfel, globalizații încep să-i prindă din urmă pe cei bogați, pe când ne-globalizații se îndepărtează din ce în ce mai mult”⁵¹. În altă ordine de idei, Dollar și Kraay susțin că, în pofida opiniei, extrem de des invocată, că globalizarea, prin diminuarea rolului tradițional al statului de a interveni în favoarea celor dezavantajați, produce accentuarea inegalității, liberalizarea și participarea la piața globală produc, de fapt, diminuarea sărăciei și reducerea inechităților: „un pachet politic cuprinzând dreptul la proprietate privată, disciplină fiscală, stabilitate macroeconomică și deschidere către comerțul mondial crește, în medie, venitul celor săraci cu același procent cu care crește venitul celorlalți actori. [...] Pe de altă parte, există puține dovezi care ar putea susține că un procent foarte mare de cheltuieli guvernamentale pe servicii

⁵⁰ Joseph Stiglitz, *Globalization and Its Discontents* (New York: W.W. Norton & Company, 2003), 4 (trad. mea).

⁵¹ David Dollar, Aart Kraay, „Trade, Growth and Poverty”, în *The Economic Journal* 14 (493): 2004, F22-F49, F47 (trad. mea).

sociale ar afecta într-o manieră sistematică veniturile celor săraci”⁵². Așa cum sintetiza și fostul secretar general ONU, Kofi Annan, „principalii pierzători în lumea extrem de inegală de astăzi nu sunt cei care sunt expuși prea mult globalizării. Dimpotrivă, sunt cei care au rămas în afara fenomenului”⁵³.

4. Globalizarea și statul

Așa cum s-a observat de nenumărate alte ori, globalizarea generează sau creează condițiile necesare pentru manifestarea unor entități care erodează rolul tradițional al statului ca unic actor internațional. Globalizarea este asociată, altfel spus, cu un nou regim al suveranității, ca urmare a apariției unor „noi și puternice forme non-teritoriale de organizare economică și politică în domeniul global, asemenea corporațiilor multinaționale, mișcărilor sociale transnaționale, agențiilor de reglementare internaționale etc.”⁵⁴. Cu alte cuvinte, pe fondul interdependenței globale, organizațiile internaționale și organizațiile și mișcărilor transnaționale competează din ce în ce mai mult poziția tradițională a statului, generând la nivelul acestuia crize de autoritate. Se produce astfel un transfer de loialitate de la stat și/sau societate fie către o serie de unități mai mici, fie, dimpotrivă, către o entitate sau ideal care transcende statul⁵⁵.

După cum deja am menționat, există trei perspective clasice implicate în discuțiile despre stat și globalizare. Dintr-o primă perspectivă, cea numită de Held *hiperglobalistă*,⁵⁶ statul își pierde din semnificație în contextul globalizării, datorită faptului că aceasta produce relocarea funcțiilor naționale de guvernare publică la nivelul actorilor privați din cadrul ordinii naționale și globale sau/și la nivelul organizațiilor internaționale (precum Organizația Mondială a Comerțului sau Camera Internațională de Comerț)⁵⁷. Conform celei de a doua perspective, cea *sceptică*⁵⁸, în pofida celor susținute de hiperglobaliști, poziția statului nu este nici pe departe afectată prea mult de globalizare, el rămânând de fapt ceea ce a fost dintotdeauna. De altfel, însăși globalizarea a devenit posibilă

⁵² David Dollar, Aart Kraay, „Growth is Good for the Poor”, *Journal of Economic Growth* 7 (2002): 219 (trad. mea).

⁵³ Citat în IMF Staff, „Globalization: A Brief Overview”, disponibil online la adresa <http://www.imf.org/external/np/exr/ib/2008/053008.htm>, (trad. mea).

⁵⁴ Held, *Transformări globale*, 33.

⁵⁵ Paul R. Viotti, Mark Kauppi, *International Relations and World Politics. Security, Economy, Identity*, 2nd edition (New Jersey: Prentice Hall, 1997), 6-9.

⁵⁶ Held, *Transformări globale*, 27-9.

⁵⁷ Rodney Hall, Thomas J. Biersteker, *The Emergence of Private Authority in Global Governance* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).

⁵⁸ Held, *Transformări globale*, 29-31.

tocmai datorită statului. Prin urmare, conform scepticilor, nu s-au schimbat multe în sistemul internațional, statul păstrându-și puterea fundamentală pe care a avut-o dintotdeauna: aceea de a implementa politicile pe care le formulează⁵⁹. În sfârșit, conform celei de a treia perspective, cea *transformativistă*⁶⁰, statul se adaptează sau chiar se transformă, rămânând totuși actorul fundamental, departe de a intra în declin, în contextul globalizării. Privatizarea și dereglementarea aduse cu sine de globalizare devin, e adevărat, forțe îndreptate împotriva statului, diminuând rolul acestuia, însă privatizarea și dereglementarea sunt, la rândul lor, rezultatul unor decizii și politici deliberate ale statului. Chiar statul este, cu alte cuvinte, cel care și-a *constituționalizat* diminuarea propriului său rol.

Niciuna dintre aceste poziții nu reprezintă, însă, în opinia mea, poziția corectă cu privire la relația stat-globalizare. Acest statut îi revine unei a patra perspective, pe care o putem numi *compatibilism*. Conform acestei perspective, „statul devine unul dintre domeniile instituționale strategice în care are loc analiza critică a dezvoltării globalizării”. Această dezvoltare nu produce automat declinul statului, dar nici nu păstrează statul în forma sa de până acum. Dimpotrivă, „statul devine locul pentru transformările fundamentale în relațiile dintre sectorul public și cel privat, în balanța internă a puterii precum și în cadrul mult mai larg al forțelor naționale și globale în interiorul cărora statele trebuie acum să funcționeze”⁶¹.

Ca și transformativismul, și spre deosebire de hiperglobalism, compatibilismul păstrează statul ca actor esențial al globalizării, evidențiind totodată, spre deosebire de scepticism, că globalizarea modifică în profunzime structura și funcționarea statului. Compatibilismul se întemeiază, însă, pe o asumție diferită de cea pe care este întemeiat transformativismul (și, totodată, hiperglobalismul sau scepticismul). Mai precis, această perspectivă teoretico-funcțională nu plasează globalul/globalizarea și statul pe poziții ireconciliabile (în esența lor). Prin contrast, cele trei poziții abia menționate sunt construite pe „asumția că nivelul național și cel global sunt mutual excluzive”⁶². Această asumție este, însă, problematică, fie și numai pentru că unele instituții și fenomene actuale nu se încadrează în prisma acestei logici dual-disjunctive (un exemplu în acest sens fiind reprezentat de agențiile tehnice de reglementare, precum Fondul Monetar Internațional).

⁵⁹ Stephen Krasner, „Globalization, Power, and Authority”, în *The Evolution of Political Knowledge: Democracy, Autonomy, and Conflict in Comparative and International Politics*, ed. Edward D. Mansfield, Richard Sisson (Columbus: Ohio State University, 2004), 60-81.

⁶⁰ Held, *Transformări globale*, 31-35.

⁶¹ Saskia Sassen, *A Sociology of Globalization* (New York: W.W. Norton & Company, 2007), 45 (trad. mea).

⁶² Sassen, *A Sociology of Globalization*, 45 (trad. mea).

Globalizarea și fragmentarea nu sunt, din perspectiva compatibilismului, două fenomene contradictorii (așa cum sunt prezentate în discursurile „clasice” despre globalizare). Dimpotrivă, fragmentarea este, de fapt, o componentă esențială a globalizării. Altfel spus, înțelegerea globalizării depinde și de înțelegerea fragmentării (atât la nivel național cât și regional). Așa cum evidențiază Ian Clark, din această perspectivă, care exclude orice formă de determinism politic, fragmentarea nu este „un răspuns dialectic la adresa globalizării”, ci „un aspect sau, chiar ... o creație a globalizării”⁶³. Drept urmare, pentru o analiză adecvată a relației între globalizare și stat, va trebui să evidențiem „impactul pe care atât globalizarea cât și fragmentarea îl au asupra comportamentului statului. Accentul trebuie să cadă asupra transferului dintre globalizare și fragmentare, nu ca un instrument mecanic, ci ca o reflectare a *transferului costurilor politice* mediate de stat: uneori globalizarea a mutat accentul de pe sectoarele domestice; alteori, interesele domestice au avut prioritate și astfel a rezultat fragmentarea internațională”⁶⁴. (Procesul de integrare/regionalizare din Uniunea Europeană constituie un exemplu pentru modul în care fragmentarea și globalizarea pot funcționa altfel decât într-o logică exclusivă).

Acest model interpretativ *compatibilist* – foarte apropiat de modelul *clepsidrei* propus de Ronnie D. Lipschutz⁶⁵ pentru studiile de securitate – oferă posibilitatea unei abordări mult mai eficiente și adecvate a condiției statului în contextul politicii globale. Spre deosebire de o abordare clasică, fundamentată pe distincția extrem de rigidă între aspectele și coordonatele domestice ale statului și mediul exogen în care acesta acționează, modelul *clepsidrei* încearcă să integreze și să analizeze cele două componente – internă și externă – într-o manieră funcțională. Așa cum observă Clark, din perspectiva acestui model, „globalizarea trebuie înțeleasă și ca o serie de modificări în interiorul statului și nu doar ca o serie de forțe externe îndreptate împotriva lui”⁶⁶, deoarece, „istoric, forțele transnaționale și statele s-au dezvoltat și au evoluat în tandem”⁶⁷. Drept urmare, din perspectiva acestui model, interacțiunea dintre substat și suprastat la nivelul statului este înțeleasă nu ca interacțiune între două sfere separate sau/și opuse, ci ca o „combinație de relativă autonomie și interdependență simbiotică”⁶⁸.

⁶³ Ian Clark, *Globalization and Fragmentation* (Oxford: Oxford University Press, 1997), 29 (trad. mea).

⁶⁴ Clark, *Globalization and Fragmentation*, 31.

⁶⁵ Ronnie D. Lipschutz, ed., *On security* (New York: Columbia University Press, 1995).

⁶⁶ Clark, *Globalization and Fragmentation*, 52 (trad. mea).

⁶⁷ Clark, *Globalization and Fragmentation*, 52 (trad. mea).

⁶⁸ Michael Mann, „Has Globalization Ended the Rise and Rise of the Nation-state?”, *Review of International Political Economy* 4, 3 (1997): 477 (trad. mea).

Care este, însă, mai precis, relația între stat și globalizare? Cum anume trebuie înțeleasă globalizarea din prisma efectelor ei asupra statului? Așa cum s-a observat în multiple rânduri, lumea modernă a fost caracterizată de o imagine a statului axată pe recunoașterea principiului suveranității și pe separarea clară dintre afacerile interne și cele externe ale acestuia. Economia globală și revoluția informațională au reconfigurat, însă, profund instituțiile fundamentale ale proceselor de guvernare specifice statului modern și – prin aceasta – au modificat două dintre trăsăturile centrale ale acestuia: suveranitatea și teritorialitatea. Statul actual („postmodern”) nu se mai bazează pe sistemul balanțelor și nici nu mai subliniază importanța suveranității sau a diviziunii clare dintre politicile interne și cele externe⁶⁹. Suveranitatea și teritoriul au fost relocalate în alte arene instituționale din afara statului și din afara cadrului teritoriului tradițional, suveranitatea fiind descentralizată iar teritoriul parțial denaționalizat. Ca urmare a unor astfel de transformări, statul-națiune este astăzi constrâns, pe de o parte, de forțele pieței globale și, pe de altă parte, de imperativele politice ale transferului de putere. Dacă forțele pieței denaționalizează teritoriul, transferul de putere conduce la re-locarea suveranității într-o multitudine de arene instituționale, de tipul regimurilor (legale) transnaționale.

Constituite ca un sistem descentralizat de guvernare, regimurile inter și transnaționale au erodat și erodează monopolul autorității statului. Statele națiune nu mai reprezintă astăzi singurele centre sau formele principale de guvernare și autoritate din lume⁷⁰. Ele au devenit, altfel spus, doar unul dintre actorii care populează spațiul politicii globale sau, așa cum o numește James N. Rosenau, „postinternaționale”⁷¹. Rolul lor s-a diminuat și se diminuează tot mai mult, fie și numai pentru că sunt incapabile să ofere soluții așa numitelor probleme „globale” sau „transnaționale”. Regimurile și organizațiile internaționale sunt mult mai eficiente în această privință, în primul rând pentru că reușesc să gestioneze mult mai bine decât statul cunoașterea disponibilă și să producă inovațiile de care este nevoie în soluționarea acestor probleme⁷².

Pierderea rolului central pe care statul îl avea în politica internațională, precum și diminuarea acestui rol chiar și în cadrul regimurilor internaționale (din ce în ce mai frecventă și aceasta), implică și pierderea monopolului statului asupra cunoașterii (înțeleasă ca suma principiilor, regulilor, normelor și procedurilor

⁶⁹ Robert Cooper, *Destrămarea națiunilor. Ordine și haos în secolul XXI* (București: Univers Enciclopedic, 2007), 41-81.

⁷⁰ James N. Rosenau, *Along the Domestic – Foreign Frontier* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).

⁷¹ James N. Rosenau, *Turbulence in World Politics. A Theory of Change and Continuity* (Princeton: Princeton University Press, 1990), 6 (trad. mea).

⁷² Ernst B. Haas, *When Knowledge is Power: Three Models of Change in International Organizations* (California: University of California Press, 1990), 14.

care permit cooperarea sau exercitarea puterii). Asistăm astăzi, altfel spus, la o translație a controlului exercitat asupra surselor cunoașterii (și prin acesta asupra puterii) dinspre stat către actori non-statali. Exercițiul autorității asupra cunoașterii (și) de către alți actori decât statele a fost surprinsă foarte sugestiv de Susan Strange, atunci când a observat că „puterea asupra rezultatelor este exercitată în mod impersonal de către piețe și, adesea, neintenționat de către cei care cumpără, vând și negociază pe piețe”⁷³.

Această transformare a fost declanșată de dorința (și politica) Statelor Unite ale Americii de a modifica spațiul internațional prin crearea unei economii de piață libere care să acopere Europa, America Latină, Asia și Africa. Principala intenție a acestei politici a fost aceea de a oferi beneficii mai mari și oportunități noi companiilor americane. Numai că, pe fondul globalizării (manifestată în forma erodării structurilor monopoliste), un alt aspect, neintenționat, a devenit mult mai evident: guvernele, inclusiv cel american, și-au pierdut puterea în favoarea piețelor, care, așa cum s-a observat, „sunt impersonale, intangibile și nici măcar nu trebuie să se găsească oriunde. Ele nu au preferințe raționale și se pot comporta imprevizibil, într-un mod capricios”⁷⁴.

Faptul că piețele preiau în mod semnificativ din puterea tradițională a statelor a avut și are implicații profunde asupra modului în care este generată și utilizată cunoașterea. Cea mai semnificativă implicație de acest tip este descentralizarea cunoașterii. Prin aceasta am în vedere, în esență, faptul că „formarea cunoașterii și controlul asupra cunoașterii în economia globală scapă de sub controlul statului-națiune, deoarece inovația se globalizează, deoarece discursul despre cunoaștere se plasează în afara controlului statului și deoarece informația este mult mai accesibilă decât a fost înainte datorită dezvoltării tehnologiei și comunicațiilor”⁷⁵.

Principala explicație a descentralizării cunoașterii în contextul globalizării constă în faptul că „piața răspunde percepțiilor observatorilor pieței, iar percepțiile acestea afectează la rândul lor rezultatele pieței”⁷⁶. Ea produce, astfel, o dispersare accentuată a cunoașterii, înțeleasă în accepțiunea practică a acestui termen, de cunoaștere tacită, a particularului, dominată de condițiile circumstanțiale ale timpului și spațiului în care indivizii își desfășoară existența și activitatea. Aceasta cunoaștere devine, altfel spus, imposibil de centralizat și – ca atare – de controlat sau de utilizat în mod eficient și performant de către stat. Mai mult, această cunoaștere devine imposibil de cuprins în întregime în limbajul

⁷³ Susan Strange, *Retragerea statului. Difuziunea puterii în economia mondială* (București: Trei, 2002), 30.

⁷⁴ Strange, *Retragerea statului*, 48.

⁷⁵ Carnoy, Castells, „Globalization, the Knowledge Society, and the Network State”, 11 (trad. mea).

⁷⁶ Strange, *Retragerea statului*, 48.

conceptual, fapt care pune sub semnul întrebării inclusiv pretențiile științelor sociale de a interpreta și înțelege în totalitate și în mod obiectiv spațiul social.

Ideea că statul ar putea juca rolul unui centru de control sau de planificare economică nu își are locul, așadar, în contextul globalizării. O dată ce ar încerca să-și asume un astfel de rol, statul ar deveni neperformant, dovedindu-și incapacitatea de a exploata întreaga cunoaștere practică disponibilă. O economie care se dorește a fi de succes în contextul globalizării nu poate fi o economie dirijată de către stat, ci, dimpotrivă, una descentralizată și deschisă. Numai o astfel de economie poate face față *diviziunii* sau *fragmentării* cunoașterii. Mai mult, în favoarea unei astfel de economii nu pledează doar dispersarea și descentralizarea cunoașterii practice determinată de globalizare. La aceeași concluzie ajungem și o dată ce realizăm că tipul de cunoaștere în discuție este imposibil de centralizat nu doar din motive circumstanțiale (datorită globalizării), ci principial, datorită faptului că ea este „gubernată”, în ultimă instanță, de reguli urmate inconștient și imposibil de definit verbal.

Globalizarea diminuează, așadar, în mod semnificativ atât rolul domestic cât și rolul internațional al statului. Incapabil să mai gestioneze și să controleze bunăstarea și informația, delegitimizat de chiar acțiunile și ideologia sa, statul se transformă sub presiunea globalizării, care produce modificări structurale în relația dintre putere și cunoaștere. Nu întimplător unii analiști au propus deja o serie de formule care să reflecte pierderea atributelor care tradițional aparțineau statului (suveranitatea, teritoriul și – implicit – puterea): „stat rețea” (*network state*)⁷⁷, „stat regional” / „subregional” (*regional / subregional state*)⁷⁸ sau „stat transnațional” (*transnational state*)⁷⁹.

S-ar putea spune chiar, fără teama de a greși prea mult, că, în contextul globalizării, noțiunea de „stat-națiune” și-a pierdut relevanța, devenind una perimată⁸⁰. Această pierdere a relevanței „statului-națiune” decurge în primul rând din faptul că piețele globale de capital au diminuat extrem de mult abilitatea statului de a controla ratele de schimb sau de a proteja moneda. El a devenit astfel vulnerabil în fața alegerilor economice făcute în alte zone, de indivizi și instituții, asupra cărora nu are nici un control. De asemenea, „statul-națiune” devine tot mai mult o *ficțiune nostalgică* pentru că structura economică a celor mai multe state actuale este una multinațională. În al treilea rând, statul își pierde coordonata națională pentru că produsele și serviciile comercializate sunt greu, dacă nu chiar imposibil de etichetat utilizând termenul „național” (produsele companiilor multinaționale reprezintă un exemplu în acest sens). Nu în ultimul

⁷⁷ Carnoy, Castells, „Globalization, the Knowledge Society, and the Network State”.

⁷⁸ Ohmae, *The Next Global Stage*.

⁷⁹ Ulrich Beck, *Ce este globalizarea? Erori ale globalismului - răspunsuri la globalizare* (București: Trei, 2003).

⁸⁰ Ohmae, *The Next Global Stage*, 82.

rând, atunci când o economie își asumă, de cele mai multe ori cu agresivitate, marca națională, acest lucru nu este o reflectare a urmăririi prosperității individuale, ci doar un indiciu pentru manifestări naționaliste.⁸¹ Într-o lume *fără frontiere*, constructele explicative centrate pe statul-națiune, utilizate în mod tradițional pentru a înțelege economia, se dovedesc, așa cum observa Kenichi Ohmae, complet „false și inutile. [...] De aceea, trebuie să acceptăm un adevăr dificil și inconfortabil: vechea cartografie nu mai există. A devenit doar o iluzie”⁸².

Chiar dacă o astfel de formulare radicală pare a fi greu, dacă nu chiar imposibil, de acceptat (mai ales ca urmare a ultimelor evenimente internaționale), suntem totuși nevoiți să recunoaștem că granițele statului devin tot mai fluide și – totodată – că acest lucru are implicații profunde asupra spațiului politic, social și economic. Responsabili de această transformare a statului sunt o serie de factori pe care Ohmae îi grupează sub denumirea „cei patru I”⁸³: investițiile (*investment*) (mobilitatea fără precedent a capitalurilor și dezvoltarea unor mecanisme care facilitează transferul transnațional al fondurilor); industria (*industry*) (mobilitatea corporațiilor multinaționale, care nu mai sunt condiționate de rațiuni naționale); informația (*information technology*) (posibilitatea companiilor de a opera oriunde în lume fără a construi un sistem de afaceri în fiecare dintre statele unde funcționează); și indivizii (*individual consumers*) (care au devenit globali în orientare, deoarece criteriile după care se face discriminarea nu mai sunt naționale, ci au în veder calitatea și prețul). Fără a prelua accentul hiperglobalist pe care Ohmae îl proiectează în demersul său explicativ, cred totuși că ar trebui să acceptăm că suma acestor „I” formează o parte importantă a imaginii dezvoltării globale și, în același timp, că soluțiile globale nu mai sunt apanajul statului-națiune sau că, în unele cazuri extreme, nici măcar nu mai implică intervenția statului-națiune.

5. Epilog

În loc de concluzii pot fi reliefate trei aspecte centrale pentru orice studiu asupra fenomenului globalizării. În primul rând, dincolo de diversele coordonate teoretice pe care s-a plasat analiza globalizării, aceasta se constituie într-un subiect care a marcat profund preocupările mediului academic: de la adepții săi până la cei mai virulenți contestatari, globalizarea este una dintre cele mai abordate teme contemporane. În al doilea rând, și poate ca o parte a explicației

⁸¹ Ohmae, *The End of the Nation State*, 12-3.

⁸² Ohmae, *The End of the Nation State*, 20-1 (trad. mea).

⁸³ Ohmae, *The End of the Nation State*, 3-5 (trad. mea).

pentru multitudinea analizelor care o vizează, începuturile globalizării nu reușesc să genereze un consens metodologic: unii plasează globalizarea foarte devreme în istorie, argumentând că manifestările contemporane nu sunt altceva decât alte fețe ale aceluiași ancestral fenomen, pe când alți teoreticieni sunt mult mai apropiați de ideea unei origini (foarte) recente, disoluția disciplinei bipolare care marchează posteritatea Războiului Rece fiind adevărata sursă a globalizării. Nu în ultimul rând, abordarea teoretică a globalizării aduce în discuție, fără neapărat a oferi soluții optime sau ultime, modul în care puterea și, în strânsă legătură cu ea, cunoașterea se îndepărtează de statul-națiune, devenind atributul actorilor non-statali. Și în acest ultim caz, nu poate fi invocată existența consensului în rândul analiștilor, însă puțini sunt cei care să nege că globalizarea nu determină mutații în ceea ce privește structura și exercitarea puterii. Susan Strange a rezumat foarte bine aceste mutații atunci când a formulat următoarele ipoteze: „1. puterea s-a deplasat ascendent, de la statele slabe către cele mai puternice, cu influență globală sau regională dicolo de frontierele lor; 2. puterea s-a deplasat lateral, de la state către piețe și, astfel, către autorități non-statale, derivându-și puterea din segmentele de piață pe care le stăpânesc; 3. o parte din putere s-a *evaporat*, prin aceea că nimeni nu o exercită”⁸⁴.

Bibliografie utilă:

- Allbrow, Martin. *The Global Age: State and Society Beyond Modernity*. Cambridge: Polity Press, 2009.
- Appadurai, Arjun, ed. *Globalization*. Durham: Duke University Press, 2003.
- Archibugi, Daniele, David Held, Martin Kohler, ed. *Re-imagining Political Community: Studies in Cosmopolitan Citizenship*. Cambridge: Polity Press, 1998.
- Axford, Barrie. *The Global System: Economics, Politics and Culture*. Cambridge: Polity Press, 1995.
- Axtman, Roland. *Liberal Democracy into the Twenty-first Century: Globalization, Integration and the Nation-state*. Manchester: Manchester University Press, 1996.
- Barber, Benjamin R. *Jihad versus McWorld: modul în care globalizarea și tribalismul remodelează lumea*. București: Incitatus, 2002.
- Bauman, Zygmunt. *Globalizarea și efectele ei sociale*. Oradea: Antet, 1999.
- Bauman, Zygmunt. *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity Press, 2000.
- Beck, Ulrich. *World at Risk*. Cambridge: Polity Press, 2008.
- Beck, Ulrich. *World Risk Society*. Cambridge: Polity Press, 1999.
- Brysk, Alison, ed. *Globalization and Human Rights*. Berkeley: University of California Press, 2002.
- Calhoun, Craig. *Nations Matter: Culture, History and the Cosmopolitan Dream*. London: Routledge, 2008.

⁸⁴ Strange, *Retragerea statului*, 229-30.

- Castells, Manuel. *The End of Millennium*. Oxford: Blackwell, 1998.
- Castells, Manuel. *The Internet Galaxy*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Castells, Manuel. *The Role of Identity*. Oxford: Blackwell, 1997.
- Chase-Dunn, Christopher, Salvatore J. Babones, ed. *Global Social Change*. Baltimore: John Hopkins University Press, 2006.
- Chirovici, Ovidiu Eugen. *Națiunea Virtuală. Eseu despre globalizare*. Iași: Polirom, 2001.
- Cohen, Daniel. *Globalization and Its Enemies*. Boston: MIT Press, 2006.
- Cordellier, Serge, coord. *Mondializarea dincolo de mituri*. București: Trei, 2001.
- Coyle, Diane. *Guvernarea economiei globale*. Oradea: Antet, 2002.
- Dehesa, Guillermo de la. *Învingători și învinși în globalizare*. București: Historia, 2007.
- Friedman, Thomas L. *Lexus și măslinul*. Iași: Polirom, 2008.
- Friedman, Thomas L. *Pământul este plat: scurtă istorie a secolului XXI*. Iași: Polirom, 2007.
- Giddens, Anthony. *The Runaway World: How Globalization is Changing our Lives*. London: Profile, 1999.
- Held, David. *Democrația și ordinea globală. De la statul modern la guvernarea cosmopolită*. București: Univers, 2000.
- Hirst, Paul, Grahame Thompson. *Globalizarea sub semnul întrebării. Economia internațională și posibilități de guvernare*. București: Trei, 2002.
- Hirst, Paul. *War and Power in 21st Century*. Cambridge: Polity Press, 2001.
- Holton, Robert J. *Making Globalization*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2005.
- Keane, John. *The Global Civil Society?*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Lafontaine, Oscar, Christa Müller. *Nu vă fie teamă de globalizare. Bunăstare și locuri de muncă pentru toți*, Reșița: InterGraff, 1998.
- Martin, Hans Peter, Harald Schumann. *Capcana globalizării. Atac la democrație și bunăstare*. București: Editura Economică, 1999.
- Mittelman, James H., Norahi Othman, ed. *Capturing Globalization*. London and New York: Routledge, 2004.
- Ong, Aiwha, Stephen Collier. *Global Assemblages: Technology, Politics and Ethics as Anthropological Problems*. Oxford: Blackwell, 2004.
- Ong, Aiwha. *Flexible Citizenship: The Cultural Logics of Transnationality*. Durham: Duke University Press, 1999.
- Pieterse, Jan Nederveen, ed. *Global Futures: Shaping Globalization*. London: Zed Books, 2004.
- Reich, Robert. *Munca națiunilor. Pregătindu-ne pentru capitalismul secolului XXI*, București: Paideia, 1996.
- Ritzer, George, ed. *The Blackwell Companion to Globalization*. Oxford: Blackwell, 2007.
- Ritzer, George. *Globalizarea nimicului: cultura consumului și paradoxurile abundenței*. București: Humanitas, 2010.
- Ritzer, George. *McDonaldizarea societății*. București: Comunicare.ro, 2003.
- Rosenau, James. *Turbulență în politica mondială. O teorie a schimbării și continuității*. București: Editura Academiei Române, 1994.

Rossi, Ino. *Frontieres of Globalization Research. Theoretical and Methodological Approaches*. New York: Springer, 2008.

Salmon, Trevor C., ed. *Issues in International Relations*. London and New York: Routledge, 2000.

Sassen, Saskia, ed. *Deciphering the Global. Its Scales, Spaces and Subjects*. New York and London: Routledge, 2007.

Sassen, Saskia. *Territory, Authority, Rights: From Medieval to Global Assemblages*. Princeton: Princeton University Press, 2006.

Sassen, Saskia. *Globalization and Its Discontents*. New York: The New Press, 1998.

Schirato, Tony, Jen Webb. *Understanding Globalization*. London: Sage, 2003.

Sklair, Leslie. *Globalization: Capitalism and Its Alternatives*, 3rd edition. Oxford: Oxford University Press, 2002.

Soros, George. *Despre globalizare*. Iași : Polirom, 2002.

Steger, Manfred. *Globalization. A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

Stiglitz, Joseph E. *Globalizarea. Speranțe și deziluzii*. București: Editura Economică, 2005.

Stiglitz, Joseph E. *Mecanismele globalizării*. Iași: Polirom, 2008.

Strange, Susan. *State și piețe*. Iași: Institutul European, 1997.

Walter, Andrew, Gautam Sen. *Analyzing the Global Political Economy*. Princeton: Princeton University Press, 2009.

Weiss, Linda. *Mitul statului lipsit de putere. Guvernarea economiei în era globalizării*. București: Trei, 2002.

Zakaria, Fareed. *Lumea postamericană*. Iași: Polirom, 2009.

Link-uri:

www.plato.stanford.edu

www.globalization.icaap.org

www.globalpolicy.org

www.imf.org

www.worldbank.org

Ideologia*

Daniel Șandru

1. Introducere

Una dintre întrebările care revin frecvent în cadrul teoriei sociale și politice, atunci când aceasta este preocupată să analizeze maniera în care proiecțiile ideologice influențează realitatea cotidiană, privește statutul pe care ideologia însăși îl deține. Este ideologia în mod fundamental un sistem de idei și credințe, sau este expresia modului în care sunt structurate practicile sociale și politice? Acestei întrebări, care trimite la diferitele tentative de abordare a ideologiei, îi urmează o serie de alte chestionări care nu fac decât să sublinieze importanța înțelegerii conceptului, în încercarea de a delimita procesul prin care noi, ca oameni, contribuim la construcția a ceea ce numim spațiu socio-politic. Sunt afectate proiecțiile ideologice asupra realității de pozițiile sociale și de opțiunile politice ale celor care le emit? Ce împărtășesc, sub aspect ideologic, indivizii/grupurile situate pe poziții sociale sau/și politice diferite? Ceea ce îi diferențiază este dat de tipurile de cunoaștere pe care le dețin asupra realității socio-politice? Sunt, toate acestea, întrebări care se pot constitui într-un punct de plecare pentru tratarea problemei ideologiei.

Ca figură centrală a imaginarului social, ideologia joacă un rol fundamental nu doar în influențarea realității sociale și politice, ci și în legitimarea, în sensul integrării, a unei anumite politici. Chiar dacă scurta istorie a „ideologiei”, de doar puțin peste două sute de ani, a aglutinat, în mod paradoxal, o serie întreagă de definiții ale conceptului – situație cauzată de ambiguitatea sa semantică, dar și de multiplele roluri în care gândirea cu privire la politic a distribuit termenul – optez, pe parcursul capitolului de față¹, pentru o înțelegere largă a

* 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.

¹ Capitolul de față a fost elaborat în cadrul unui stagiu de documentare postdoctorală în teorie politică pe care l-am efectuat, în luna ianuarie 2011, la Humboldt-Universität zu Berlin, Germania, la invitația Philosophische Fakultät I, Institut für Philosophie din cadrul acestei

acestei veritabile mărci a modernității. Confer, așadar, „ideologiei” *statutul de sistem de idei și credințe conturate în orice societate, sistem situat la nivelul imaginarului social și care are rolul de a trasa un cadru normativ și acțional cu privire la stilul de funcționalitate al respectivei societăți*². Definind „ideologia” în această manieră generală, am în vedere, totuși, și existența *ideologiilor particulare*, cele pe care modernitatea politică le-a lansat în termenii „ismelor”: liberalism, conservatorism și socialism, precum și dezvoltările ulterioare ale acestora. În acest cadru, intenționez, mai întâi, să creionez principalele atribute ale ideologiei, de o manieră care să permită ulterior o abordare a conceptului în sensul pozitiv pe care i-l atribui. Această chestiune devine evidentă în cea de a doua secțiune a capitolului, odată cu prezentarea celor trei concepții referitoare la relația dintre ideologie, societate și politică: *concepția negativă, concepția neutră și concepția pozitivă*. Cea de a treia secțiune este, practic, o incursiune dinspre sensul general al termenului înspre cel particular. După prezentarea „ideologiei” ca produs al modernității politice, mă interesează să subliniez prezența particulară a *ideologiilor*, adică a unor *modele epistemo-politice* care, sub numele de „liberalism”, „conservatorism” și „socialism” au contribuit decisiv la configurarea unei realități sociale și politice ai cărei moștenitori suntem, precum și la modul în care noi, cei de astăzi, ne raportăm la această realitate. Capitolul se încheie cu o secțiune în care pun în discuție trei ipostaze ce dau greutate – din punctul meu de vedere – tezei pe care o susțin, aceea a reinventării „ideologiei”. Vorbesc, mai întâi, despre modul în care am putea utiliza acest concept ca instrument analitic, și propun în acest sens un *model de analiză ideologică*, subsumat unei posibile *teorii integrate a ideologiei*. Aduc în atenție, apoi, calitatea ideologiei de liant al cooperării sociale, printr-o raportare diferită a conceptului la problema diverselor *interese* existente în spațiul social și politic. În fine, pun sub lupă și raportul dintre ideologie și fenomenul *dominației*, cu scopul de a reevalua rolul legitimator al acestei figuri a gândirii politice pentru ordinea politică de factură democratică.

2. Ideologia: evoluție intelectuală și atribute fundamentale

Astăzi, „ideologia” nu mai reprezintă, cu siguranță, ceea ce a însemnat la finalul secolului al XVIII-lea, atunci când conceptul a fost inventat. Născut în 1796, termenul a desemnat, la început, dezideratul enciclopedistului Destutt de

instituții. Doresc să-i mulțumesc Prof. dr. Christian Möckel pentru suportul acordat în efectuarea acestui stagiului de documentare.

² Am argumentat pe larg în favoarea acestei definiții în cartea mea, *Reinventarea ideologiei. O abordare teoretico-politică* (Iași: Institutul European, 2009).

Tracy și al altor gânditori din epocă de a întemeia o „știință a ideilor”, al cărei scop era cel de a devoala sursele ultime ale cunoașterii umane. Conceptul a primit, poate mai repede decât era de așteptat, o semnificație total diferită, fiind „deturnat” de la scopul său gnoseologic înspre unul cu încărcătură politică³. Acuzându-i pe „ideologiști” – care îi criticau regimul de guvernare – de a produce o „nebuloasă metafizică” al cărei scop era distorsionarea realității, împăratul Napoleon a deschis, practic, o „cutie a Pandorei”. I-a urmat Karl Marx, care a dat tușa definitivă a viziunii negative cu privire la ideologie, definită drept un instrument de „mistificare a realității” socio-politice prin care clasa dominantă reușește să se mențină la putere⁴. Ulterior, vreme de două secole, „ideologia” și-a metamorfozat sensurile pe o cale a gândirii desfășurată într-o dublă direcție: una a cunoașterii și alta a dominației. Chiar și atunci când au căutat să croiască drumuri alternative în folosirea conceptului, gânditorii și teoreticienii politici s-au văzut nevoiți ca, într-un fel sau altul, să revină la calea principală și să înscrie „ideologia” pe unul dintre cele două trasee amintite. Au făcut-o de multe ori, e adevărat, recurgând la modalități diferite de circumscriere a conceptului, iar de aici a rezultat – cum altfel? – un pluralism al caracteristicilor proiectate ca aflându-se în relație directă cu „ideologia”. În această primă secțiune, intenția mea este ca, descriindu-le și încercând explicarea lor, să pot decela un cadru comprehensiv al acelor atribute care, în mod intrinsec, sunt inseparabile de conceptul de „ideologie”.

Un prim pas în acest sens ar fi acela de a sintetiza nu atât definițiile date „ideologiei”, cât atributele asociate conceptului. Ulterior, prin discutarea acestor atribute de bază, putem spera nu la o explicitare fundamentală a termenului, ci la posibilitatea de a construi un instrument pentru studiul „ideologiei” și, dincolo de asta, la înțelegerea posibilității ca fiecare teoretician să configureze – pe baza atributelor discutate – acea definiție a „ideologiei” care servește cel mai bine scopurilor demersului său⁵.

³ Teoreticianul politic Barry Hindess subliniază că, „deși această înțelegere a conceptului [ca știință a ideilor, n.m. D.Ș.] a supraviețuit pe parcursul secolului al XIX-lea, el a fost deplasat înspre o semnificație prin care «ideologia» servea pentru a desemna nu știința proiectată de Tracy ci, mai curând, presupusul obiect al preocupărilor sale de guvernare și terapeutice – adică, ideile confuze și greșite înseși, precum și cadrul conceptual mai larg, sau perspectivele asupra lumii pe care acestea se bazau. Cu alte cuvinte, ideologia a ajuns să fie privită ca un obstacol pentru comportamentul rațional, și pentru comportamentul specific politicii în particular” – „No end of ideology”, în *History of the Human Sciences* 9, 2 (1996): 81.

⁴ Karl Marx, Friedrich Engels, *The German Ideology* (London: Lawrence & Wishart), 1970.

⁵ John Gerring, „Ideology: a definitional analysis”, în *Political Research Quarterly* 50, 4 (1997): 965-6.

Tabelul 1: Cadrul comprehensiv al atributelor ideologiei

1. Localizarea	(a) Gândire (b) Comportament (c) Limbaj
2. Problema	(a) Politica (b) Puterea (c) Lumea în întregul său
3. Subiectul	(a) Clasa socială (b) Orice grup (c) Orice grup sau individ
4. Poziția	(a) Dominantă (b) Subordonată
5. Funcția	(a) Explicație (b) Represiune (c) Integrare (d) Motivare (e) Legitimare
6. Motivația	(a) Bazată pe interese (b) Lipsită de interese (c) Non-expedientă (fără interese pe termen scurt)
7. Structura cognitivă/afectivă	(a) Coerență (internă) (b) Contrast (extern) (c) Abstracție (d) Specificitate (e) Ierarhie (f) Stabilitate (g) Cunoaștere (h) Sofisticare (i) Facticitate (j) Simplitate (k) Distorsiune (l) Convingere (m) Nesinceritate (n) Dogmatism (o) Conștientă (p) Inconștientă

Sursa: John Gerring, „Ideology: a definitional analysis,” în *Political Research Quarterly*, 50, 4, (1997): 967.

Acest tablou sintetic al atributelor „ideologiei” oferă, pe de o parte, posibilitatea unei viziuni de ansamblu asupra diverselor maniere în care conceptul a fost discutat – implicate fiind diferite modalități de definire –, constituindu-se astfel într-un veritabil *organon*, și, pe de altă parte, conferă teoreticianului un bagaj informațional care să-i permită construcția unei perspective asupra ideologiei pe care să o angajeze în cercetarea pe care o întreprinde. Cele șapte atribute care configurează cadrul comprehensiv al „ideologiei”, subsumând diverse variante, se regăsesc în teoriile moderne și contemporane în care conceptul joacă rolul principal.

Astfel, dacă suntem interesați să *localizăm* ideologia, vom observa că aceasta apare, în mod original, ca o știință a ideilor, implicând deci un anumit mod de gândire. Totodată însă, ideologia poate fi localizată în comportament, constituind deci un subiect de real interes din punctul de vedere al studiilor empirice, mai ales pentru cele teoretico-politice, din perspectiva cărora ea reprezintă, mai curând, un set de practici⁶. Nu în ultimul rând, limbajul poate fi un loc privilegiat în care ideologia își manifestă prezența, câtă vreme teoriile contemporane conferă o poziție centrală acestui concept din perspectiva analizei discursului: „Regulile, regularitățile și principiile oricărei ideologii – potrivit acestei linii de argumentare contemporane – derivă nu atât de mult din intențiile ideologilor (adică din valorile și credințele lor), ci mai curând din normele lingvistice în spiritul cărora ei sunt formați. Este imposibil, așadar, să evaluezi valori, credințe, atitudini și principii independent de vorbire sau de actele de vorbire prin care acestea se manifestă. «Gândirea ideologică» este inseparabilă de – și poate chiar secundară în raport cu – «limbajul ideologic»»⁷.

Referitor la *problemele* pe care le tratează ideologia, putem observa că, în istoria intelectuală a conceptului, s-a încetățenit ideea că acesta este în mod fundamental legat de politică. Așa cum susține Martin Seliger, „politică este inseparabilă de ideologie”⁸. Dar ea este pusă în relație și cu problema puterii, în măsura în care se consideră că servește fie celor care o dețin, fie celor care vor să o cucerească. Totodată, conceptul de „ideologie” apare în strânsă legătură cu o viziune asupra lumii (*Weltanschauung*), la constituirea căreia contribuie, fie într-un sens universal, fie într-unul contextual, legat de o anumită epocă istorică.

În ceea ce privește *subiectul* (sau *subiecții*) care deține ideologia, utilizând-o într-un sens sau altul, se poate vorbi, în înțeles marxist, despre clasele sociale, sugerându-se astfel că fiecare clasă exprimă o formă particulară a acesteia. Considerații alternative au slăbit „identitatea de clasă” a ideologiei, consta-

⁶ John B. Thompson, *Studies in the Theory of Ideology* (Berkeley: University of California Press, 1984), 195.

⁷ Gerring, „Ideology”, 967.

⁸ Martin Seliger, *Ideology and Politics* (London: George Allen & Unwin, 1976), 120.

tându-se că, dacă este să vorbim despre „ideologii particulare”, acestea pot să aparțină oricărui grup social. Maurice Duverger observa, din perspectivă sociologică, această translație a ideologiei dinspre clase înspre grupuri, la mijlocul secolului trecut: „Într-o anumită măsură, ideologiile corespund ele înseși atitudinilor de clasă, dar această corespondență nu este nici generală, nici absolută. Ideologiile nu sunt niciodată simple epifenomene în relație cu structura socio-economică, iar unele dintre ele sunt legate de clasă în modalități fie indirecte, fie de o importanță minoră”⁹. Mai departe, anumiți autori au subliniat trecerea de la ideologii ale grupurilor la ideologii asumate în mod individual, considerând că faptul neîmpărtășirii acestora de către alți indivizi nu le face să fie mai puțin ideologice¹⁰.

Când avem în vedere *poziția* din care ideologia este exercitată, teoria ne oferă posibilitatea de a vorbi despre o situare dominantă și despre una subordonată. În gândirea marxistă, ideologia este asociată claselor dominante, dar teoriile mai recente extind relațiile de dominație dincolo de relațiile de clasă. Din acest unghi, ideologia „servește aranjamentelor instituționale stabile prin explicarea, justificarea și solicitarea suportului pentru un sistem particular de stratificare a cărui cădere sau demisie ar conduce la dezintegrarea unui model particular de control”¹¹. Pe de altă parte, se poate vorbi de prezența ideologiei și în cazul celor care protestează față de ordinea socială existentă, în contextul căreia aparțin unor grupuri sociale subordonate, marginalizate sau aflate la extremele politicii.

Cu privire la *funcțiile* ideologiei, trimiterile la explicație sugerează că ideologia încarcă de înțelesuri anumite situații care țin de realitatea socială și care, altfel, pentru cei mai mulți membri ai societății nu ar fi comprehensibile. Atunci când se vorbește despre funcția de represiune a ideologiei, conceptul este asociat celui de „propagandă”, care implică manipularea simbolurilor pentru obținerea unui anumit efect controlat. Funcția de integrare a ideologiei consistă din strângerea legăturilor între membrii unei colectivități prin configurarea unei identități comune și a sentimentului de apartenență. „Motivarea ideologică” este, în fapt, o altă expresie pentru a delimita caracterul acțional al ideologiei, câtă vreme se presupune că aceasta deține, întotdeauna, un program pe care intenționează să-l pună în practică. Ideologia are și funcția de a legitima, deci de a construi argumente care să justifice anumite idei sau acțiuni. Funcția de legitimație poate să transpară în acest sens neutru, sau poate fi regăsită, atunci când distorsionează realitatea, într-un sens negativ.

⁹ Maurice Duverger, *Political Parties* (New York: Wiley, 1951), 59.

¹⁰ Gerring, „Ideology”, 970.

¹¹ Richard W. Wilson, *Compliance Ideologies: Rethinking Political Culture* (Cambridge: Cambridge University Press) 1992, 19.

În cele mai multe definiții ale conceptului de „ideologie”, principala *motivație* care este implicată e dată de interese; în tradiția marxistă, de interesele de clasă. Există însă și perspective care nu asociază ideologiei vreun interes, cu atât mai puțin unul de natură materială, considerând că singura motivație determinantă a ideologiei este dată de setul de idei pe care aceasta îl susține. Un al treilea punct de vedere arată că „motivația ideologică” poate fi circumscrisă prin referire la lipsa intereselor pe termen scurt (*expediency*)¹². Interesele pot apărea ulterior, dar nu sunt conținute de structura inițială, originară, a ideologiei.

În fine, dacă avem în atenție *structura cognitiv-afectivă* a ideologiei, se poate remarca faptul că, pentru a fi ideologie, un sistem de credințe, idei sau valori trebuie să dețină o coerență internă. Totodată, o ideologie se anunță mereu printr-o structură care se află în contrast cu ceea ce nu poate fi catalogat drept ideologie (și aici regăsim caracterul referențial al conceptului). Nu mai puțin, întrucât implică un set de idei sistematizate, ideologia presupune un anumit grad de abstractizare, dar și o anumită specificitate ce poate fi regăsită la nivelul caracterului său programatic, întrucât altfel riscă să fie lipsită de eficiență în plan practic. Coexistența ideilor abstracte și a celor programatice, al căror caracter specific are rol practic, indică faptul că ideologia comportă o anumită ierarhizare a elementelor sale. În același timp, pentru a fi influentă în plan socio-politic, ideologia trebuie să dețină o anumită stabilitate în timp și să ofere condiții pentru cunoașterea realității de către cei care o împărtășesc. Date fiind coerența, caracterul abstract și posibilitățile de cunoaștere de care dispune, teoreticienii sociali nu ezită să asocieze ideologiei și un înalt grad de sofisticare. Dar conceptul trimite, de asemenea, și spre evaluarea faptelor, așa cum se regăsesc acestea în realitatea socială. Prin aceasta, ideologia poate simplifica realitatea, care adeseori se caracterizează prin complexitatea proceselor și fenomenelor pe care le incumbă. Ambiționând să explice realitatea, fie prin apel la ideile abstracte, fie chiar prin simplificarea complexității sociale, ideologia o poate, de asemenea, distorsiona, „(...) denigrând ideile care ar putea duce la schimbarea sa; excluzând formele rivale de gândire, prin intermediul unei logici nespuse, dar sistematice; și obturând realitatea socială în modalități convenabile sieși (...) prin suprimarea sau mascarea conflictelor sociale”¹³. În plus, unul dintre elementele structurii afective a ideologiei este considerat a fi convingerea de care dispun cei care o împărtășesc, perspectivă din care conceptul este asociat mai curând pasiunilor decât gândirii raționale. Este invocată, în același cadru al structurii cognitiv-afective, și nesinceritatea în modul de prezentare a unei ideologii. Apare, de asemenea, și dogmatismul, ceea ce implică faptul că ideologia presupune manihеismul acceptării sau respingerii. Finalmente, în teoria politică,

¹² Gerring, „Ideology”, 973-4.

¹³ Terry Eagleton, *Ideology: An Introduction* (London: Verso, 1991), 6.

structura ideologiei este considerată de către unii autori ca fiind conștientă (ideologia este „un sistem de credințe explicit, deținut în mod conștient”¹⁴), în vreme ce alții o indică drept inconștientă.

Trecerea în revistă a atributelor incluse de teoria politică a contemporaneității în cadrul comprehensiv al ideologiei aduce în lumină, așa cum specificam mai sus, posibilitatea ca acesta să se constituie într-un instrument de cercetare. O a doua etapă – urmând sugestia lui Gerring – este aceea ca, plecând de la acest cadru (și utilizând un anumit set de proceduri¹⁵), să conturăm acea perspectivă asupra ideologiei care să servească scopurilor demersului nostru. Remarcăm, în acest punct, că posibilitatea lăsată la îndemâna cercetătorului contextualizează modul în care este abordată ideologia. Dacă acceptăm că ceea ce a fost indicat drept cadru comprehensiv al atributelor ideologiei reușește să sintetizeze principalele elemente implicate de conceptul ca atare, rezultă că există un punct de plecare comun în abordarea analizei acestuia.

3. Trei concepții despre ideologie, societate și politică

În cadrul delimitat astăzi de teoria politică, conceptul de „ideologie” a fost relaționat, pe de o parte, cu noțiuni precum cele de „dominație” și „interes”, iar pe de altă parte a fost utilizat pentru a demarca în mod strict însuși statutul științelor socio-politice ca atare. Pe prima coordonată, teoreticienii au vizat mai ales dimensiunea socio-politică a ideologiei, în vreme ce, pe cea de a doua, au conturat obiectul de studiu al sociologiei cunoașterii. Aceste două coordonate nu sunt însă net separate în contextul teoriei politice clasice ori în cel al cercetărilor contemporane din acest domeniu, așa cum ne-am putea aștepta. Dimpotrivă, interconexiunile dintre „ideologie” *ca loc privilegiat al interesului și dominației* și „ideologie” *ca tip de gândire* ce nu îndeplinește sau se îndepărtează de criteriile de obiectivitate științifică sunt evidente. Această realitate se datorează, în principal, faptului că, atunci când ia în discuție conceptul de „ideologie”, teoria socială urmărește să explice posibilitatea cunoașterii realității (inclusiv politice) prin apel la condițiile sociale în care aceasta se produce. În această secțiune, mă voi referi la perspectiva teoretico-politică asupra „ideologiei”, pentru a evidenția cele trei concepții conturate în cadrul său cu privire la relația dintre ideologie, societate și politică. Este vorba despre concepția negativă, despre

¹⁴ Robert Putnam, „Studying elite political culture: the case of «ideology»”, în *American Political Science Review* 65 (1971): 655.

¹⁵ Procedurile sunt indicate de Gerring după cum urmează: „Voi sugera următorul set de proceduri: (1) construcția unei definiții minimale (sau de bază); (2) atingerea unei cât mai mari diferențieri posibile față de termenii vecini; și (3) specificitatea conceptuală” („Ideology”, 979).

concepția neutră și despre concepția pozitivă asupra ideologiei. Există, evident, și o perspectivă epistemologică asupra ideologiei (ce include, la rândul-i, trei concepții: obiectivistă, relaționist-relativistă și pragmatistă), dar nu voi insista aici asupra ei¹⁶.

a) *Concepția negativă asupra ideologiei*

În rândul teoreticienilor sociali și politici, există un acord unanim cu privire la faptul că această înțelegere a conceptului de „ideologie” reprezintă o moștenire recuperată pe urmele gândirii marxiste¹⁷. Aceasta întrucât, deși a denotat, inițial, o „știință a ideilor”, Karl Marx și Friedrich Engels au fost cei care, prin lucrarea lor *Ideologia germană*, au accentuat deturnarea sensului termenului – inițiată de Napoleon –, transformându-l într-unul polemic. Orientându-și abordarea împotriva gânditorilor neohegelieni, Marx a conferit ideologiei caracterul de a produce o imagine răsturnată asupra realității¹⁸. În acest punct trebuie

¹⁶ O tratare *in extenso* a *perspectivei teoretico-politice* și a *perspectivei epistemologice* asupra ideologiei, precum și a concepțiilor subsumate acestora se regăsește în Șandru, *Reinventarea ideologiei*, 48-111.

¹⁷ Chiar și încercările teoreticienilor sociali nemarxiști de a ieși de sub „vraja lui Marx”, prin postularea unui sens general al ideologiei, nu s-au putut delimita de probleme precum sunt cele legate de interes, dominație sau cunoașterea subiectivă (și deci, din punctul de vedere al criteriilor de științificitate admise în posteritatea pozitivismului, neștiințifică) implicate de ideologie, după cum rezultă din considerațiile recente: „Într-un sens mai general, cultura fiecărui sistem social include o ideologie menită să explice și să justifice propria-i existență ca mod de viață, fie că este vorba de ideologia familiei, care definește natura și scopul vieții de familie, sau de o ideologie religioasă, care ancorează și afirmă un mod de viață în relație cu forțele sacre” – Allan G. Johnson, *Dicționarul Blackwell de sociologie. Ghid de utilizare a limbajului sociologic* (București: Humanitas, 2007), 184. Observăm că, potrivit acestei definiții, „justificarea” modului de viață propriu unui sistem social apare ca *interes* ideologic, iar „contextualizarea” ideologiei, de la zona familiei până la aceea a religiei, indică îndepărtarea de postulatul obiectivist (acceptat și de Marx) al științei. Cât despre problema dominației, aceasta transpare în chip implicit, din moment ce subînțelegem că un anumit mod de viață, odată ce trebuie „justificat”, se impune dintre mai multe moduri de viață alternative. O astfel de înțelegere a ideologiei, chiar dacă pare generală și neutră, încearcă în fapt să se constituie într-o explicație alternativă la cea care conferă ideologiei – în tradiție marxistă – caracterul negativ: „Acolo unde comentatorii nemarxiști au reținut dubla conotație peiorativă asociată accepțiunii metaforice inițiale a termenului, ei au generalizat-o și au oferit o varietate de explicații suplimentare pentru distorsionarea sistematică a cunoașterii și manipularea interesată a convingerilor, pe care vor să le sugereze atunci când caracterizează drept ideologii anumite sisteme simbolice orientate politic” – David Miller, *Enciclopedia Blackwell a gândirii politice* (București: Humanitas, 2006), 366-7. Dar faptul că este produsă o explicație alternativă nu elimină explicația inițială, ci indică doar existența unor concepții diferite asupra „ideologiei”.

¹⁸ Paul Ricoeur, *Eseuri de hermeneutică* (București: Humanitas, 1996), 275.

specificat că, în diferitele stadii ale dezvoltării teoriei marxiste, „ideologia” a primit semnificații variate. Astfel, într-o primă etapă, ideologia apare ca fiind opusă realității, considerându-se că operează distorsionarea acesteia, pentru ca mai târziu conceptul să apară în opoziție cu marxismul însuși, considerat a fi o știință. În ambele situații, „ideologia” deține, după cum se poate observa, o conotație negativă. Altfel spus – pe urmele lui Ricoeur – ideologia inversează realitatea, iar critica marxistă a ideologiei este destinată să reazeze la locul său ceea ce a fost inversat¹⁹. Ulterior, în teoria marxistă au apărut alte două concepte aflate în relație cu „ideologia”: cel de „falsă conștiință”, care justifică imposibilitatea clasei muncitoare de a-și înțelege scopurile obiective (printre care eliberarea de ideologie, deci de imaginea falsă asupra realității), și cel de „interes”, al cărui rol era de a explica raportul de dominație existent în societatea capitalistă. Prezentată în această manieră, ideologia devine un sistem de idei care exprimă interesul claselor dominante, reprezentând relațiile de clasă într-o formă iluzorie. Urmarea este dată de faptul că praxisul social și politic, viața reală a oamenilor se reflectă în conștiința lor într-o manieră ideologică. Cu alte cuvinte, viața reală este falsificată de reprezentarea ideologică, imaginară, pe care oamenii o au asupra acestui proces. Rolul ideologiei este dat, ca atare, de un scop foarte precis: acela de a impune un anumit tip de politică, o anumită formă de dominație.

În plus, așa cum am specificat anterior, tot ceea ce nu se supune criteriilor de științificitate elaborate de materialismul dialectic și istoric marxist este „ideologie”. Prin urmare, ideologia se opune științei (reprezentate numai de marxism), idee ce a atras critici nuanțate din partea unor teoreticieni contemporani²⁰. În pofida acestora, alți teoreticieni au susținut că înțelegerea marxistă a conceptului de „ideologie” nu este una negativă, întrucât Marx nu a împrumutat termenul de la ideologii francezi pentru a-l orienta împotriva teoriilor rivale materialismului dialectic. Dimpotrivă, „rolul termenului «ideologie» era cel de a

¹⁹ Darren Langdrige, „Ideology and utopia: social psychology and the social imaginary of Paul Ricoeur”, în *Theory & Psychology* 16 (2006): 647.

²⁰ Robert C. Tucker, spre exemplu, susține următoarele: „Prin «știință» (*Wissenschaft*), Marx desemnează, simplu, gândirea care are ca obiect viața reală. Știința este cunoașterea lumii ca atare, sau perspectiva clară, directă, neobstrucționată asupra realității. Iar aceasta este viziunea materialistă, cea care se concentrează asupra proceselor de dezvoltare practică, înțelese ca date primare. Gândirea științifică, atâta vreme cât are ca obiect omul sau istoria, înseamnă gândire materialistă, i.e. marxism, iar ce o face să fie științifică este nimic altceva decât faptul că acest lucru e adevărat. Numai odată cu deținerea materialismului veritabil (Marx), care nu are ca dat primar conștiința, de orice fel ar fi aceasta, ci «viața reală», gândirea umană refuză pentru prima dată în istorie să fie infectată de ideologie. Tranziția de la idealism la materialism înseamnă transcenderea filosofiei și a întregii ideologii înspre «reprezentarea activității practice»; cu aceasta începe adevărata știință pozitivă” – *Philosophy and Myth in Karl Marx* (Cambridge: Cambridge University Press, 1961), 180-1.

denota toate acele suprastructuri mentale prin care oamenii ajung să fie conștienți de existența lor socială, politică și mentală. Ca atare, nu avea o conotație negativă (...)"²¹. Mai mult, anumiți autori susțin că, la Marx, „ideologia” nu desemna fenomene ale conștiinței cotidiene din societatea burgheză, servind interesul claselor dominante, ci indica o analiză critică la adresa culturii moderne și că, din această perspectivă, nu există o disjunctie exclusivă între știință și ideologie, ci doar o excludere a științelor naturii din sfera ideologiei. Prin urmare, „ideologia” ar avea, în viziune marxistă, o semnificație profund culturală²², fără a se referi în vreun fel la relațiile socio-politice ca atare (existente între clasele diferite de care Marx vorbește explicit), la interesul claselor dominante și la rolul de a prezerva identitatea de status a acestora. Din punctul meu de vedere, o astfel de interpretare este foarte dificil de susținut, mai ales în condițiile în care tradiția de gândire marxistă își găsește și astăzi resursele în maniera negativă de înțelegere a „ideologiei”. Astfel, se susține că examinarea critică extinsă a textelor celor pe care Marx îi numește „ideologi” indică, la modul evident, ceea ce autorul consideră a fi problematic în metodele lor de gândire, concepând ideologia ca pe o practică definită de raționare și aflată într-o clară opoziție cu știința²³. Pe de o parte, ideologia se insinuează în societate pentru a servi intereselor de dominație ale clasei dominante și, pe de altă parte, ea nu are un caracter științific, din moment ce produce o imagine răsturnată și, prin urmare, falsă asupra realității.

b) *Concepția neutră asupra ideologiei*

Creionarea unui cadru interpretativ de analiză a *concepției neutre asupra „ideologiei”*, pe care o dezvoltă Mannheim în influența sa lucrare *Ideologie und Utopie* presupune, înainte de toate, identificarea aceluia tip de întrebări pe care le sugerează Quentin Skinner atunci când ia în considerare domeniul istoriei

²¹ Ehud Sprinzak, „Marx’s historical conception of ideology and science,” în *Politics & Society* 5 (1975): 397.

²² „Concepția marxistă despre ideologie, doar parțial explicitată de Marx, reprezintă, la nivelul premiselor sale de bază, o nouă abordare a domeniului culturii. Operele culturale nu mai sunt privite ca entități *sui generis* de un anumit tip, nici doar ca «reprezentări» ale căror sens și validitate depind numai de relația lor de corespondență cu altceva. Ele sunt obiectivări ale practicilor sociale, a căror funcție primară este crearea, transmiterea și impunerea semnificațiilor prin care indivizii pot să înțeleagă în mod colectiv propria lor situație de viață, limitele și posibilitățile acesteia” – György Markus, „On ideology-critique – critically”, în *Thesis Eleven* 43 (1995): 67-8.

²³ „Diferența dintre ideologie și știință este o diferență între metodele de raționare și, deci, de cercetare. Ambele încep cu aceleași relații sociale, dar le tratează diferit” – Dorothy E. Smith, „Ideology, science and social relations. A reinterpretation of Marx’s epistemology”, în *European Journal of Social Theory* 7 (2004): 455.

ideilor²⁴. Întrebările de acest tip vizează dezbaterile intelectuale în care a intervenit Mannheim, prin opera sa, ca și maniera în care teoreticianul și-a construit propriile argumente pentru a contribui la aceste dezbateri. Cu alte cuvinte, „acestea sunt întrebări despre contextul care a dat naștere operei și despre modul în care autorul său a înțeles contextul ca atare și semnificația operei sale în acest context”²⁵. Întrucât astfel de întrebări apar pe un fond metodologic, trebuie subliniat că Mannheim nu a văzut în lucrarea sa o contribuție la dezvoltările ulterioare ale problemei – pe care, de altfel, nu putea să le prevadă – și nici o contribuție într-un domeniu precum cel al epistemologiei, pe care-l considera depășit de noile dezvoltări istorice. El urmărește recuperarea proiectului epistemologic în contextul teoriei socio-politice, iar această sarcină este atribuită sociologiei cunoașterii. Fără a argumenta suficient, încât să ofere o imagine asupra contradicțiilor interne ale unei epistemologii ale cărei pretenții de cunoaștere se află în contrast, Mannheim elaborează teza – ce ține de latura culturală a criticii sale – potrivit căreia nu atât incoerența acesteia a determinat prăbușirea sa, cât faptul că a fost depășită de dezvoltările istorice: „După prăbușirea pe care am descris-o [aceea a unei ordini unitare a lumii], concepția asupra ordinii într-o lume a obiectelor care a fost garantată de dominația Bisericii devine problematică, astfel că nu ne rămâne o altă alternativă în afară de aceea de a ne orienta pe calea opusă și, având subiectul ca punct de plecare, de a determina natura și valoarea actului cognitiv uman, urmărind astfel să găsim un punct de sprijin pentru existența obiectivă în subiectul cunoscător”²⁶. Rezultă deci că obiectivul epistemologiei, acela al reconstrucției unei *Weltanschauung* pe baze eliberate de prejudecățile religioase, este unul ratat, iar aici regăsim reorientarea lui Mannheim dinspre teoria cunoașterii înspre ideologie, o reorientare ce are la bază ideea că, recunoscând natura fragmentată a lumii, ideologia reflectă lumea modernă²⁷. Modernizarea societății și, prin urmare, depășirea istorică a epistemologiei poate fi regăsită în procesul progresiv pe care îl presupune parcursul ideologiei. Prima etapă este aceea a „concepției particulare asupra ideologiei”, în care regăsim semnificația negativă a conceptului, aceasta fiind definită de Mannheim după cum urmează: „Concepția particulară asupra ideologiei este implicată atunci când termenul denotă scepticismul nostru cu privire la ideile și reprezentările avansate de către oponentul nostru”²⁸. Posibilitatea existenței unei astfel de concepții în lumea modernă este dată de realitatea emergenței unor diferite grupuri sociale, aflate în opoziție unele cu altele, care conferă interpretări diferite unei

²⁴ Quentin Skinner, „Meaning and understanding in the history of ideas,” în *History and Theory* 8, 1 (1969): 3-53.

²⁵ Alan Scott, „Politics and method in Mannheim’s *Ideology and Utopia*”, în *Sociology* 21, 1 (1987): 42.

²⁶ Karl Mannheim, *Ideology and Utopia* (London: Routledge and Kegan Paul, 1968), 12.

²⁷ Scott, „Politics and method”, 44.

²⁸ Mannheim, *Ideology and Utopia*, 49.

aceeași *Weltanschauung*. Revenind la concepția marxistă, avem de-a face cu o singură realitate, dar care este distorsionată de diferitele interpretări care i se acordă. În viziunea lui Mannheim, accepțiunea negativă a „ideologiei” ca distorsionare a realității este eliminată odată cu anularea ideii existenței unei ordini unificate a lumii, a unei realități singulare care atrage interpretări diferite. Acesta este momentul în care se realizează trecerea de la concepția particulară, la „concepția totală asupra ideologiei”, în contextul căreia „urmărim să reconstruim întreaga perspectivă a unui grup social, și nici individul concret, nici suma abstractă a indivizilor nu pot fi considerate, în mod legitim ca fiind deținătorii acestui sistem de gândire ideologic în întregul său”²⁹. În această manieră, ideologia transcende partizanatul implicat de concepția particulară și negativă asupra „ideologiei”, care opunea interpretările diferite ale unei realități comune. Realitatea socială este una fragmentată, depinzând de tipul de cunoaștere pe care îl angajează diferitele grupuri sociale. În acest punct, cea mai importantă idee care apare este aceea că orice cunoaștere este determinată existențial, și aceasta constituie fundamentul concepției neutre asupra „ideologiei”. Este vorba de ceea ce, într-un alt loc, Mannheim numește „cunoaștere conjunctivă”, pe care o opune „cunoașterii comunicative” proprie epistemologiei, pe care ideologia o substituie odată cu recunoașterea alcătuirii fragmentate a lumii moderne. Dacă ultimul tip de cunoaștere are în vedere conceptele abstracte pe care deja le deținem (precum cele implicate de teorema lui Pitagora)³⁰, cunoașterea conjunctivă „(...) este fundamentată pe ceea ce Mannheim numește o «relație existențială» dintre subiect și obiect, al cărei model este atingerea fizică sau «contagiunea»”³¹. Observăm deci că, odată cu Mannheim, asupra conceptului de „ideologie” intervine nu doar o mutație metodologică – prin trecerea de la *concepția negativă* la *concepția neutră* asupra „ideologiei” – ci și o mutație epistemologică. Aceasta din urmă e dată de faptul că ideologia nu mai este legată de fenomenul dominației, nu mai apare ca un instrument de „falsificare” a realității pentru menținerea status-quo-ului aferent unei clase (celel burgheze, în interpretarea marxistă), ci apare ca un tip de cunoaștere specific oricărui grup, în funcție de mediul social care îi determină existența.

c) *Concepția pozitivă asupra ideologiei*

Dezvoltarea acestei concepții pleacă de la ideea că ceea ce putem extrage ca „pozitiv” din concepția negativă asupra „ideologiei” este rolul acordat funcției sale legitimize, cu amendamentul necesar că fenomenul ideologic nu

²⁹ Mannheim, *Ideology and Utopia*, 52.

³⁰ Karl Mannheim, *Structures of Thinking*, ed. D. Kettler, V. Meja, N. Stehr (London: Routledge & Kegan Paul, 1982), 20.

³¹ Jeremy Rayner, „A plea for neutrality: Karl Mannheim’s early theory of ideology”, în *History of the Human Sciences* 2, 3 (1989): 378.

poate fi redus la acela al relațiilor de clasă. Cu alte cuvinte, ideologia nu apare *numai* în contextul relațiilor dintre o clasă dominantă și o clasă dominată, ci peste tot acolo unde este prezentă necesitatea legitimării autorității politice. Marx a analizat fenomenul ideologic exclusiv prin prisma funcției sale de disimulare sau, mai curând – așa cum arată Paul Ricoeur – a înțeleas ideologia ca „distorsiune-comunicare”³². Este adevărat, ideologia are rolul de a legitima, uneori recurgând chiar la disimulare: „Acolo unde există putere, există o revendicare de legitimitate. Și acolo unde există o revendicare de legitimitate, există recurgerea la retorica discursului public într-un scop de persuasiune”³³. Dar nu aceasta este calitatea esențială a ideologiei. Dimpotrivă, legitimarea, acțiunea justificatoare proprie ideologiei, chiar și prin apel la disimulare, este, în realitate, o prelungire a funcției sale integratoare. În opinia mea, atunci când discutăm despre calitatea integratoare a ideologiei, ce poate fi identificată prin acele teorii sau activități care au rolul „de a difuza convingerea că evenimentele fondatoare sunt constitutive pentru memoria socială și, prin ea, pentru însăși identitatea comunității”³⁴, putem regăsi meritul încercării lui Mannheim de a depăși cadrele rigide impuse de concepția negativă asupra „ideologiei”. Preocupându-se de modul în care realitatea este construită social³⁵, ideologia vizează prin excelență modul în care cunoașterea pe care noi o avem asupra lumii se află într-o relație de apartenență cu mediul nostru socio-politic și istoric, cu un ceva care ne precede și, în același timp, ne orientează. Aici putem regăsi, practic, funcția esențială a ideologiei, și anume aceea integratoare. Mai mult decât atât, putem deduce că, înainte de a servi fenomenului de dominație, fie prin legitimare, fie prin disimulare, deci înainte de a avea funcții politice, ideologia, înțeleasă în această manieră, deține o funcție eminentă socială, întrucât „orice grup durează, dobândește consistență și permanență grație imaginii de sine stabile și durabile pe care și-o dă. Această imagine stabilă și durabilă exprimă nivelul cel mai profund al fenomenului ideologic”³⁶. Și, tocmai pentru că identitatea grupului trebuie menținută, situațiile istorice, sociale și politice fiind în permanentă mișcare, ideologia poate fi corelată, abia apoi, cu fenomenul dominației: „(...) o comunitate istorică nu devine realitate politică decât devenind capabilă de decizie; de aici se naște fenomenul dominației. Tocmai de aceea ideologia-disimulare interferează cu

³² Ricoeur, *Eseuri*, 275.

³³ Ricoeur, *Eseuri*, 279.

³⁴ Ricoeur, *Eseuri*, 280.

³⁵ O excelentă analiză, pe urmele lui Mannheim, asupra modului în care se realizează construcția socială a realității o oferă Peter L. Berger și Thomas Luckmann în cartea lor *Construirea socială a realității. Tratat de sociologia cunoașterii* (București: Editura Univers, 1999).

³⁶ Paul Ricoeur, *Eseuri*, 280.

toate celelalte trăsături ale ideologiei-integrare, în particular cu caracterul de netransparență asociat funcției mediatoare a ideologiei”³⁷.

Ceea ce se poate observa în acest context este faptul că, în sublinierea funcției de legitimare pe care ideologia o deține în mod fundamental, Ricoeur urmărește să evite „paradoxul lui Mannheim”, rezultat din extinderea erorii epistemologice pe care a lăsat-o moștenire Marx, atunci când a opus ideologia științei marxiste. Paradoxul poate fi redat, simplu, prin ideea că, dacă orice sistem de idei care nu corespunde criteriilor de științificitate este o ideologie, atunci nu putem avea nicio certitudine că sistemul de idei care acuză ideologia de falsificare a realității nu este el însuși ideologic. În termeni generali, existența acestui paradox rezultă din următoarele întrebări pe care gânditorul francez le consideră justificate: „Care este statutul epistemologic al discursului despre ideologie, dacă orice discurs este ideologic? Cum poate acest discurs să se elibereze de propria sa expunere, de propria sa descriere? Dacă gândirea socio-politică este ea însăși dependentă de situația de viață a gânditorului, nu cumva conceptul de ideologie este absorbit de propriul său referent?”³⁸. Punând în discuție premisele paradoxului, Ricoeur consideră că opoziția fundamentală care poate fi recuperată din tradiția marxistă este cea pe care Marx a analizat-o într-o primă etapă a gândirii sale, atunci când subliniat contrastul dintre ideologie și realitate. Odată recuperată această înțelegere, un alt pas ce trebuie făcut este cel de a o reformula și de a demonstra că ideologia nu se află în opoziție cu praxisul socio-politic ci, dimpotrivă, este conectat cu acesta. Argumentul său este că distorsiunea poate opera numai din spatele unui sistem simbolic pre-existent: „Dacă realitatea socială nu are deja o dimensiune socială, și, ca atare, dacă ideologia, în sensul său evaluativ, mai puțin polemic sau negativ, nu a fost constitutivă existenței sociale, ci doar a distorsionat-o sau disimulat-o, atunci procesul distorsiunii nu poate să înceapă”³⁹. Soluția gânditorului francez este, în acest context, aceea de a găsi o funcție a ideologiei care să o preceadă pe aceea a distorsiunii, și ajunge astfel la ideea lui Clifford Geertz, potrivit căreia întreaga acțiune socială este mediată simbolic⁴⁰. Este vorba despre o funcție fundamentală a ideologiei, al cărei scop este cel de a menține identitatea socio-culturală a unui grup. O altă etapă a analizei pe care Ricoeur o realizează asupra conceptului de „ideologie” este aceea de a face posibilă conexiunea dintre acest rol fundamental și cel considerat a fi superficial, acela de distorsionare a realității sociale și politice. În acest sens, gânditorul francez recurge la modelul weberian al legitimării autorității într-o societate dată, incluzând ideologia pentru a

³⁷ Paul Ricoeur, *Eseuri*, 211.

³⁸ Paul Ricoeur, *Lectures on Ideology and Utopia*, ed. G.H. Taylor (New York: Columbia University Press, 1986), 9.

³⁹ Ricoeur, *Lectures*, 10.

⁴⁰ Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books), 1973.

explica motivația consensului existent între pretenția celor care vor să conducă și credința în autoritatea instituită legitim a celor care se supun. Cum însă, în orice societate, există întotdeauna o distanță între pretenția de a conduce și credința în legitimitatea acestei pretenții din partea celor care se supun – de aici rezultând ceea ce Ricoeur indică a fi echivalența niciodată completă dintre credință și pretenție (pe urmele lui Weber, care susținuse că nu există sistem complet rațional al legitimității) – este nevoie de un surplus de valoare a puterii. Și aceasta pentru că „orice autoritate cere mai mult decât oferă membrii săi în termenii credinței sau ai unui crez”⁴¹. Necesitatea acestui surplus de valoare a puterii este compensată de rolul legitimator pe care ideologia îl joacă în beneficiul autorității politice, rol care face legătura dintre ideologie ca distorsiune și ideologie ca integrare⁴². Acesta este, practic, actul de naștere al unei *concepții pozitive asupra „ideologiei”* în cadrul teoriei sociale și politice.

4. De la *ideologie* la *ideologii*: coordonatele modernității politice și schimbarea socială

Ceea ce vreau să susțin în această secțiune este ideea că anumite forme de cunoaștere se pot impune într-o anumită perioadă socio-istorică, aceasta din urmă constituindu-se, practic, într-un context epistemic ce își găsește reverberații inclusiv la nivelul convențiilor ideologice⁴³ care se instituie în epoca respectivă. Sunt interesat, cu alte cuvinte, să relievez maniera în care se construiește arhitectura ideologico-epistemologică a societății și să identific modul în care aceasta influențează procesul de schimbare socială. Fiind vorba despre o producție socială și politică a cunoașterii – în măsura în care ideile unei epoci, ca și invențiile tehnologice, sunt răspunsuri la problemele cu care respectiva epocă se confruntă – consider că ideologia joacă în acest context un rol marcant. Înainte de a-l explicita, revin la precizarea că înțeleg conceptul de „ideologie”, la modul general, într-un sens pozitiv. Ca figură centrală a imaginarului social prezent în orice societate, ideologia contribuie atât la „aranjamentul” socio-politic al cadrului societal, cât și, implicit, la instituirea unor episteme în contextul cărora se manifestă formele de cunoaștere ale unei epoci. Pe de altă parte, schimbarea socială, ca efect al evoluției cunoașterii influențează, la rândul său,

⁴¹ Ricoeur, *Lectures*, 14.

⁴² Darren Langridge, „Ideology and utopia: social psychology and the social imaginary of Paul Ricoeur”, în *Theory & Psychology* 16 (2006): 650.

⁴³ Din punctul meu de vedere, *convențiile ideologice* reprezintă expresia social-instituționalizată a ideilor și credințelor împărtășite de membrii unei societăți, credințe ce servesc drept „borne” ale cunoașterii sociale și care își pot modifica sensurile în contextul schimbărilor societale produse de această cunoaștere.

evoluția ideologică a societății. În acest cadru, un aspect important îmi pare a fi acela că, la nivel particular, ideologia poate avea expresii diverse, grație unei directe conexiuni cu realitățile socio-istorice ale unei anumite epoci. În sensul acesta, cred că modernitatea reprezintă o epocă în care fermentul ideologic se regăsește particularizat⁴⁴ în diferite modele politice, așa cum sunt cele cunoscute sub denumirile de „liberalism”, „conservatorism” și „socialism”.

Înainte de a lua, însă, în discuție, aceste expresii ale modernității, trebuie să punem sub lupă ideea potrivit căreia există o relație indisolubilă între manifestările ideologice și cele epistemologice, între climatul socio-politic și formele de cunoaștere dintr-o anumită epocă. La nivelul teoriei politice, chestiunea este evidențiată atunci când se constată că, fie și fără a urmări o anumită sistematizare a demersurilor lor, cei mai mulți dintre gânditorii epocii moderne au exhibat, în scrierile lor, atât o viziune politică, cât și una epistemologică⁴⁵. De la Hobbes la David Hume, de la Adam Smith la Condorcet, de la Hegel la Marx se resimte, din această perspectivă, prezența unor intense preocupări în acord cu spiritul timpului, ceea ce face ca astfel de autori să poată fi percepuți și ca gânditori preocupați de progresul cunoașterii, dar și ca „filosofi ai lucrurilor pământești”. Deloc întâmplător, o asemenea situație le permite teoreticienilor contemporani preocupați de condițiile socio-politice și istorice ale cunoașterii și, deci, de relația dintre cadrul socio-politic și proiecțiile epistemologice ale unei epoci de tipul modernității să identifice, în astfel de cazuri, existența unor „strategii” discursive. În această direcție, se subliniază că „acesta este motivul pentru care întrebarea relativă la conexiunile dintre teoriile epistemologice și cele politice ale filosofilor nu pot fi construite doar ca o chestiune ce privește relațiile logice dintre aceste teorii ca sisteme articulate de constructe conceptuale. Dimpotrivă, o asemenea problemă implică o relație mult mai complexă, ai cărei termeni se referă la «situarea-în-problemă» a gânditorilor, la criteriile de raționalitate pe care aceștia le iau în considerare, la presupuzițiile lor, la teoriile explicite

⁴⁴ 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 naturii gândirii politice: cărămizile sale și mănunchiurile de înțeles cu ajutorul cărora conturează lumea politică pe care o populăm” (Michael Freeden, „Ideology and political theory”, în *Journal of Political Ideologies* 11 (2006): 9.

⁴⁵ Am abordat pe larg această chestiune în lucrarea „An ideological analysis of the knowledge-based society”, prezentată la Conferința Internațională *The Limits of the Knowledge Society*, organizată de Academia Română, Filiala Iași, în colaborare cu Universitatea de Nord din Baia Mare, Iași, 6-9 octombrie 2010.

pe care le avansează”⁴⁶. În măsura în care sunte definite drept „(...) motivații care nu sunt strict reductibile la inferențele logice, fiind ghidate, mai curând, de anumite aspect euristice cu privire la care gânditorul însuși să nu fie întotdeauna pe deplin conștient”⁴⁷, acestor *strategii* le-ar putea fi asociat un atribut ideologic, întrucât ele își extrag resursele din cadrul social și politic – valorizat inclusiv la nivelul imaginarului social – în care ideile și, deci, cunoașterea sunt produse. Sceptici sau failibiliști, revizionisti ai epistemologiei, metodologiști, anti-metodologiști sau pur și simplu rebeli, gânditorii modernității nu au putut fi indiferenți la condițiile sociale, politice și istorice ale acestei epoci, promovând în consecință proiecții epistemologice în care elementul ideologic, în sensul său general, își manifestă prezența. La nivel particular, situarea lor într-o anumită epistemă configurată ideologic a marcat, de asemenea, proiecțiile cu privire la cunoaștere și, prin intermediul acestora, propunerea anumitor modele politice de societate. Faptul că aceste modele s-au plasat, adeseori, în cadrele unei dezbatere ideologice care a cunoscut, în secolul al XX-lea, și spectrul reprobabil al violenței politice, nu anulează realitatea că, în pofida misiunii universaliste pe care a anunțat-o *Aufklärung*-ul, particularitățile diverse ideologic ale epocii moderne au contribuit, de pe aliniamente diferite, la apariția unor tipuri specifice de cunoaștere socio-politică.

Din punctul meu de vedere, cele trei ideologii politice ale modernității – liberalismul, conservatorismul și socialismul – se plasează în câte o epistemă specifică, pe care o influențează, producând expresii ideologice ale cunoașterii sociale și politice și contribuind, astfel, la schimbarea societală. În sens invers, schimbarea societală lucrează asupra formelor cunoașterii sociale și politice, inducând astfel schimbări de epistemă și producând, finalmente, inclusiv mutații ideologice la nivelul imaginarului social. Din acest mecanism decurge atât evoluția societății – în plan socio-politic, economic și cultural –, cât și evoluția cunoașterii ca atare. O scurtă analiză a fiecăreia dintre ideologiile particulare ale modernității poate releva modul în care elementele acestora au influențat evoluția cunoașterii și a societății occidentale.

a) *Liberalismul ca model politico-epistemic*

Dacă este să avem în vedere, mai întâi, *ideologia liberală*, putem observa că, în plan normativ și empiric, aceasta a introdus, odată cu modernitatea, un proiect de societate politică fondată pe distincțiile dintre *public* și *privat*, dintre

⁴⁶ Abordarea a fost propusă de Marcelo Dascal, Ora Gruengard, *Knowledge and Politics. Case Studies in the Relationship Between Epistemology and Political Philosophy* (Boulder, San Francisco & London: Westview Press, 1989), 2-3.

⁴⁷ Dascal, Gruengard, *Knowledge and Politics*, 8.

libertate pozitivă și libertate negativă, în fine, dintre *drepturi pozitive și drepturi negative*. Adăugate la principiile practice ale contractualismului procedural, ale individualismului și competitivității⁴⁸, toate acestea au creat un cadru social care a permis inclusiv articularea unui demers epistemologic de natură să producă descoperiri remarcabile în toate domeniile cunoașterii umane. Nu intenționez, desigur, să sugerez aici că doar ideologia și, prin extensie, epistema liberală își pot asuma acest merit. Ceea ce susțin este că acestea au contribuit, alături de celelalte expresii ideologice ale modernității, la construcția unui mediu propice progresului cunoașterii, instituind însă, totodată, și condițiile de posibilitate pentru introducerea unor restricții ale utilizării abuzive a produselor acestei cunoașteri. Trebuie să avem în vedere, bineînțeles, și acele elemente care, deși au influențat epistema liberală, s-au dovedit a fi neviabile în plan practic, plasându-se astfel în zona utopianismului ori în aceea a mitologiei politice⁴⁹. De altfel, pentru a răspunde provocărilor postmodernității, care abordează ideologiile particulare născute în modernitate ca pe niște metanarațiuni „lichefiate”, acestea trebuie să se reinventeze. O cale de urmat în acest sens ar fi ca liberalismul, conservatorismul și socialismul să se elibereze de balastul utopic și mitologic, altfel spus, de „fantasmele politice” pe care le-au anunțat în discursul lor doctrinar, și să-și asume un statut pur ideologic⁵⁰. Pentru liberalism, un exemplu de „fantasmă” pare a fi, din acest punct de vedere, ideea statului minimal, deși este cert că exercițiile de limitare a puterii guvernamentale, pentru care argumentează și astăzi liberalii, sunt demne de luat în considerare, inclusiv din perspectiva pericolozității subordonării descoperirilor științifice unor ignobile scopuri politice sau militare.

b) *Conservatorismul ca model politico-epistemic*

În ceea ce privește cea de a doua mare ideologie a modernității, și anume *conservatorismul* (ca și epistema care îi este proprie), aici problema cunoașterii este discutată în mod explicit, dată fiind regăsirea resurselor sale intelectuale în filosofia empiristă britanică. Deloc întâmplător, și teoreticienii politici contemporani care se înscriu în această epistemă insistă asupra diferenței dintre *cunoașterea practică* (knowing-how) și *cunoașterea tehnică* (knowing-what)⁵¹.

⁴⁸ Ellen Frankel Paul, Fred D. Miller, Jr, Jeffrey Paul, ed., *Liberalism: Old and New* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007).

⁴⁹ Colin Bird, *The Myth of Liberal Individualism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 180-212.

⁵⁰ Am dezvoltat această idee, cu privire la ideologia liberală, în studiul „Liberalismul azi: între ideologie și fantasme politice”, publicat în *Sfera Politicii*, 150 (2010): 55-60.

⁵¹ Michael Oakeshott, *Raționalismul în politică* (București: Editura All, 1995), 15, unde gânditorul britanic intenționează să evidențieze că, dacă forma tehnică a cunoașterii pune ac-

De pe poziții sceptice cu privire la extinderea posibilităților de cunoaștere până acolo încât aceasta din urmă să devină una „totală”, teoreticieni conservatori de talia lui Michael Oakeshott au glisat înspre un pesimism epistemologic de natură să tempereze credința unei cunoașteri perfect „raționale” a lumii noastre. De altfel, gânditorul britanic a avertizat cu privire la pericolozitatea aplicabilității principiilor raționale în spațiul socio-politic, atrăgând atenția asupra faptului că „raționalismul (...) este atât o modă, cât și o doctrină, o stare a minții și o credință”⁵². Tocmai de aceea, epistema conservatoare are drept piloni centrali ai demersului său argumentativ idei care vizează failibilitatea cunoașterii umane, neîncrederea față de abstracțiunile produse de rațiune și imprezizibilitatea viitorului, acestea jucând un rol major nu doar la nivel epistemologic, ci și la nivel ideologic. Deși, la o primă vedere, s-ar putea crede că avem de-a face cu o limitare a procesului de cunoaștere, această aparență înșelătoare este disipată de îndată ce recuperăm realitatea că unul dintre ele mai importante principii epistemologice aplicate nu doar în sfera științelor naturii, ci și în aceea a științelor socio-politice în lumea contemporană este cel al „încercărilor și erorilor”, așa cum a fost acesta teoretizat de filosoful științei și teoreticianul politic liberal-conservator Karl Popper. Practic, fără a limita progresul cunoașterii, acest principiu indică posibilitatea identificării și înlăturării erorilor. În plan socio-politic, aplicarea sa creează condițiile de posibilitate pentru derularea „ingineriei sociale graduale”, opusă rigidelor scheme raționale proprii utopiilor⁵³, ale căror încercări de materializare au avut, în secolul al XX-lea, consecințe catastrofale, fie că vorbim de extremismul de dreapta, fie că ne referim la extremismul de stânga. Ceea ce putem observa este că, din perspectiva ideologiei conservatoare, „căutarea unei lumi mai bune” – pentru a utiliza o altă sintagmă popperiană – nu presupune orientarea în funcție de niște iluzorii abstracții raționale, ci conectarea la problemele realității, în ideea de a produce soluții care să nu afecteze social și politic viața indivizilor⁵⁴. În această direcție, cunoașterii științifice îi revine un rol major, iar acest rol este subordonat valorilor fundamentale ale civilizației occidentale, dintre care se remarcă libertatea individului⁵⁵. Mizând

centul pe suveranitatea rațiunii, forma sa practică se întemeiază pe supremația tradiției sau a experienței. Cu alte cuvinte, primul tip de cunoaștere este vizibil peste tot acolo unde raportarea la lumea înconjurătoare, deci implicit la lumea socio-politică, urmează anumite prescripții fixe, de natură tehnică, iar cel de-al doilea este prezent atunci când această raportare este realizată în virtutea unor abilități le căror surse se regăsesc în tradiție.

⁵² Kenneth Minogue, „Oakeshott: Rationalism Revisited”, în *The Intellectual Legacy of Michael Oakeshott*, ed. Corey Abel și Timothy Fuller (Exeter: Imprint Academic, 2005), 191.

⁵³ Karl Popper, *Mizeria istoricismului* (București: Editura All, 1996).

⁵⁴ Karl Popper, „Despre sursele cunoașterii și ale ignoranței”, în volumul său *În căutarea unei lumi mai bune* (București: Editura Humanitas, 1998).

⁵⁵ Karl Popper, „În ce crede Occidentul”, în *În căutarea unei lumi mai bune*.

pe asumarea obiectivității ca „intersubiectivitate a metodei științifice” sau definind-o prin „caracterul public al metodei științifice”⁵⁶, această perspectivă epistemologică va contribui la deschiderea problemelor cunoașterii științifice înspre spațiul societal și la „transparentizarea” rolului social asociat descoperirilor științifice, în condițiile în care, astăzi, publicul are acces la informații care în urmă cu mai puțin de o sută de ani erau doar apanajul unor inițiați care proveneau fie din sfera comunității oamenilor de știință, fie din aceea a oamenilor politici care decideau ceea ce astăzi numim „politica de cunoaștere” (*knowledge politics*).

c) *Socialismul ca model politico-epistemic*

Dacă ne referim, în fine, la cea de a treia ideologie apărută în modernitate, și anume *socialismul*, putem aprecia că, din punctul de vedere al fundamentelor sale epistemologice, aceasta împărtășește o bună doză de raționalism cu liberalismul continental – așa cum apare acesta din urmă în, spre exemplu, scrierile lui Rousseau sau Kant – și că se situează în deplină contradicție cu principiile gnoseologice ale conservatorismului. Deloc întâmplător, în plan politic există și astăzi o anumită afinitate între ideile liberale și cele socialiste, pe când între conservatorism și socialism punctele de legătură sunt, practic, inexistente. În evoluția sa ideologică, începând cu socialismul utopic, continuând cu socialismul marxist, supranumit „științific”, trecând prin cel „revizionist” al lui Bernstein și ajungând până la social-democrația contemporană, acest corpus de idei a cunoscut și derapaje condamnabile din punct de vedere moral și politic, fiind suficient să ne gândim la fenomenul concentraționar asociat totalitarismului propriu comunismului de tip sovietic. Din punctul meu de vedere, la apariția acestor derapaje, vizibile încă în lumea contemporană, a contribuit și un anumit tip de exaltare epistemologică, dată de încrederea totală în progresul umanității pe baza cunoașterii legilor de evoluție socio-istorică. De altfel, cadrul intelectual al acestei ideologii, care își extrage, de asemenea, resursele din Iluminismul modernității este dominat de ceea ce Karl Mannheim numea „mentalitate utopică”⁵⁷, uneori într-atât de puternic, încât limitele dintre ideologie și utopie riscă să devină insesizabile. Există, aici, un exacerbat optimism al cunoașterii, fundamentat pe credința nelimitată în puterile rațiunii umane de a concepe planuri de schimbare socială și de a determina, astfel, un rapid și eficient progres social. În plan politic, avem de-a face, mai cu seamă în cazul marxism-leninismului, cu o concepție revoluționară asupra societății, viziune care a

⁵⁶ Karl Popper, *Societatea deschisă și dușmanii săi*, volumul II (București: Editura Humanitas, 1993), 237.

⁵⁷ Karl Mannheim, Louis Wirth, *On Ideology and Utopia*, 173-237.

fost temperată, însă, în contextul intelectual și ideologic al social-democrației contemporane, începând cu cea de a doua jumătate a secolului trecut. Întregirea acestor aspecte negative ale ideologiei socialiste nu anulează, însă, contribuția epistemei corelative la dezvoltarea societății actuale. Cel puțin democratizarea spațiului public, inclusiv în ceea ce privește deciziile politice cu privire la descoperirile științifice și controlul referitor la scopurile în care acestea sunt utilizate devin aspecte ce pot fi atribuite și acestei ideologii, în măsura în care, desigur, același tip de contribuție este remarcabilă și în cazul liberalismului sau în acela al conservatorismului.

5. Reinventarea ideologiei în epoca noastră

Definiția ideologiei pe care am redat-o în partea introductivă a acestui studiu permite, în opinia mea, deschideri ulterioare către analiza empirică a modului în care diferitele expresii particulare ale acesteia au contribuit, din modernitate și până în epoca noastră, la procesul de schimbare socială. În acest sens, am urmat aici o idee proprie perspectivelor contemporane, conform căreia „un concept general al ideologiei nu oferă numai un cadru solid pentru o abordare critică, ci permite și comparații între diferite tipuri de ideologii, transformările ideologiilor din sisteme de rezistență în sisteme de dominație (sau viceversa), precum și un studiu mai coerent și complet cu privire la înrădăcinarea ideologiilor în cunoașterea socială, ca și în structura socială”⁵⁸.

a) *Ideologia ca instrument analitic*

Dincolo însă de asumarea unei concepții pozitive asupra ideologiei și de definirea sa într-un sens larg, ce evidențiază rolul funcției integratoare, consider că reinventarea „ideologiei” în epoca noastră presupune cel puțin două aspecte. Este vorba, în primul rând, de utilizarea acestui concept în sens metodologic. Într-un astfel de cadru, configurat de o *teorie integrată a ideologiei*⁵⁹, instrumentul de cercetare a realității sociale și politice este dat de *analiza ideologică*. În mod evident, aceasta poate fi realizată fie dintr-o perspectivă generală, fie din aceea a unuia dintre modelele politico-epistemice expuse în secțiunea anterioară, dacă avem în vedere faptul că „(...) ideologiile sunt idei, dar ele nu sunt

⁵⁸ Teun A. van Dijk, *Ideology. A Multidisciplinary Approach* (London: Sage Publications, 1998), 11.

⁵⁹ În studiul „The ideological foundations of social knowledge”, publicat în *Logos & Episteme. An International Journal of Epistemology* I, 1 (2010): 165-188, am elaborat schița unei asemenea teorii și am propus un model integrat de analiză ideologică a realității socio-politice.

doar niște idei deconectate pe care cineva ar putea să le aibă sau chiar le are; dimpotrivă, ele sunt idei care (în mod necesar sau, în orice caz, sistematic) există și evoluează sub condiții particulare. Ideologiile sunt sisteme de credințe, dar ele au consecințe practice. Ele au efecte practice și sunt ele înseși efecte ale anumitor practici sociale”⁶⁰. Pentru surprinderea acestei realități dinamice, atât pe palier normativ, cât și pe palier empiric, teoria politică a ideologiei trebuie să se deschidă, interdisciplinar, spre domenii conexe precum epistemologia politică, sociologia politică, antropologia politică sau analiza discursivă, specifică științelor comunicării. Astfel, analiza antropologică relevă influența pe care figurile imaginarului social – dintre care cele mai relevante sunt ideologia, mitul și utopia – o au asupra realității socio-politice. Fiind suma elementelor discursiv-simbolice care aparțin unei comunități, imaginarul social articulează ideologic o realitate care permite integrarea indivizilor, asigurându-le un sens al identității și, astfel, „securitatea ontologică”. Dintr-o perspectivă teoretico-politică, demersul analitic mizează pe rolul de figură „tare” a imaginarului social ce poate fi atribuit ideologiei și, consecvent, ideologiilor particulare, adică acelea configurate la intersecția dintre ideile, credințele și valorile împărtășite de indivizi, de grupuri sociale ori de o societate dată în ansamblul său. Vehiculat ideologic la nivelul mentalului colectiv al oricărei societăți, sistemul astfel configurat contribuie la constituirea unui context epistemic, identificabil socio-politic și istoric în ceea ce înseamnă „practica de gândire” a unei epoci, cu ajutorul unei analize epistemologice. Aceasta poate evidenția modul în care, grație existenței lor eminentamente sociale – și implicit relațiilor inter-individuale și inter-grupuri pe care le dezvoltă – membrii comunității constituie o bază comună de la care plecând își pot explica realitatea. Simultan, ei pot participa astfel la construcția acestei realități, având un univers simbolic și epistemic comun. Ceea ce rezultă este faptul că relația dintre ideologie și societate este una de tip bi-univoc: ca figură centrală a imaginarului social, ideologia instituie un anumit tip de societate, și, în concordanță cu aceasta, un anumit tip de realitatea socio-politică, devenind, în același timp, un instrument de înțelegere a acestei realități; la rândul său însă, ideologia este influențată de evoluția socială pe care o motivează. Observația care se poate adăuga este că realitatea socială și politică este un produs ideologic fundamentat pe acest context epistemic, care face posibilă inter-relaționarea dintre credințele subiective și cele inter-subiective ale indivizilor. Din acest motiv, o perspectivă analitică socio-antropologică poate caracteriza maniera în care se realizează instituirea *convențiilor ideologice*. Din punctul meu de vedere, acestea reprezintă *expresia social-instituționalizată a credințelor împărtășite de membrii unei societăți, credințe ce servesc drept „borne”*

⁶⁰ Rahel Jaeggi, „Rethinking ideology”, în *New Waves in Political Philosophy*, ed. Boudewijn de Bruin, Christopher F. Zurn (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2009), 64.

ale cunoașterii socio-politice și care își pot modifica sensurile în contextul schimbărilor societale produse de această cunoaștere. În cercetarea modului în care aceste convenții ideologice – care pot fi generale, dar pot fi și particulare, în funcție de co anumită comunitate, un anumit regim politic ori o anumită epocă socio-istorică – contribuie la înțelegerea înțelesului social, un sprijin important îl poate oferi analiza discursivă, specifică științelor comunicării. În fine, un alt aspect pe care modelul integrat al analizei ideologice trebuie să îl ia în considerare este cel legat de schimbarea socială. Aceasta este posibilă odată cu apariția unor noi înțelesuri socio-politice la nivelul contextului epistemic, înțelesuri ce influențează atât convențiile deja instituite, eventual modificându-le sau destabilizându-le (în acord cu noile provocări cărora o comunitate trebuie să le răspundă), cât și ideologia ca atare (sau, la nivel particular, ideologiile), în calitate sa de factor constitutiv al realității.

În al doilea rând, demersul de reinventare a „ideologiei” trebuie să vizeze o altă modalitate de raportare a conceptului la elemente ale realității sociale și politice, așa cum sunt *interesele* și *dominația*. La aceste două aspecte mă voi referi în continuare.

b) *Ideologia ca formă de cooperare socio-politică*

Astfel, în ce privește raportarea la prima problemă, consider că, în calitate de formă ideologică a raționalității politice, categoria *interesului* trebuie limitată la contexte specifice (cum sunt, bunăoară, interesele individuale sau de grup în cadre socio-istorice delimitate, cele legate de anumite evenimente întâmplare în anumite momente), fără a fi extinsă la o dimensiune care ar face-o să intre în raza de acțiune a gândirii de tip utopic. Pentru o explicitare adecvată a acestei abordări este necesară decelarea manierei de aplicare a categoriei *raționalității* la politic și politică. În registrul teoriei politice contemporane, problema raționalității în politică nu se referă, în primul rând, la modul în care noi cunoaștem realitatea, ci, mai curând, la modul în care ne comportăm în spațiul socio-politic. În acest context, intră în scenă interesele individuale și de grup, iar poziționarea ideologică a acestora în societate nu poate întârzia să fie pusă în discuție. Abordând problema alegerilor pe care le facem în spațiul social și politic, teoreticienii scot în evidență două concepte de raționalitate: cel instrumental și cel axiologic. Primul are în vedere mijloacele pe care le utilizăm, în acțiunile noastre, pentru a ne atinge scopurile sau pentru a ne împlini interesele, în timp ce al doilea se referă în principal la scopuri, conținând, în subtext, imperative de natură etică, așa cum este imperativul categoric kantian⁶¹. Fără a nega

⁶¹ Adrian Miroiu, *Fundamentele politicii. Preferințe și alegeri colective* (Iași: Polirom, 2006), 34-5. Legată de problema etic-axiologică referitoare la scopuri, se poate considera că o analiză deosebit de interesantă cu privire la „cum trebuie să trăim” este cea propusă de

implicațiile viziunilor de natură etică asupra politicii – câtă vreme „(...) viața oamenilor nu se poate desfășura normal și pașnic fără existența unor norme (reguli, reglementări, cerințe, modele, standarde) care să restrângă arbitrarul conduitelor și opțiunilor, să prevină abuzurile și consecințele nedorite, să elimine conflictele și tensiunile”⁶² – teoria politică a contemporaneității este preocupată, pentru a propune modele explicative pe diverse segmente particulare de analiză, de maniera în care indivizii și grupurile își aleg mijloacele pentru a-și atinge scopurile (*y compris* interesele). Tocmai de aceea, raționalitatea instrumentală este definită atât ca alegere ce deține o anumită coerență internă, cât și ca formulă de maximizare a propriului interes. Și nu e vorba numai de aspectele normative ale teoriei politice recente, din moment ce acestea sunt aplicate și fenomenelor politice empirice. Factor constitutiv al realității socio-politice și, în același timp, instrument de cunoaștere a acesteia, ideologia nu poate fi evitată ca element important al explicațiilor privitoare la modul în care indivizii și grupurile sociale din societatea contemporană angajează mecanisme de agregare a preferințelor, în sensul cooperării sociale, pentru a-și atinge interesele. Și aici, funcția de integrare prin care am caracterizat ideologia pe parcursul acestui studiu primează, problema intereselor trebuind înțeleasă ca fiind una secundară, deși nu de o importanță redusă. Fiind vorba, în plus, despre formule de cooperare socială, raportarea la standarde axiologice comune presupune încă o trimitere înspre prezența ideologiei. Cercetări recente în această direcție ne arată că, cel puțin în forma sa plurală – a ideologiilor – conceptul de ideologie devine utilizabil în contextul reconcilierii conflictelor potențiale care apar în plan social și politic la punctul de intersecție a intereselor individuale cu cele colective, precum și în cazul altor forme de cooperare socio-politică⁶³. Limitându-ne la problema relației dintre ideologie/ideologii și interese – fie acestea individuale sau colective – trebuie să observăm că, și în acest cadru, este necesară depășirea reducăției marxiste a problemei interesului la cel asociat diverselor clase, în măsura în care aceasta se regăsește astăzi de-a lungul unor linii de demarcație pe criterii precum sunt cele de rasă, religie, etnicitate sau regiune de origine. Plecând de la ipoteze care sugerează că nucleul unei ideologii este dat de modul în care este concepută relația dintre interesele individuale și cele colective și că există anumite ideologii fundamentale (numărul limitat al acestora fiind redat în oglindă de numărul restrâns al manierelor de relaționare a intereselor colective și individuale), această nouă abordare din teoria politică își propune să demonstreze că

consecințialism, a cărui idee principală este că „trebuie făcut ceea ce generează cele mai bune consecințe” – v. Philip Pettit, „Consecințialismul”, în *Tratat de etică*, ed. Peter Singer (Iași: Polirom, 2006), 258-69.

⁶² Adrian-Paul Iliescu, *Etică socială și politică* (București: Ars Docendi, 2007), 18.

⁶³ Douglas D. Heckathorn, „Collective action, social dilemmas and ideology”, în *Rationality and Society* 10 (1998): 451.

„(...) un tip distinct de ideologie corespunde fiecărei forme de relaționare a intereselor individuale și colective și că, așadar, putem deriva în mod teoretic o tipologie a ideologiilor”⁶⁴. Fiind, în mod fundamental, un produs colectiv și orientând, prin urmare, acțiunea de grup, ideologia generează forme diverse de cooperare socială și politică al căror scop este cel de a reconcilia conflictele potențiale dintre interesul indivizilor și cel al grupului. În acest sens, ideologia funcționează, din punctul meu de vedere, exact cu semnificația pe care Ricoeur o atribuie conceptului, aceea de integrare-identitate la nivel de grup sau comunitate. Ce intenționez să subliniez este faptul că, întrucât atingerea unui anumit interes poate fi interpretată ca o formă a raționalității instrumentale, ideologia se manifestă acțional în plan politic nu într-o modalitate irațională (prin construcția unor „fantasme” sau „iluzii” neconforme cu realitatea), ci într-una rațională.

În cadrul teoriei politice contemporane, conceptul de „ideologie” își poate pune la lucru valențele pozitive nu doar atunci când în discuție se află problema interesului, ci și atunci când în atenție se află problema *dominației*. Dacă am interpretat relația dintre ideologie și interese ca pe un tip specific de raționalitate, cred că legătura conceptului analizat aici cu fenomenul dominației ne poate oferi explicații stimulative cu privire la legitimarea ordinii politice a societăților occidentale contemporane

c) *Ideologia ca formă de legitimare*

Ca și interesele existente și manifeste din spațiul socio-politic, problema *dominației* este, într-adevăr, „hașurată” ideologic, trimitând totodată spre o normalitate a organizării sociale care nu excede cadrele ordinii politice democratice. Plecând de la constatarea că, și în cadrul societății deschise de tip democratic, „ideea că mintea individului poate rămâne o entitate complet independentă, neinfluențată de mediul ei social și intelectual este cu certitudine o mostră de mitologie individualistă”⁶⁵, urmăresc să evidențiez că ordinea politică democratică se bazează pe o formă legitimă de dominație care este, la rândul său, un produs al unei competiții permanente pentru realizarea anumitor interese de ordin socio-politic și economic. Asumpția pe care o dezvolt aici este, așadar, aceea că democrația, ca și ordinea politică și dominația legitimă pe care aceasta le presupune sunt reînstituite periodic și că ideologia, cu semnificația sa pozitivă, de integrare-identitate, oferă condiții de posibilitate pentru menținerea acestui curs al lucrurilor în societățile occidentale ale contemporaneității. Acest ultim aspect este relevat de utilizarea conceptului de „dominație legitimă” în sensul pe care l-a statuat Max Weber atunci când a circumscris tipurile ideale ale dominației tra-

⁶⁴ Heckathorn, „Collective action”, 454.

⁶⁵ Anthony Arblaster, *Democrația* (București: Du Style 1998), 128.

diționale, charismatice și legal-raționale. Dacă, din perspectiva teoriei politice empirice, analizele indică faptul că în societate fenomenul dominației se regăsește în forme care presupun interrelaționarea celor trei ideal-tipuri, nu e mai puțin adevărat că teoria politică normativă caracterizează, la nivel general, ordinea politică de tip democratic drept una organizată după principiul dominației legal-raționale: societatea deschisă incumbă respectarea unor norme de factură constituțională a căror instituire legitimă se bazează pe raționalitatea lor. Atât respectarea acestor norme care girează dominația legitimă, cât și împărtășirea valorilor pe care regulile le implică sunt posibile grație unui element care, la o analiză atentă, este recunoscut ca fiind profund ideologic. Este vorba despre ceea ce Robert Dahl descrie sub cupola „convingerilor și a culturii democratice” atunci când arată că, „pentru ca o țară să-și sporească perspectivele stabilității democratice, cetățenii și liderii lor politici trebuie să susțină cu fermitate ideile, valorile și practicile democratice. Cel mai sigur sprijin este obținut atunci când aceste convingeri și predispoziții sunt adânc împământenite în cultura acelei țări și sunt transmise, în mare parte, de la o generație la alta”⁶⁶. Suntem departe, prin urmare, de acele viziuni teoretico-politice care, sub impactul devastator din punct de vedere moral-politic al experiențelor totalitare ale secolului trecut, identificau ideologia în chiar esența acestor tipuri de ordine politică. Ideologia nu este, în alți termeni, în mod exclusiv apanajul „societății închise”, ci, în măsura în care acceptăm caracterul său de cadru al convingerilor referitoare la modul în care trebuie organizate aranjamentele, instituțiile și practicile sociale și politice încât să garanteze instituirea legitimă a dominației, ea devine o figură fundamentală a „societății deschise”. În sensul său pozitiv, ideologia asigură urmărirea competitivă a intereselor individuale și de grup, aspirând la concilierea celor care sunt opuse sau divergente (iar asta nu revine la a spune că un astfel de scop este întotdeauna atins cu necesitate) în conformitate cu norme și valori cu privire la care există un consens general și, în plus, oferă condiții de legitimare democratică a dominației. Este, de altfel, ideea spre care trimite, în optica noastră, problema culturii politice de tip democratic. Nu intenționez să sugerăm că existența, într-o societate dată, a unei ideologii de tip democratic, cu rolul de a institui dominația legitimă pe model legal-rațional, este și suficientă pentru consolidarea unei ordini politice democratice. O ideologie sau o cultură politică democratică este în mod cert necesară pentru atingerea unui asemenea obiectiv, dar nu este, la fel de cert, și suficientă. În combinație însă cu alte elemente, precum dezbateră liberă, alegerea liberă și consensul veritabil al cetățenilor și liderilor, pentru care se constituie în fundament, ideologia democratică oferă pilonii pe care o democrație se poate institui și menține. În plus, trebuie specificat că ideologia democratică, formulă de integrare socială proprie societăților occidentale

⁶⁶ Robert Dahl, *Despre democrație* (Iași: Institutul European, 2003), 151.

din epoca modernă și până în prezent, este practic imposibilă în absența implicării active a cetățenilor și grupurilor în actul de guvernare. Și aceasta pentru că, în chiar procesul de participare democratică, valorile mutual împărtășite sunt angajate într-un demers care oferă posibilitatea menținerii fenomenului dominației – prezent ca relație socială asimetrică în orice tip de societate – în limitele legitimității. În cadrul mai larg al ordinii politice de factură democratică intervine ceea ce Habermas numea „acțiune comunicativă”, adică acel tip de interconexiune a indivizilor și grupurilor care „(...) presupune deja întotdeauna (indiferent cât de ficțional o face) scopul emancipator, politic al subiecților de a trăi împreună și de a ajunge la un consens prin intermediul înțelegerii reciproce, al cunoașterii împărtășite, al acordului comun și încrederii mutuale”⁶⁷. Nu e vorba, deci, de un consens impus și doar formal existent – așa cum se întâmplă în societățile de factură autoritaristă sau totalitară – ci de un acord care e produsul procesului democratic. Ca „practică de gândire”, ideologia contribuie așadar la instituirea unui spațiu al libertății și consensului care pare să caracterizeze societățile occidentale de astăzi. Aceasta nu anulează însă posibilitatea ca acest spațiu să fie disturbat de atitudini și comportamente nedemocratice din partea grupurilor ale căror interese intră în conflict. În fond, democrația nu este imună la existența tendințelor nedemocratice și nici nu presupune un tip de ordine politică a cărei dezvoltare să se producă sub un „clopot de sticlă”. Mai cu seamă în contexte practice care pun probleme consolidării sale și în care, așadar, ideologia democratică este insuficient asimilată în plan social și politic, ceea ce pentru democrațiile puternic înrădăcinate constituie provocări se transformă în veritabile pericole. În acest sens, analizele empirice din teoria democratică au arătat, de multă vreme, necesitatea cooperării sociale pentru menținerea și consolidarea ordinii politice de tip democratic, cu atât mai mult cu cât s-a constatat că „dilema acțiunii colective n-ar apărea, poate, într-o lume a sfinților, dar altruismul universal este o premisă fantezistă, atât pentru acțiunea, cât și pentru teoria socială. Dacă actorii nu sunt capabili să-și ia angajamente credibile unii față de alții, ei vor pierde multe oportunități de câștig pentru toată lumea – trist, dar rațional”⁶⁸. Cooperarea socială presupune, așadar, integrarea indivizilor și grupurilor într-un „joc” al încrederii reciproce, care este dificil de menținut, sau cu atât mai dificil, în condițiile libertății de alegere a preferințelor legitime. Rolul ideologiei devine din nou relevant în această direcție, integrarea în comunitatea democratică implicând educarea membrilor acesteia într-un spirit al toleranței, consensului și compromisului rezonabil.

⁶⁷ John Keane, „Communication, ideology and the problem of «voluntary servitude»”, în *Media, Culture, Society* 4 (1982): 162.

⁶⁸ Robert D. Putnam, *Cum funcționează democrația* (Iași: Polirom, 2001), 185.

Bibliografie utilă:

- Apter, David. *Ideology and Discontent*. New York: Free Press, 1964.
- Bell, Daniel. *The End of Ideology. On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001.
- Castoriadis, Cornelius. *The Imaginary Institution of Society*. Cambridge, MA: MIT Press, 1975.
- Cranston, Maurice și Peter Mair. *Ideology and Politics. Idéologie et politique*. Firenze: European University Institute, 1980.
- De Tracy, Destutt. *Eléments d'idéologie*. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1977.
- Eagleton, Terry. *Ideology. An Introduction*. London: Verso, 1991.
- Freeden, Michael. *Ideologies and Political Theory: A Conceptual Approach*. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- Freeden, Michael. *Reassessing Political Ideologies. The Durability of Dissent*. London and New York: Routledge, 2001.
- Freeden, Michael. *Ideology. A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Freeden, Michael. *The Meaning of Ideology. Cross-Disciplinary Perspectives*. London and New York: Routledge, 2007.
- Heywood, Andrew. *Political Ideologies. An Introduction*. Palgrave: Macmillan, 2003.
- Kinloch, Graham C. și Raj P. Mohan. *Ideology and the Social Sciences*. Westport, Connecticut, London: Greenwood Press, 2000.
- O'Sullivan, Noel. *The Structure of Modern Ideology. Critical Perspectives on Social and Political Theory*. Aldershot: Edward Elgar Publishing Limited, 1989.
- Schwartzmantel, John. *The Age of Ideology. Political Ideologies from the American Revolution to Post-Modern Times*. London: Macmillan Press Ltd., 1998.
- Schwartzmantel, John. *Ideology and Politics*. London: Sage, 2008.
- Rosenberg, Shawn W. *Reason, Ideology and Politics*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1988.
- Simons, Herbert W. și Michael Billig. *After Postmodernism: Reconstructing Ideology Critique*. London: Sage Publications, 1994.
- Stankiewicz, W.J. *In Search for a Political Philosophy. Ideologies at the close of the twentieth century*. London and New York: Routledge, 1993.
- Taylor, Charles. *Modern Social Imaginaries*. Durham and London: Duke University Press, 2004.
- Thompson, John B. *Studies in the Theory of Ideology*. Berkeley: University of California Press, 1984.
- Thompson, John B. *Ideology and Modern Culture*. Cambridge: Polity Press, 1990.
- Van Dijk, Teun A. *Ideology. A Multidisciplinary Approach*. London: Sage Publications, 1998.
- Vincent, Andrew. *The Nature of Political Theory*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Žižek, Slavoj. *The Sublime Object of Ideology*. London: Verso, 1989.
- Žižek, Slavoj. *Mapping Ideology*. London: Verso, 1995.

DANIEL ȘANDRU

Žižek, Slavoj. *Zăbovînd în negativ. Kant, Hegel și critica ideologiei*. București: All, 2001.

Williams, Howard. *Concepts of Ideology*. Sussex: Wheatsheaf Books; New York: St. Martin's Press, 1988.

Multiculturalismul*

Cristina Emanuela Dascălu

1. Introducere

„Multiculturalismul” este unul dintre cele mai noi concepte din teoria socială și politică. El a fost folosit pentru prima dată într-un raport din 1965 al *Comisiei Canadiene pentru Bilingvism și Biculturalism*, iar după 1970 a caracterizat politica federală canadiană în domeniu. Se pare că termenul „multiculturalitate” a luat naștere în 1941, în S.U.A. Presa americană a început să vorbească despre „multiculturalism” la începutul anilor '70, dar abia în anii '80 termenul era larg răspândit și cunoscut.

Așa cum a observat Edward A. Tiryakian, „multiculturalismul” poate fi – și este de obicei – utilizat pentru a desemna cel puțin trei aspecte inter-relaționate dar distincte: 1) critica naționalismului cultural și a monoculturalismului (convingerea că toți membrii unei națiuni trebuie să aibă aceeași cultură, să fie educați într-o limbă comună și în spiritul aceluiași valori); 2) o anumită filosofie/ideologie/doctrină/teorie social-politică; și 3) o politică publică (politica de adaptare și acomodare, tolerare sau/și recunoaștere a diversității/diferențelor culturale)¹. Lor li se mai poate adăuga, spre exemplu, și multiculturalismul ca mișcare socială (precum mișcările de emancipare și protest ale imigranților, minorităților de culoare, nativilor americani etc. din S.U.A. de la mijlocul secolului al XX-lea), multiculturalismul ca deziderat social (ca ideal al unei societăți diverse din punct de vedere cultural, în care diversitatea să fie apreciată și protejată) sau multiculturalismul ca domeniu de studii academice (așa-numitele „multicultural studies”). Nu în ultimul rând, „multiculturalismul” este utilizat

* 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.

¹ Edward A. Tiryakian, „Assessing Multiculturalism Theoretically *Pluribus Unum, Sic et Non*”, în *Governance in Multicultural Societies*, ed. John Rex și Gurharpal Singh (New Hampshire: Ashgate Publishing Limited, 2004), 1-19.

adesea, într-un sens pur descriptiv, pentru a desemna simplul fapt al prezenței multiculturalității sau a pluralismului cultural în cadrul unei comunități.

În capitolul de față vom fi preocupați cu preponderență de multiculturalism în accepțiunea sa de ideologie/teorie/doctrină social-politică și de politică publică în privința minorităților culturale. În încercarea de a oferi cititorului o „foarte scurtă introducere” în multiculturalism² și în înțelegerea acestuia, voi începe prin a-l caracteriza mai întâi prin contrast cu multiculturalitatea (faptul pluralismului cultural) și studiile multiculturale. În secțiunea a doua voi prezenta câteva dintre coordonatele fundamentale ale ideologiei multiculturale. Urmează o secțiune în care prezint rolul jucat de postmodernism în dezvoltarea multiculturalismului. În sfârșit, secțiunile finale le-am rezervat prezentării sau/și analizării unora dintre cele mai des invocate și dezbătute critici (fie din spațiul politic, fie din cel academic) la adresa multiculturalismului.

2. Multiculturalism și multiculturalitate

Așa după cum sugeram și în introducere, „multiculturalismul” este utilizat atât cu o dimensiune descriptivă cât și cu una normativă. În sens descriptiv, „multiculturalismul” desemnează o stare de fapt: aceea a prezenței diversității culturale în cadrul unei societăți. În sens normativ, „multiculturalismul” este utilizat pentru a desemna o anumite filosofie/ideologie/doctrină/teorie referitoare la/despre multiculturalitate. În termenii lui Tiryakian, în sens descriptiv, „multiculturalismul” desemnează „o condiție demografică empirică corespunzând unei societăți în care există două sau mai multe grupuri etnice”, în vreme ce în sens normativ el se referă la „o critică normativă a ideii de sferă publică văzută ca obstrucționând și privând o minoritate culturală de drepturile sale”³. Dacă multiculturalismul desemnează un mănunchi de idei relativ noi, dezvoltate în contextul unei mișcări mai largi de redefinire a filosofiei occidentale (depășirea obiectivismului modernist, abandonarea autonomismului etic), multiculturalitatea, în accepțiunea reductivă de diversitate etno-culturală, reprezintă o condiție a majorității covârșitoare a societăților umane în tot decursul istoriei.

Multiculturalismul normativ este, în esență, alături de naționalism și asimilaționism, unul dintre principalele răspunsuri ale teoriei politice contemporane la problemele ridicate de multiculturalitate. Este vorba în special despre explozia cererilor la acomodare (toleranță sau/și recunoaștere) din partea minorităților culturale. Minoritățile culturale la care mă refer nu sunt doar cele așa-zis „tradiționale”, adică minoritățile naționale, etnice, religioase, ci și „noile

² Pentru a parafraza titlul unei celebre colecții a editurii Oxford University Press.

³ Tiryakian, „Assessing Multiculturalism Theoretically”, 4, 9.

minorități” precum minoritățile bazate pe apartenențe de gen sau sex – minoritățile sexuale, cum ar fi comunitățile gay/homosexuale, lesbiene, bisexuale, grupările feministe, comunitățile persoanelor cu stiluri de viață neconvenționale, ale persoanelor cu dizabilități etc. Totuși, trebuie reținut că deși „multiculturalismul” a fost și este folosit pentru a caracteriza revendicările tuturor acestor tipuri de grupuri dezavantajate, cei mai mulți teoreticieni ai multiculturalismului tind să își concentreze argumentele lor asupra imigranților (de exemplu, latini/„latinos” din SUA, musulmanii din Europa de Vest etc.), asupra națiunilor minoritare (precum catalanii, bascii, galezii, quebechezii etc.) și a popoarelor indigene (de exemplu, popoarele native din America de Nord, maorii din Noua Zeelandă etc.).

„Multiculturalismul normativ” nu este singurul răspuns academic la multiculturalitate. Un alt răspuns de acest tip sunt așa numitele „studii multiculturale” (*multicultural studies*). Acesta analizează în primul rând multiculturalitatea ca fapt, ca atitudine, având o tentă puternic economico-socială și ocupându-se, în principal, de diversitatea culturală a bunurilor din societatea de consum, cu referire în primul rând la „industria culturii” (arta, muzica, filmul etc.) și la domeniul comunicațiilor și al serviciilor. Cel mai frecvent, însă, multiculturalismul este asociat versiunii sale normative, fiind văzut drept critică a normelor anterioare privind diferențele sociale și culturale. Multiculturalismul normativ, după cum arată și numele, este o critică ce propune noi soluții și norme de conduită și conviețuire socială. Care sunt soluțiile și normele propuse de multiculturalism voi preciza, însă, în secțiunea care urmează.

3. Ideologia multiculturalistă

Ca doctrină politică, formulată în special de filosofi precum Charles Taylor⁴, Will Kymlicka⁵ sau Bhikhu Parekh⁶, multiculturalismul este preocupat, înainte de toate, de integrarea minorităților (etnice, politice, sociale, sexuale etc.) care conviețuiesc pe teritoriul statele actuale. Principala sa recomandare în acest sens este politica de acomodare culturală a acestor minorități, în special prin promovarea lor la nivel instituțional (școli, comunități locale, instituții

⁴ Charles Taylor, „The Politics of Recognition”, în *Multiculturalism and „The Politics of Recognition”*, ed. Amy Gutmann (Princeton: Princeton University Press, 1994).

⁵ Will Kymlicka, *Liberalism, Community, and Culture* (Oxford: Oxford University Press, 1989) sau Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights* (New York: Oxford University Press, 1996).

⁶ Bhikhu Parekh, *Rethinking Multiculturalism. Cultural Diversity and Political Theory* (London: Macmillan, 2000).

politice naționale)⁷. Ideologia multiculturalistă și acțiunea practică în care ea se materializează vizează, mai precis, „discriminarea pozitivă” a minorităților, pentru a le aduce pe acestea la același nivel de recunoaștere și privilegii cu majoritatea (care se presupune că nu are nevoie de ajutor) și a asigura astfel în societățile multiculturale un florilegiu de mentalități și sisteme de valori, fără un centru opresiv și asimilator. Ideologia multiculturalistă se focalizează, altfel spus, pe protejarea și ajutarea minorităților (culturale, subculturale etc.) în susținerea și promovarea culturilor și identității lor diferite. Țelul său fundamental este, așa cum sugeram, acela de a propune soluții de integrare a culturilor minoritare opuse asimilaționismului promovat de naționalism și monoculturalism. Deviza multiculturalismului este „unitate(a) în diversitate”.

Multiculturalismul pune, cel puțin prezumtiv, semnul egalității între toate culturile (și subculturile) lumii. Unii multiculturaliști duc chiar la extrem această prezumție a egalității: culturile (și, la fel, subculturile), susțin aceștia, nu pot fi superioare sau inferioare, ci doar diferite⁸. Așa se face că, în unele dintre versiunile sale, multiculturalismul este o „filosofie” ce nu doar recunoaște, ci chiar celebrează diversitatea și diferența culturală, mesajul său principal fiind acela de a înțelege, accepta, tolera, respecta și aprecia diversitatea și unitatea în diversitate – altfel spus, a recunoaște că există și că este dezirabil să existe diversitate și diferențe de tip etnic, cultural, rasial, lingvistic, religios, sexual etc. în orice comunitate sau/și subcomunitate locală, națională sau globală.

Conceptele de bază ale multiculturalismului sunt, fără îndoială, „diferența” și „diversitatea” culturală. Acestea pot fi înțelese în dimensiunea rasei, etnicității, genului, orientării sexuale, statutului socio-economic, vârstei, abilităților fizice, credințelor religioase sau a convingerilor politice și ideologice. Bhikhu Parekh, unul dintre cei mai importanți teoreticieni ai multiculturalismului, vorbește despre trei forme ale diversității culturale din cadrul unei societăți: 1) diversitatea comunitară, ce presupune existența în cadrul ei a câtorva comunități care împărtășesc și trăiesc pe baza unor sisteme de credințe și practici diferite, fără a revendica dreptul de participare la împărțirea puterii; 2) diversitatea subculturală, caracterizată de faptul că, deși împărtășesc, cel puțin în linii mari, o cultură comună, membrii societății au totuși și opinii sau practici diferite în privința unor aspecte semnificative ale vieții umane; și 3) diversitatea perspectivală, care presupune existența în cadrul societății a unor grupuri minoritare care critică și încearcă să modifice principiile și valorile centrale ale culturii dominante din interiorul acesteia (în scopul de a-și asigura recunoașterea în

⁷ Prin contrast, naționalismul și asimilaționismul susțin politica omogenizării culturale a statelor multiculturale prin asimilarea sau integrarea minorităților în cadrul culturii majoritare.

⁸ Terence Turner, „Anthropology and Multiculturalism: What is Anthropology that Multiculturalists Should Be Mindful of It?” în *Critical Anthropology* 8, 4 (1993): 411-429.

viața publică și în sfera puterii politice). Multiculturalismul, susține Parekh, este – sau, mai bine spus, ar trebui să fie – preocupat numai de al treilea tip de diversitate culturală⁹.

În *Multiculturalism and Multicultural Education*, Keith McLeod¹⁰ consideră că cinci sunt principiile generale ce stau la baza multiculturalismului contemporan: 1) egalitatea de statut a tuturor grupurilor (și subgrupurilor) etnice și culturale; 2) libertatea individuală și colectivă a tuturor indivizilor și grupurilor (și subgrupurilor) de a-și păstra și dezvolta propria cultură; 3) necesitatea de a împărtăși și celorlalți indivizi, celorlalte grupuri (și subgrupuri) din valorile proprii culturii/obligația de a (ne) face cunoscută propria cultură; 4) dreptul tuturor indivizilor și grupurilor (și subgrupurilor) sociale de a participa la procesele democratice; și 5) toate ființele umane au dreptul de a hotărî ce atribute culturale preferă să fie reprezentate în structura principiilor politice și prin mecanisme(le) politice.

Multiculturalismul ca filosofie social-politică legitimă pare greu de justificat în afara unei paradigme general-liberale, adică a acceptării unor idei și valori precum drepturile și libertățile individuale, democrația sau statul de drept (fie și într-o versiune „reconsiderată critic” a acestora). Nu întâmplător, cei mai mulți dintre filosofi care au apărut până acum multiculturalismul, precum Will Kymlicka, Chandran Kukathas, Jacob Levy, Anne Phillips, Joseph Raz sau Michael Walzer, au făcut-o din interiorul paradigmei liberale de gândire social-politică. Este de observat, totuși, că unii filosofi au privit dincolo de liberalism în argumentul lor în favoarea multiculturalismului și a politicii de acomodare culturală a minorităților. Reprezentativi din acest punct de vedere sunt mai ales acei filosofi ce scriu dintr-o perspectivă postcolonială. Observând, printre altele, că societățile multiculturale se caracterizează printr-o diversitate de perspective religioase și morale, acești filosofi consideră că, atâta vreme cât iau o astfel de diversitate în serios, societățile liberale trebuie să recunoască și faptul că liberalismul este doar una dintre multiplele perspective și posibilele soluții de guvernare a unei societăți multiculturale, soluție bazată pe o viziune specifică, particulară, asupra omului și a societății. Liberalismul, observă acești filosofi, nu este lipsit de cultură și nu poate exista independent sau neglijând cultura, ci el însuși exprimă o cultură distinctă, particulară. Prin urmare, după cum susține Bhikhu Parekh¹¹, teoria liberală nu poate oferi un cadru imparțial care reglementează relațiile dintre diferitele comunități culturale. Parekh susține în schimb un model mai deschis al dialogului intercultural, în care valorile socie-

⁹ Parekh, *Rethinking Multiculturalism*, 4.

¹⁰ Keith McLeod, *Multiculturalism and Multicultural Education* (Toronto: Toronto University Press, 1987).

¹¹ Parekh, *Rethinking Multiculturalism*.

tății liberale, în special acele valori de tip constituțional și legislativ, servesc doar ca punct inițial de plecare pentru dialogul intercultural, nu ca axiome incontestabile și imposibil de revizuit ale acestuia.

4. Multiculturalism și postmodernism

Asemeni conceptului ce dă titlul acestui capitol, „postmodernismul” este un termen care poate fi cu greu prins în limitele analitice ale unei definiții clare, unice. Ca și curent filosofic, acesta își trage rădăcinile din lucrările unor precursori precum Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger sau Georg Simmel, pentru a se consacra în partea a doua a secolului al XX-lea prin lucrările lui Jacques Derrida, Jean-François Lyotard, Michel Foucault sau Jean Baudrillard. Utilizând din punct de vedere metodologic deconstrucția, postmodernismul critică fundamentele raționalist-universale ale filosofiei tradiționale, proclamând „sfârșitul marilor narațiuni întemeietoare”, renunțarea la fundamente, colapsul ierarhiilor cunoașterii (preferința pentru aspectul local în detrimentul celui universal) sau migrarea de la logocentrism la iconocentrism (sub influența noilor tehnologii ale informației și comunicării)¹².

Prin toate aceste caracteristici, postmodernismul a pregătit terenul pentru dezvoltările multiculturalismului. Aceasta cu atât mai mult cu cât, de la Leslie Fiedler la Ihab Hassan și de la Charles Jencks și Jean-François Lyotard la Richard Rorty, discursul postmodern a implicat întotdeauna insistența pe necesitatea diversității culturale, recunoașterea și aprecierea formelor specifice de gândire, limbaj și stil de viață ale minorităților.

Există mai multe elemente care fac parte dintr-un „arsenal” conceptual comun atât multiculturalismului, cât și postmodernismului. Printre acestea se numără renunțarea la explicațiile întemeietoare, critica valorilor tradiționale sau reevaluarea aspectului local, a specificului și a generalului în detrimentul particularului și universalului. De asemenea, ca și postmodernismul, multiculturalismul pune accent pe dimensiunea ireductibilă a diversității (culturale, rasiale sau a celei referitoare la etnicitate etc.), care impune un discurs critic la adresa valorilor și conceptelor filosofiei tradiționale, a căror universalitate este denunțată ca particularism al unor „bărbați albi heterosexuali de vârsta medie și aparținând clasei de mijloc”.

Două dintre cele mai importante caracteristici ale postmodernismului pe care le preia multiculturalismul sunt heterogenitatea și heteronomia. Ambele se opun conceptual omogenității, înțelegând ca o aplicație neproblematică a Rațiunii.

¹² A se vedea mai ales Jean-François Lyotard, *Condiția postmodernă. Raport asupra cunoașterii* (București: Babel, 1993) și Jacques Derrida, *Despre gramatologie* (Cluj-Napoca: Tact, 2009).

Omogenitatea, fie că este înțeleasă „naturalist” (ca și condiție naturală prealabilă a existenței sociale umane), fie că este înțeleasă în spiritul lui Hume (drept legitimare a tradițiilor și obiceiurilor deja existente) a fost denunțată de către susținătorii multiculturalismului ca reprezentând o formă de represiune. Desigur, alternativa acesteia, heterogenitatea, nu trebuie să fie acceptată fără rezerve. Ca și restul caracteristicilor postmoderne, heterogenitatea este ambivalentă, putând conduce atât la mișcări emancipatoare, cât și fasciste. Însă, după cum subliniază David Theo Goldberg¹³, heterogenitatea este condiția reprezentativă a umanității (cel puțin de la modernitate încoace), în sens de amestec, de migrații, de mișcare neconținută. Heteronomia este un alt tip de mozaic, ce provine din decalajele propriului timp istoric. Ambele caracterizează atât postmodernitatea cât și multiculturalitatea, creând premisele aceluși tip de cultură mozaică, care cultivă fragmentul și (bri)colajul, amestecul culturilor și subculturilor.

5. Criticii multiculturalismului

Ideologia multiculturalistă a avut o influență majoră în cadrul statelor multiculturale (occidentale) actuale. Mai toate aceste state au implementat diverse politici de acomodare culturală a minorităților (precum educația multiculturală, exceptarea minorităților de la unele legi aflate în conflict cu credințele sau practicile lor culturale, reprezentarea lor în instituțiile politice ale statului etc.). Astfel de politici au fost introduse mai întâi în Canada, apoi în Statele Unite ale Americii, extinzându-se ulterior, începând mai ales din anii 1970, în multe alte țări multiculturale (precum Australia, Germania, Marea Britanie, Olanda etc.). Politicile multiculturale au atins apogeul mai ales în anii 1980-1990.

În ultima vreme, însă, politicile multiculturale (mai ales cele referitoare la imigranți) și multiculturalismul sunt privite cu tot mai multă suspiciune, cel puțin în Europa. Unii autori nu ezită să vorbească deja, mai ales ca urmare a legilor anti-imigraționiste și a discursurilor de tip „anti-multiculturalism” de la sfârșitul anilor '90 și mai ales din ultimii ani, despre „post-multiculturalism”. Sintagma este, cel mai probabil, exagerată. Nu se poate nega totuși că tot mai mulți lideri europeni importanți au exprimat în ultima vreme obiecții puternice și au inițiat dezbateri aprinse cu privire la meritele multiculturalismului, iar mai nou la eșecul acestuia. După declarația din 16 octombrie 2010 a cancelarului german Angela Merkel privind eșecul multiculturalismului în Germania, a urmat chiar o adevărată avalanșă a declarațiilor similare ale altor lideri europeni,

¹³ Vezi, spre exemplu, lucrările sale *Racial Subjects: Writing on Race in America* (New York: Random House, 1997) sau *Racist Culture: Philosophy and the Politics of Meaning* (New York: Random House, 1993).

reprezentând state importante ale Uniunii Europene, care au condamnat la unison politicile prin care statele respective au urmărit, în perioada premergătoare, gestionarea consecințelor diversității rezultate din fenomenul migrațional. Astfel, la data de 5 februarie 2011, în cadrul Conferinței pentru Securitate de la München, premierul britanic, David Cameron, a atacat și el „multiculturalismul de stat” practicat în ultimii 30 de ani de către guvernele din Marea Britanie, declarându-l responsabil pentru încurajarea ideologiilor extremiste aflate la baza terorismului, prin tolerarea, și chiar sprijinirea, uneori chiar din fonduri publice, a unor comunități segregate, organizate în jurul unor valori aflate în contradicție flagrantă cu principiile de bază ale societății britanice. În cadrul unui interviu televizat difuzat pe data de 10 februarie 2011, Nicolas Sarkozy, președintele Franței, a denunțat, la rândul lui, efectele nefaste ale politicilor multiculturale, precizând că nu dorește și nu poate sprijini o societate în care comunitățile trăiesc izolate unele de altele. Ba mai mult, Sarkozy a insistat asupra faptului că Franța nu îi (mai) poate primi pe imigranții ce nu acceptă valorile fundamentale ale statului francez. Pe 15 februarie 2011, vicepremierul olandez, Maxime Verhagen, reprezentant al partidului Apelul Creștin-Democrat, a condamnat în termeni similari multiculturalismul, arătând că drept urmare a acestuia olandezii nu se mai simt „acasă în propria lor țară”¹⁴.

Criticile multiculturalismului nu au venit sau nu vin, însă, doar din spațiul politic, ci și din cel academic. Destui filosofi și teoreticieni politici contemporani consideră, spre exemplu, că multiculturalismul nu reprezintă altceva decât un atac organizat la valorile și instituțiile occidentale, o formă extremă (și inacceptabilă) de relativism sau/și o ideologie a cărei punere în practică a pus sau ar putea pune în pericol stabilitatea și coeziunea societăților multiculturale, conducând în cele din urmă la anarhie socială.

Unul dintre cei mai duri critici ai multiculturalismului din spațiul academic este Giovanni Sartori. Într-o lucrare recent publicată și la noi¹⁵, Sartori analizează multiculturalismul prin antiteză cu pluralismul. Pluralismul este definit drept existența și prezența mai multor concepții despre lume și viață ce rivalizează pentru a obține loialitatea indivizilor, fără ca vreuna dintre ele să fie dominantă. Multiculturalismul este, în esență, tot ce nu este pluralismul. Desigur, multiculturalismul și pluralismul se aseamănă la un nivel inferior prin concepția asupra unei lumi diversificate, însă multiculturalismul, consideră Sartori, o face predominant malign. Pluralismul dezvoltă un spațiu social care

¹⁴ Cf. Levente Salat, „Efectul domino al multiculturalismelor eșuate. Eșecul multiculturalismului, eșec al Europei unite?”, în *Cogitus. Analize, studii, știri*, <http://www.cogitus.ro/politica/efectul-domino-al-multiculturalismelor-esuate-efecul-multiculturalismului%E2%80%93esec-al-europei-unite>, accesat 20 septembrie 2011

¹⁵ Giovanni Sartori, *Ce facem cu străinii? Pluralism vs. Multiculturalism* (București: Humanitas, 2007).

afirmă toleranța și predispoziția pentru recunoaștere reciprocă, bazându-se pe faptul că, în spațiul public, ceea ce contează pentru indivizi e calitatea de cetățeni responsabili, conștienți de diferențele de ordin social, cultural, rasial etc. dar independenți față de orice grup de apartenență culturală. Prin contrast, multiculturalismul se bazează în principal pe diferențierile care se impun între „noi” și „ei”. Dacă pluralismul înseamnă într-un fel neutralizarea diferențelor de ordin etnic și cultural, multiculturalismul înseamnă opusul. Multiculturalismul pune accentul pe ceea ce ne desparte, nu pe ceea ce ne unește. Se ajunge astfel la o mentalitate de „asediu”, la minorități care se simt oprimate de majorități, iar efectul este o fragmentare a comunității pluraliste în „subansamble de comunități închise și omogene”. Societatea multiculturaliștilor devine astfel, cel puțin în opinia lui Sartori și a altor critici, una a clivajelor consolidate, în care etnia sau religia contează mai mult decât cetățenia.

O opinie similară a fost exprimată și de gânditori precum Jürgen Habermas și – mai ales – Brian Barry¹⁶, care au accentuat faptul că multiculturalismul întârește chiar acel lucru pe care vrea să-l depășească, și anume categorii de identitate rigide, segregarea minorităților, enclavele culturale sau politice, sociale, bazate pe anumite apartenențe la grupuri și subgrupuri, culturi și subculturi, anumite stiluri de viață etc. Multiculturalismul ar duce, altfel spus, la ghețozarea minorităților, împiedicând – și nu stimulând, cum cred adepții săi – integrarea acestora în societatea majoritară.

O altă critică importantă și intens dezbătută a multiculturalismului a fost adusă de Susan Moller Okin. Okin a criticat multiculturalismului în numele feminismului liberal, pe care l-a definit drept „convingerea că femeile nu trebuie să fie dezavantajate din cauza sexului lor, că ele trebuie să fie recunoscute ca având demnitate umană egală cu aceea a bărbaților și că trebuie să aibă aceleași oportunități ca și aceștia de a trăi vieți împlinite și alese în deplină libertate”¹⁷. Astfel, întrebându-se chiar din titlul uneia dintre celebrele sale lucrări dacă nu

¹⁶ Jürgen Habermas, *The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory*, ed. Ciaran P. Cronin și Pablo De Greif (Cambridge: Massachusetts Institute of Technology Press, 2000), Jürgen Habermas, „Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State” în *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, ed. Amy Gutmann (Princeton: Princeton University Press, 1996) sau Brian Barry, *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism* (Cambridge, UK: Polity Press, 2002). A se vedea și Lawrence Auster, *The Path to National Suicide: An Essay on Immigration and Multiculturalism* (Cambridge, UK: Polity Press, 1991), Lloyd deMause, *The Emotional Life of Nations* (New York: Karnac Press, 2002) sau Kevin B. MacDonald, *The Culture of Critique* (Westport: Praeger, 1998).

¹⁷ Susan Moller Okin, *Is Multiculturalism Bad for Women?*, ed. Joshua Cohen, Matthew Howard și Martha C. Nussbaum (Princeton: Princeton University Press, 1999), 10 (traducerea mea).

cumva multiculturalismul este „rău pentru femei”¹⁸, Okin a răspuns la această provocatoare întrebare cu un hotărât „da”. Argumentul său este extrem de simplu: unele culturi sau religii nu recunosc drepturi și oportunități individuale egale pentru femei, supunându-le pe acestea unor practici dureroase, umilitoare sau/și opresive (precum mutilarea genitală, poligamia sau căsătoriile aranjate). A recunoaște sau măcar a tolera astfel de culturi patriarhale ar însemna, prin urmare, a contribui la perpetuarea subjugării și oprimirii suferite de femei în cadrul acestor culturi.

Observația lui Okin este în general corectă (deși, așa cum s-a observat, nu toate practicile culturale incriminate de ea pot fi considerate în mod neproblematic drept opresive¹⁹). Cu toate acestea, concluzia sa că multiculturalismul este rău pentru femei este chestionabilă. Există, e adevărat, unii multiculturaliști care cer statelor liberale să recunoască sau măcar să tolereze toate practicile culturilor minoritare, inclusiv acele practici care încalcă drepturile femeilor (atâta vreme cât acestea au, fie și doar formal, dreptul de a ieși din comunitățile culturale din care fac parte)²⁰. Nu aceasta este, însă, opinia majoritară printre multiculturaliști. În orice caz, ea nu este opinia celor care au apărat sau apăra multiculturalismul pe baza unor premise liberale. Există, altfel spus, mai multe versiuni ale multiculturalismului. Nu toate aceste versiuni recomandă politici care pun în pericol idealul egalității în drepturi a femeilor și a bărbaților. De altfel, unele dintre aceste versiuni ale multiculturalismului au fost dezvoltate tocmai din dorința de a rezolva problema semnalată de Okin²¹.

¹⁸ Okin, *Is Multiculturalism Bad for Women?*

¹⁹ Așa stau lucrurile, spre exemplu, în cazul vălului purtat în public de către femeile musulmane. A se vedea, în acest sens, Bonnie Honing, „My Culture Made Me Do It”, în *Is Multiculturalism Bad for Women ?*, 35-40 sau Azizah Y. Al-Hibri, „Is Western Patriarchal Feminism Good for Third World/ Minority Women?”, în *Is Multiculturalism Bad for Women ?*, 41-47. Leila Ahmed a argumentat chiar că nici haremul nu poate fi considerat, de fapt, un exemplu paradigmatic de opresiune patriarhală, așa cum consideră, din perspectivă liberală, Okin. A se vedea Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam* (New Haven: Yale University Press, 1992).

²⁰ Vezi, spre exemplu, Chandran Kukathas, *The Liberal Archipelago. A Theory of Diversity and Freedom* (New York: Oxford University Press, 2003), 74-165 sau Avishai Margalit, Moshe Halbertal, „Liberalism and the Right to Culture”, *Social Research* 61, 3 (1994): 491-510.

²¹ Vezi, spre exemplu, versiunile multiculturalismului apărute în Ayelet Shachar, *Multicultural Jurisdictions: Cultural Differences and Women's Rights* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), Monique Deveaux, *Gender and Justice in Multicultural Liberal States* (Oxford: Oxford University Press, 2006), Anne Phillips, *Multiculturalism without Culture* (Princeton: Princeton University Press, 2007) sau Sarah Song, *Justice, Gender, and the Politics of Multiculturalism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007).

6. Scurte concluzii

Deși este utilizat adesea în acest sens, „multiculturalismul” nu ar trebui confundat cu „multiculturalitatea” sau pluralismul demografic. Multiculturalismul este, înainte de toate, o filosofie sau teorie politică ce susține că recunoașterea, sprijinirea sau măcar tolerarea pluralismului cultural este modul corect de a răspunde la diversitatea culturală și religioasă.

Ca orice teorie politică, multiculturalismul nu are doar adepți, ci și critici. Mai mult, criticii multiculturalismului (fie din mediul politic, fie din cel academic) se înmulțesc considerabil în ultima vreme. La fel se întâmplă și cu criticile aduse multiculturalismului (criticile prezentate sau/și discutate în secțiunea anterioară fiind doar câteva dintr-un număr mult mai mare de obiecții sau nemulțumiri față de politica de acomodare culturală susținută de acesta), ceea ce face ca multiculturalismul să fie una dintre cele mai controversate, dacă nu chiar cea mai controversată teorie (și practică) politică actuală.

Desigur, așa cum am încercat să sugerez și în secțiunea anterioară, nu toate criticile aduse multiculturalismului sunt indiscutabil corecte. În orice caz, multiculturaliștii nu au lăsat fără răspuns nici una dintre criticile importante adresate teoriei lor²². Cei mai mulți dintre ei au răspuns criticilor cu argumente care trebuie analizate cu atenție dacă dorim să ne formăm o opinie întemeiată cu privire la legitimitatea sau/și dezirabilitatea diverselor politici de acomodare culturală. Făcând această observație, nu vreau să sugerez că multiculturalismul ar fi o teorie sau o politică lipsită de probleme și semne întrebare. Dimpotrivă, în contextul evoluțiilor recente din statele multiculturale, ne putem pune în mod legitim, alături de criticii multiculturalismului, întrebări precum: Este multiculturalismul cadrul cel mai de dorit pentru integrarea imigranților? Este acomodarea culturală a (tuturor) minorităților un obiectiv acceptabil pentru statele democratice liberale? Sunt statele occidentale cu adevărat obligate să recunoască sau măcar să tolereze practicile minorităților culturale care se află în conflict deschis cu principiile și valorile democrației liberale? Nu riscă multiculturalismul, măcar în formele sale radicale, să submineze aceste principii și valori? Acestea sunt doar câteva dintre întrebările ce pot apărea.

²² A se vedea în acest sens, spre exemplu, Paul Kelly, *Multiculturalism Reconsidered: Culture and Equality and Its Critics* (Cambridge: Polity Press, 2002), Keith Banting și Will Kymlicka, ed., *Multiculturalism and the Welfare State. Recognition and Redistribution in Contemporary Democracies* (New York: Oxford University Press, 2006) sau Will Kymlicka, *Multicultural Odysseys: Navigating the New International Politics of Diversity* (Oxford: Oxford University Press, 2007).

Bibliografie utilă:

- Adler, Peter. S. *Beyond Cultural Identity*. New York: New York University Press, 2009.
- Andreescu, Gabriel. *Națiuni și minorități*. Iași: Polirom, 2004.
- Appiah, Kwame Anthony. *The Ethics of Identity*. Princeton: Princeton University Press, 2005.
- Audrey, Suzanne. *Multiculturalism in Practice: Irish, Jewish, Italian and Pakistani Migration to Scotland*. Burlington: Ashgate, 2000.
- Auerbach, Susan, ed. *Encyclopedia of Multiculturalism*. New York: Marshall Cavendish, 1994.
- Baker, James, ed. *Group Rights*. Toronto: University of Toronto Press, 1994.
- Benhabib, Seyla. *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*. Princeton: Princeton University Press, 2002.
- Benhabib, Seyla, ed. *Democracy and Difference. Contesting the Boundaries of the Political*. Princeton: Princeton University Press, 1996.
- Bennett, David, ed. *Multicultural States. Rethinking Difference and Identity*. London and New York: Routledge, 1998.
- Blau, Jessamyn. *Citizenship and Integration: The Enduring Legacy of National Definitions*. New York: Columbia University, 2007.
- Carens, Joseph. *Culture, Citizenship, and Community: A Contextual Exploration of Justice as Evenhandedness*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Clancy, Greg. *The Conspiracies of Multiculturalism*. Gordon, New South Wales: Sunda Publications, 2006.
- Eisenberg, Avigail. „Diversity and Equality: Three Approaches to Cultural and Sexual Difference”. În *Journal of Political Philosophy* 11, 1 (2003): 41–64.
- Eisenberg, Avigail și Jeff Spinner-Halev, ed. *Minorities within Minorities: Equality, Rights, and Diversity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Frunză, Sandu. „Statul național și politicile multiculturale”. În *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, 5 (2003):48-72. http://www.jsri.ro/old/html%20version/index/no_5/sandufrunza-articol.htm
- Frunză, Sandu. „Pluralism și multiculturalism”. În *Journal for the Study of Religions and Ideologies*. 9 (2004): 136-143. http://www.jsri.ro/old/html%20version/index/no_9/sandufrunza-articol.htm
- Gandhi, Leela. *Postcolonial Theory: A Critical Introduction*. New York: Columbia University Press, 1988.
- Gordon, Avery F. și Christopher Newfield, ed. *Mapping Multiculturalism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.
- Gutmann, Amy. *Identity in Democracy*, Princeton: Princeton University Press, 2003.
- Haddock, Bruce și Peter Sutch, ed. *Multiculturalism, Identity and Rights*. London and New York: Routledge, 2003.
- Hollinger, David A. *Postethnic America: Beyond Multiculturalism*. New York: Basic Books, 1995.
- Huzum, Eugen. „Ce este multiculturalismul?” În *Ideii și valori perene în științele socio-umane*, ed. Ana Gugiuman, 45-60. Cluj-Napoca: Editura Argonaut, 2009.

- Iverson, Duncan, Paul Patton și Will Sanders, ed. *Political Theory and the Rights of Indigenous Peoples*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Johnson, Barbara. *A World of Difference*. Baltimore: Johns Hopkins Press, 1987.
- Joppke, Christian și Steven Lukes, ed. *Multicultural Questions*. Oxford University Press, New York, 1999.
- Kukathas, Chandran. „Are There Any Cultural Rights?”. În *Political Theory* 20 (1992): 105-139.
- Kukathas, Chandran. *The Liberal Archipelago: A Theory of Diversity and Freedom*, Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Kymlicka, Will. *Politica în dialect: naționalism, multiculturalism și cetățenie*. Chișinău: ARC, 2005.
- Kymlicka, Will, ed. *The Rights of Minority Cultures*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- Kymlicka, Will și Alan Patten, ed. *Language Rights and Political Theory*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Kymlicka, Will și Ian Shapiro, ed. *Ethnicity and Group Rights. Nomos XXXIX*. New York: New York University Press, 1997.
- Laborde, Cecile. *Critical Republicanism: The Hijab Controversy and Political Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Laden, Anthony Simon. *Reasonably Radical: Deliberative Liberalism and the Politics of Identity*. Ithaca: Cornell University Press, 2001.
- Laden, Anthony Simon și David Owen, ed. *Multiculturalism and Political Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Levy, Jacob. T. *Multiculturalism of Fear*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Mason, Andrew. *Community, Solidarity and Belonging. Levels of Community and Their Normative Significance*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- May, Stephen, Tariq Modood și Judith Squires, ed. *Ethnicity, Nationalism, and Minority Rights*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Miller, David. *On Nationality*. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- Miller, David. *Citizenship and National Identity*. Cambridge: Polity Press, 2000.
- Nastasă, Lucian și Levente Salat, ed. *Relațiile interetnice în România post-comunistă*. Cluj-Napoca: Centrul de Resurse pentru Diversitate Etnoculturală, 2000.
- Parekh, Bhikhu. *A New Politics of Identity. Political Principles for an Interdependent World*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2008.
- Rattansi, Ali. *Multiculturalism: A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press, 2011.
- Raz, Joseph. „Multiculturalism”. În *Ratio Juris* 11, 3 (1998): 193-205.
- Salat, Levente. *Multiculturalismul liberal*. Iași: Polirom, 2001.
- Salat, Levente. *Politici de integrare a minorităților naționale din România. Aspecte legale și instituționale într-o perspectivă comparată*. Cluj-Napoca: Fundația CRDE, 2008.
- Schlesinger, Arthur M. Jr. *The Disuniting of America: Reflections on a Multicultural Society*. New York: W. W. Norton & Company, 1998.
- Song, Sarah. „The Subject of Multiculturalism: Culture, Religion, Language, Ethnicity, Nationality, and Race?”. În *New Waves in Political Philosophy*, editată de Boudewijn de Bruin și Christopher Zurn. Basingstoke: Palgrave MacMillan, 2008.

- Song, Sarah. „Multiculturalism”. În *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2010, <http://plato.stanford.edu/entries/multiculturalism/>.
- Spinner-Halev, Jeff. *Surviving Diversity: Religion and Democratic Citizenship*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1994.
- Tamir, Yael. *Liberal Nationalism*. Princeton: Princeton University Press, 1993.
- Taylor, Charles. „Politica recunoașterii”. În *Secolul 20*, 1-3 (1999).
- Tully, James. *Strange Multiplicity: Constitutionalism in an Age of Diversity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Van Dyke, Vernon. *Human Rights, Ethnicity, and Discrimination (Contributions in Ethnic Studies)*. Princeton: Princeton University Press, 1985.
- Van Parijs, Philippe, ed. *Cultural Diversity versus Economic Solidarity. Proceedings of the Seventh Francqui Colloquium*. Brussels: De Boeck, 2004. <http://www.uclouvain.be/en-12569.html>.
- Willet, Cynthia, ed. *Theorizing Multiculturalism: A Guide to the Current Debate*. Oxford: Wiley-Blackwell, 1998.
- Williams, Melissa S. *Voice, Trust, and Memory: Marginalized Groups and the Failings of Liberal Representation*. Princeton: Princeton University Press, 1998.
- Young, Iris Marion. *Justice and the Politics of Difference*. Princeton: Princeton University Press, 1990.

Secularizarea*

Ioan Alexandru Tofan

1. Introducere

Consecvent misiunii sale introductive, acest capitol debutează cu o sistematizare și o discuție a principalelor definiții pe care le-a primit conceptul de „secularizare”. În a doua sa parte, el oferă o analiză a câtorva dintre principalele formulări ale teoriei secularizării (teoria că anumite idei, instituții sau fenomene moderne nu sunt altceva decât transformări ale formelor lor teologice sau religioase anterioare). După cum observă și Hans Blumenberg¹, teoria secularizării își propune să utilizeze conceptul de „secularizare” în manieră explicativă, pentru a preciza genealogia anumitor figuri culturale ale modernității. Secțiunea a treia o prelungește pe cea anterioară, aducând discuția cu privire la secularizare în „domeniul” teoriilor modernității. Hegel va fi, în acest context, principalul reper, întrucât prin scrierile sale este formulată una dintre cele mai influente (și contestate) definiții ale conștiinței moderne. Principala problemă care ne va preocupa în acest capitol este aceea a rolului jucat de secularizare în constituirea modernității. În tentativa de a soluționa această problemă, voi fi interesat în special de tensiunea (prezentată și explicată în prima secțiune) între două „înțelegeri” diferite, aparent contradictorii, ale secularizării: ca imanentizare a divinului sau, dimpotrivă, ca retragere a sa din lume. Sugerția pe care o propun este aceea de pleca de la modul în care modernitatea se înțelege pe sine. Teoria secularizării reprezintă mai degrabă o corelație, decât o cauzalitate. Mai mult decât atât, ea însăși reprezintă o formulă a conștiinței de sine a modernității și a raportării sale la tradiție; sensul în care este citită teza secularizării, modul în care ajunge să se pună accentul în deslușirea relației dintre cei doi termeni („secularizare” și „modernitate”) încredințează modernității de fiecare dată un destin diferit. Constituirea modernității, în diferitele sale întrupări, conferă de

* 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.

¹ În Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1966).

fiecare dată un rol, o direcție și o valență diferită fenomenului secularizării, după cum și, reciproc, secularizarea – văzută ca orizont de presuposiții absolute de natură filosofică, teologică sau politică – poate genera figuri culturale aparent contradictorii. Tensiunea interioară a conceptului de la care plec în prima parte a capitolului își găsește corespondentul în multipla, divergenta formulare a teoriei secularizării și, în ultimă instanță, în dilematica raportare la sine a modernității.

2. Conceptul de „secularizare”. Valențe și arie semantică

Articolele de dicționar sau enciclopediile² menționează, aproape fără excepție, faptul că termenul „secularizare” străbate un traseu semantic complex. Inițial un termen tehnic în dreptul bisericesc, devine apoi un termen juridic fundamental, denumind un anumit raport între puterea laică și cea ecleziastică. Secolul al XIX-lea cunoaște expansiunea conceptului în domeniul filosofiei istoriei și al filosofiei culturii, unde devine sinonim celui de *Verweltlichung* (mundanizare). Karl Marx, Ludwig Feuerbach sau Georg Wilhelm Friedrich Hegel sunt martorii acestei extensii semantice. Tot în secolul al XIX-lea se mai produce și o altă surprinzătoare dezvoltare, care va fi în secolul XX extrem de influentă: cea teologică. Franz Overbeck, pentru care teologia este de fapt o secularizare a creștinismului, sau, mai apoi, teologia dialectică a secolului XX concep secularizarea ca eveniment legat de istoria creștinismului în sens restrâns, de dialectica internă a revelației sau de modalitatea existenței temporale a creștinului.

Secolul XX asigură conceptului de „secularizare” una dintre cele mai importante utilizări. Aceasta va fi, de altfel, și miza discuției din acest articol. Am în vedere utilizarea conceptului în descrierea fenomenului modernității. Max Weber, de pildă, descrie modernizarea³ ca raționalizare și „dezvrăjire” a lumii – cu multiple formule, precum birocratizarea sau diferențierea sferelor sociale – drept consecință a secularizării, atât ca proces politic, cât și cultural-istoric.

Dincolo de pluralitatea – imposibil de inventariat aici – a înțelesurilor secularizării, pot fi identificate o serie de elemente care îi accentuează caracterul tensionat al câmpului de semnificații. În primul rând, este vorba de distincția dintre „secularizare” și „secularism”⁴ sau „laicitate”⁵. Ultimii doi termeni numesc, în

² Joachim Ritter et alii., editor, *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Basel: Schwabe, 1971-2007), articol *Säkularisierung*.

³ Nu contează diferența modernitate-modernizare în acest moment. Ea va fi abordată mai târziu, cand voi lua în discuție considerațiile lui J. Habermas.

⁴ De exemplu, Friedrich Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit* (Stuttgart: Vorwerk, 1958).

sens restrâns și, de multe ori, normativ, retragerea religiosului din contextul puterii instituționale, supremația statului în procesul deciziei istorice. „Secularizarea”, spre deosebire de „secularism”, nu are un înțeles normativ. Ea are ca referință o situație culturală de fapt și nu una strict juridică; în plus, vizează „religiosul” ca fenomen multiplu și vag determinat, iar nu doar instituția religioasă, în raportul ei cu instituțiile laice. Secularismul, din acest punct de vedere, reprezintă o radicalizare a secularizării, transformarea ei într-o categorie emancipatoare⁶, ideologizantă, ca desacralizare, profanizare și de-teologizare (*Enttheologisierung*) a poziționării omului în lume.

O a doua tensiune importantă care traversează istoria conceptului de „secularizare” este aceea a relației pe care o presupune „mundanizarea” (*Verweltlichung*) conținutului religios⁷. O serie de scenarii ale secularizării mizează pe înțelesul ei juridic, tradus în context cultural: secularizarea presupune retragerea religiosului din lume, radicalizarea diferenței dintre cele două cetăți (cetatea omului și cetatea lui Dumnezeu), „fuga” transcendenței și înțelegerea ei sub semnul lui *deus otiosus*. Accepțiunea poate fi justificată mai ales prin apelul la o serie de exemple (cazul francez, de pildă) sau la o anumită perioadă istorică, respectiv sfârșitul secolului al XVIII sau, în alte spații, sfârșitul secolului al XIX-lea. Situația religiozității postmoderne, însă, face ca acest înțeles să poată fi pus sub semnul întrebării. Într-un al doilea sens, secularizarea ajunge să semnifice, dimpotrivă, depășirea dualismului celor două cetăți, imanentizarea transcendenței, proliferarea religiosului în forme sincretice, mundane. Conținutul secularizat al credinței nu este, acum, un conținut străin, absent, ci dimpotrivă, unul familiar, cotidian, multiplu, dar privat de aura inițială, care îl proteja și delimita de formele disolutive ale istoricității.

Ambele determinări ale conținutului semantic al secularizării vor fi discutate, după cum spuneam, prin situarea fenomenului între mecanismele constitutive ale modernității.

O definiție a secularizării este dificil de sintetizat, date fiind aceste tensiuni ale semnificațiilor conceptului. Totuși, făcând apel la funcția pe care acesta o poate îndeplini, demersul⁸ lui Charles Taylor poate oferi un punct de sprijin. Secularizarea (sau „secularitatea” – *secularity* –, cum o numește Taylor) nu ține, în primul rând, de raportarea instituției religioase la cea laică, de prezența sau absența referinței transcendente – sub formă de prescripție sau ceremonial –

⁵ Vezi, pentru aceasta, Patrice Canivez, „Le concept de laïcité,” în *L'Europe à venir: sécularisation, justice, démocratie. Actes de l'Université Européenne d'été, Cluj 3-13 septembre 2006*, editori Ciprian Mihali și Emilian Cioc (Cluj: IDEA, 2006), 27-45.

⁶ Hermann Lübke, *Säkularisierung. Geschichte eines Ideenpolitischen Begriffs* (Freiburg, München: Alber, 1975).

⁷ Lübke, *Säkularisierung*, capitolul 1.

⁸ Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 2007).

în spațiul public. În al doilea rând, secularizarea nu înseamnă nici „diminuarea” credinței și a devoțiunii individuale, nu ține de frecventarea Bisericii sau de participarea la viața religioasă în întregul ei. Pentru Taylor, secularizarea ține de condițiile credinței, în forma unui complex de factori culturali, științifici, teologici (precum infinitul descoperit de știința modernă, *analogia entis* ca motiv metafizic ce relativizează diferența radicală a lumilor sau motivul protestant al „exemplificării” lumești a idealului ascetic creștin) care joacă, pentru manifestarea credinței, rolul de „transcendental istoric”. Survenirea societății secularizate presupune „trecerea de la o societate în care credința în Dumnezeu este incontestabilă și neproblematică la una în care această credință este o opțiune printre altele, nu neapărat cea mai confortabilă”⁹. În acest al treilea sens, conceptul de „secularizare” poate suporta tensiunile amintite mai sus: referința secularizării nu este direct la religiozitate – de altfel, și religiozitatea este definită în cartea lui Taylor vag și general –, ci la condițiile asumării și manifestării acesteia. Secularizarea este procesul prin care religiosul intră în dialog, se concepe ca alternativă și intră în concurență cu alte opțiuni existențiale. Forma acestei concurențe este multiplă. Retragerea – uneori sub forma *Aufhebung*-ului hegelian – referinței religioase sau, dimpotrivă, mundanizarea acesteia reprezintă două exemple pe care le voi lua imediat în discuție.

Definiția lui Taylor mai este importantă dintr-un punct de vedere: acela că ea permite, de fapt, o înțelegere a secularizării complementară celei strict conceptuale, restrictive teoretic. Această înțelegere unidimensională (secularizarea este fie de creștinare, profanizare a lumii fie imanentizare, istoricizare a religiozității) este specifică discuțiilor teologice și filosofice asupra conceptului. De cealaltă parte, demersurile sociologice multiplică dimensiunile conceptului, identificând mărci sau simptome ale secularizării. Astfel, secularizarea poate fi înțeleasă, după Larry Shiner, în funcție de cinci dimensiuni: ca decadentă a religiozității, ca mundanizare a acestuia (prin raționalizare și specializarea sferelor sociale, birocratizare și instituționalizare), ca desacralizare (dezvrăjire), ca eliberare instituțională de mecanismele legitimize sacre (privatizare a religiei) sau ca transpoziție a formelor religioase în mecanismele laice (în forma *eticii protestante* a lui Weber, a *religiei invizibile* a lui Peter Berger și Thomas Luckmann sau a *religiei civile*, așa cum o concepe Robert Bellah). Pentru Taylor, în schimb, aceste simptome și mărci însă nu denumesc de fapt secularizarea ca atare. Construcția societății moderne, ca și configurația religioasă care îi este specifică sunt fenomene care pot fi înțelese doar prin raportare la complexul de factori „transcendențali” ce intră în constituirea unui „sine închis” (*buffered self*) care se manifestă, problematizează propria sa poziționare în lume

⁹ Taylor, *A Secular Age*, 3 (trad. mea).

și caută soluții la dilemele ei, iar „cadrele de imanență” (*immanent frames*) sunt, în acest context, cuvintele în care acest sine secularizat își scrie biografia.

Definiția lui Taylor va sta și în fundalul celor ce urmează, în măsura în care întrebarea pe care încerc să o pun vizează nu stabilirea unei definiții a conceptului de „secularizare”, cât descrierea sa în termeni de „strategie” și de reconfigurare a raporturilor de forțe constitutive modernității. Luând în considerare plurivalența semnificațiilor conceptului și raportul lor tensionat, încercarea de a da o definiție nu poate decât să limiteze și să unilateralizeze demersul. În schimb, pentru descrierea modernității ca epocă concretă, nu ca simplu proiect intelectual, este mai eficientă considerarea secularizării ca „loc geometric” al unor opțiuni elementare teologice, metafizice, politice care produc, prin continuă reconfigurare a raportului de forțe, formațiuni culturale, instituții și manifestări inedite ale religiozității.

3. Teoria secularizării. Formulări și critici

Numită în mod frecvent, „teoremă” sau „teză”, teoria secularizării este de fapt formularea unui principiu de înțelegere a relației pe care modernitatea o întreține cu propria ei tradiție creștină. Jean Claude Monod observă¹⁰ cum, de fapt, eficiența hermeneutică a conceptului „secularizării” este o asumție filosofică specifică spațiului german, în încercarea de tematizare și descriere a ceea ce Foucault numește „ontologia prezentului”. Problema este una specifică iluminismului: aceea de a înțelege modernitatea în datele ei fundamentale, ca formă a raționalității și ca orânduire socială specifică ce poartă marca Reformei. Raportul cu fenomenul religios devine, în acest context, unul important. Atât în variantele ei descriptive, cât și în cele ideologice, normative, filosofia modernității ține cont de raportul pe care „ieșirea din minorat” îl întreține cu „sursele” minoratului, astfel încât „de la drepturile omului înțelese ca secularizare a principiului creștin al egalității în fața lui Dumnezeu la promisiunea marxistă a unei societăți fără clase văzută ca mesianism secularizat, nu există dimensiune a universului politico-istoric modern care să nu poată fi – și să nu fi fost, de fapt – recodată în termenii unei secularizări a creștinismului”¹¹. Loc comun pentru filosofia germană de la Hegel la Marx, mai târziu pentru filosofia critică a Școlii de la Frankfurt, dar și pentru sociologia de la Ernst Troeltsch la Weber¹², teza după care *modernitatea este lumea creștină secularizată* pare să nu fie pusă sub

¹⁰ Jean-Claude Monod, *La querelle de la sécularisation. Théologie politique et philosophies de l'histoire de Hegel à Blumenberg* (Paris: Vrin, 2002).

¹¹ Monod, *La querelle*, 32 (trad. mea).

¹² Monod, *La querelle*, 30-32.

semnul îndoielii. În formula sa generală (notată de Blumenberg), teoria secularizării stabilește corespondențe între conținuturi culturale moderne și conținuturi tradiționale, religioase: A este B secularizat. Variantele teoriilor secularizării pleacă de la această formulă simplă pentru a-i adăuga multiple valențe: fie este vorba de o logică internă a religiosului care își determină propria „mundanizare” (Marcel Gauchet), fie de o „derivă” mundană echivalentă nihilismului (Gianni Vattimo); fie este vorba de „îndatorarea” lumii moderne față de tradiția creștină, fie de „moartea” acesteia din urmă sau de „sublimarea” ei în figurile raționalității seculare. De aici și o ambiguitate inerentă acestei teorii: „secularizarea *cuprinde*, pe de o parte, înțelesul de emancipare a *lumii* culturale și sociale occidentale în raport cu religia și pe de alta, cel de *metabolizare* a acestei religii într-o formă camuflată în chiar inima modernității *laice*”¹³.

Voi relua mai jos discuția în marginea teoriei secularizării. Importantă, în acest moment introductiv, este mai degrabă sesizarea unui gest teoretic inerent acesteia și care constituie de fapt și miza criticilor și ajustărilor pe care ea le cunoaște. Am în vedere necesitatea de a înțelege secularizarea în forma unei „teorii de trecere” care ar face legătura dintre „vocabularul” creștin și cel modern. Din această perspectivă, fenomenul secularizării se concepe oarecum suspendat istoric, neutru atât în raport cu lumea creștină, cât și cu cea modernă. Aporia unei astfel de perspective este evidentă și se cere a fi depășită teoretic. Rezultatul este dezvoltarea succesivă a câte unui termen al alternativei¹⁴: fie secularizarea este un gest creștin original, care ține de dialectica internă a revelației și, în acest caz, modernitatea nu este decât o simplă notă de subsol sau moment în această dialectică; fie secularizarea este un gest modern, prin care resursele vlăguite ale mesajului creștin sunt eliberate de contextul lor inițial, pentru a le reda eficiența într-o lume laică emancipată, și atunci modernitatea este numele dat sfârșitului ireductibil al religiozității. Ambele poziții unilaterale sunt în situația de a fi respinse, iarăși prin apelul la exemplul religiozității post-moderne, marcată de proliferarea dar, în același timp, de relativizarea tradițiilor religioase și a „soluțiilor” soteriologice.

¹³ Monod, *La querelle*, 35 (trad. mea).

¹⁴ Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, primul capitol.

4. Secularizare și modernitate. Modernitățile multiple și religiozitatea *postmodernă**

4.1. Problema: modernitățile latente

În *Discursul filosofic al modernității*¹⁵, Jürgen Habermas pleacă de la Hegel pentru a defini modernitatea și, mai ales, pentru a-i sesiza posibilitățile dincolo de aparentul ei sfârșit. În esență, modernitatea se rezumă la nevoia de autonomie, altfel spus la nevoia de a-și crea din sine „propria normativitate”. În cearta dintre antici și moderni, ultimii câștigă mizând pe neprezentarea adversarilor. Filosofia hegeliană vine să asigure prin mijloace conceptuale nevoia de autonomie a modernității: „Îngrijorarea că o modernitate fără modele trebuie să-și confere stabilitate pornind de la rupturile produse de ea însăși e înțeleasă de Hegel ca izvor al nevoii de filosofie. Prin faptul că modernitatea se trezește la conștiința de sine însăși, se naște nevoia de autoasigurare, pe care Hegel o înțelege ca nevoie de filosofie”¹⁶. Posibilitățile filosofiei hegeliene devin astfel posibilitățile de autoasigurare ale modernității ca epocă istorică și ca formă de cultură. Miza acestei filosofii o constituie reafirmarea unei totalități pe care modernitatea, în asumarea autonomiei sale radicale, o pierde. Sursa acestei pierderi o constituie, explică mai departe Habermas pe urmele lui Hegel, afirmarea unei subiectivități tari, fundamentale, pure, care se afirmă prin opoziție cu obiectul sau cu condițiile sale concrete, empirice. Soluția lui Hegel este una care „utilizează metoda filosofiei subiectului în scopul unei depășiri a rațiunii centrate pe subiect”¹⁷. În această soluție stă, deopotrivă, deschiderea dar și închiderea filosofiei speculative. Deschidere, întrucât prin această metodă Hegel invocă, în scrierile teologice de tinerețe, soluția unei *subiectivități comunicative* de tip etic (polisul grecesc sau comunitatea creștină originară), în care scindarea vieții, a totalității, este depășită sub forma înțelegerii actului reflexiv plecând de la un spațiu comunicativ, al întâlnirii cu celălalt. Închidere, întrucât Hegel depășește această posibilitate tocmai datorită referinței sale istorice și, odată cu *pasul către știință* al perioadei de la Jena, alege calea unei subiectivități absolute, care se construiește metafizic și care „satisface nevoia modernității de autoîntemeiere doar cu prețul unei devalorizări a actualității și a unei atenuări a criticii”¹⁸.

* Această secțiune a textului este anunțată în Ioan Alexandru Tofan, *Logica și filosofia religiei. O re-lectură a prelegerilor hegeliene* (București: Ed. Academiei, 2010), 298-317. Cartea de autor trebuia să apară ulterior acestui capitol, deci această versiune este cea originală.

¹⁵ Jürgen Habermas, *Discursul filosofic al modernității. 12 prelegeri* (București: Ed. All, 2000).

¹⁶ Habermas, *Discursul filosofic*, 33.

¹⁷ Habermas, *Discursul filosofic*, 49.

¹⁸ Habermas, *Discursul filosofic*, 57.

Filosofia lui Hegel asigură autonomia unei lumi care, însă, astfel, nu se mai recunoaște pe sine în întruchiparea ei istorică.

Proiectul lui Habermas este, în acest moment, acela de a prelua înțelesul hegelian al modernității, de a-i investiga posibilitățile și de a sugera o ieșire din propria-i aporie. Soluția ia chipul reactualizării opțiunii de tinerețe a lui Hegel, lăsată deoparte începând cu anul 1800: rescrierea poveștii rațiunii plecând de la o înțelegere slabă a subiectivității, într-o paradigmă comunicațională și nu metafizică, fundaționistă.

Celălalt termen, cel de *secularizare*, cunoaște de asemenea o tensiune care îi asigură posibilitățile de evaluare și de înțelegere: „*Secularul* ca domeniu trebuia instituit sau imaginat, atât în teorie, cât și în practică. Această instituire nu poate fi însă înțeleasă corect doar în termeni negativi, ca desacralizare”¹⁹. „*Secularul*”, spațiul obiectului autonom din punctul de vedere al științei sau al „puterii pure” din punctul de vedere al politicii este instituit, nu dat, de un gest teologic pe care John Milbank îl analizează și la care voi reveni. Aici vreau doar să remarc faptul că secularizarea, văzută de Milbank ca o „heterodoxie deghizată în diferite moduri, păgânism reînviat și ca nihilism religios”²⁰, cerută de fapt de gesturi și modalități fundamentale ale creștinismului și instituite ca atare. Și la Milbank este vorba de o modernitate care pândește din umbră scenariul clasic, cartezian-kantian, o modernitate „procleană, iar nu plotiniană” și care actualizează dimensiuni latente ale creștinismului medieval. „Aceste [structure] latente privesc locul propriu al laicității, al colectivității, al muncii, al sexualității, al artelor, al limbajului, al domeniului material al istoriei”²¹. Secularizarea poate fi văzută astfel ca fiind ea însăși plurală, în deplin paralelism cu înțelesurile plurale ale modernității. Teza clasică a secularizării (A este B secularizat) este deja pusă sub semnul întrebării, cum am amintit deja, de Hans Blumenberg²².

Este necesară revenirea la tezele lui Blumenberg, pentru a vorbi despre felul cum evenimentul secularizării își schimbă sensul în funcție de tipul de modernitate de care este legat. Resursele conceptului de „secularizare” se vădesc abia în tensiunea în care acesta intră. Asumarea acesteia devine scopul încercării de față. Modurile în care se manifestă secularizarea din punct de vedere istoric reprezintă un punct de plecare. Locul în care aş vrea să ajung este înțelegerea acestei pluralități ca redistribuire a unor raporturi de forțe și a unor semnificații, iar nu ca ilustrări divergente ale unui concept general. Apelul la scenariul

¹⁹ John Milbank, *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason* (London: Blackwell, 2006), 9 (trad. mea).

²⁰ Milbank, *Theology and Social Theory*, XIV (trad. mea).

²¹ Milbank, *Theology and Social Theory*, XIX (trad. mea).

²² Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*.

hegelian de constituire al modernității este constant. El oferă atât resurse istorice, cât și hermeneutice pentru a pune problema.

Plecând de la Hegel

În adaosul la paragraful 270 din *Principiile filosofiei dreptului*, Hegel dezbate problema raportului dintre biserică și stat. O lectură canonică a problemei secularizării la Hegel ar trebui să plece din acest punct. Concomitent, un înțeles tare al modernității, plecând de la funcția metafizică a subiectului fondator, survine din considerațiile hegeliene: „Înțelegerea filosofică este aceea care recunoaște că biserica și statul nu se opun în conținutul adevărului și al raționalității, ci se deosebesc numai în ce privește forma”²³. Distincția este una logică, preluată de fapt din *Logica* hegeliană și dezbătută pe larg în *Prelegerile de filozofie a religiei*. Ea privește, la nivel speculativ, diferența dintre conceptul filosofic, formă mediată a conținutului absolut și reprezentarea religioasă, formă nemediată, abstractă, finită a acestuia. Paginile finale ale *Prelegerilor de filozofie a religiei* trimit la o idee interesantă care poate deschide calea spre paragraful din *Principiile filosofiei dreptului*: aceea că forma finită a reprezentării religioase, prin aspectul ei subiectiv, nu poate sta la baza unei comunități; dimpotrivă, conceptul filosofic, prin faptul că poate conferi obiectivitate conținutului, dă formă unei doctrine și astfel poate întemeia o comunitate. Raportul dintre biserică și stat, odată ce acestea sunt văzute ca forme de manifestare ale spiritului, altfel spus, ca momente dialectice ale dezvoltării spiritului obiectiv, este direcționat de Hegel în favoarea statului. Conținutul de adevăr al formei statului (obiectivitatea legilor) fac din el o expresie a spiritului care păstrează în ea ca depășit (*aufgehoben*) fundamentul religios: „Față de credința Bisericii și de autoritatea pe care o exercită asupra eticului, a dreptului, a legilor și a instituțiilor, față de certitudinea subiectivă a ei, statul reprezintă, dimpotrivă, principiul științei”²⁴. Concluzia este că religia își are locul în afara statului, de unde poate să își exercite funcția de a da o confirmare subiectivă statului (în forma religiei civile, a lui Rousseau). Politicul își găsește la Hegel o fundamentare autonomă, prin medierea conceptului, altfel spus prin forma în care realizează ideea ca adevăr etic. Autoritatea învățăturii religioase este, prin forma sa etică, supusă *mărturiei spiritului* și adusă pe treapta adevărului științific.

Ce sens poate fi dat, acum, întemeierii autonome a statului? Ce semnificație poate dobândi, în acest context, fenomenul secularizării?

Din punctul de vedere al filosofiei istoriei, altfel spus al relațiilor concrete dintre stat și biserică la nivel politic, definiția secularizării se reduce la nu-

²³ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Principiile filosofiei dreptului* (București: IRI, 1996), 261.

²⁴ Hegel, *Principiile filosofiei*, 261.

mirea unei separații: aceea numită, de fapt, de *Principiile filosofiei dreptului*. Protestantismul este cel care ajunge la un consens între cele două. Acest consens, stabilit pe linia conținutului, ascunde însă în el o diferență la nivelul formei și trimite la centrarea problemei autorității pe instanța laică, a statului: „În sfârșit, referitor la mentalitate, s-a spus încă mai înainte că, datorită bisericii protestante, s-a ajuns la împăcarea religiei cu dreptul. Nu există nici o conștiință sfântă sau religioasă care s-ar deosebi de dreptul laic sau chiar i s-ar opune.”²⁵. Credința politică, după cum o numește Hegel, referindu-se la mentalitatea după care substanțialul statului este identic de fapt raționalului poziției religioase²⁶, este identică credinței religioase, cu toate că biserica se retrage din domeniul public din „teamă de bigotism și ipocrizie din partea unei religii de stat”²⁷. În capitolul privitor la creștinism ca moment istoric, Hegel adusese deja lămuriri care trimit la destinul lumesc al acestuia: din punctul de vedere al creștinismului, sensul istoriei este acela de a determina concret libertatea subiectivă care ia naștere odată cu acesta, transformarea abstractului legat de separația dintre cele două cetăți în identitate spirituală a spiritului și a lumii și, astfel, „concretizarea” acesteia. Autoritatea exterioară se interiorizează prin întruchiparea în lume a orânduirii legate de lumea protestantă și de statul prusac al lui Frederic al II-lea: „Treaba istoriei este numai ca religia să apară ca rațiune omenească, ca principiul religios, care sălășluiește în inima oamenilor să iasă la iveală și ca libertate lumească”²⁸. Secularizarea înseamnă așadar, din acest punct de vedere, împlinirea destinului istoric al creștinismului prin transformarea principiului său interior în realitate lumească.

Întrebarea este dacă această mișcare destinală a creștinismului poate fi tratată prin presuposițiile clasice ale teoriei secularizării. Rolul pe care îl joacă, din punct de vedere istoric, separația în identitate dintre stat și biserică sau dintre creștinism și lume nu poate fi înțeleasă după schema impusă de Carl Schmitt²⁹. Credința politică nu poate fi înțeleasă la Hegel drept o credință religioasă în libertatea spiritului, supusă unui proces de secularizare. Aceasta pentru că cele două nu întrețin la Hegel decât o relație mediată prin intermediul dialecticii

²⁵ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Prelegeri de filozofie a istoriei* (București: Humanitas, 1997), 417.

²⁶ Hegel, *Prelegeri de filozofie*, 410-411.

²⁷ Hegel, *Prelegeri de filozofie*, 410-411.

²⁸ Hegel, *Prelegeri de filozofie*, 315.

²⁹ Cu teza sa „Toate conceptele semnificative ale teoriei moderne a statului sunt concepte teologice secularizate”, în Carl Schmitt, *Teologia politică* (București: Ed. Universal Dalsi, 1996), 56. O critică a acestei interpretări aplicate textului hegelian este argumentată suficient de Vladimir Milisavljevic în „Secularisation, Soverainete et la legitimite des temps modernes”, *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Philosophia* LI/2 (2006).

spiritului, astfel încât tocmai aceasta din urmă dă sens relației lor. Apelul la *Filosofia religiei* și la *Logica* hegeliană pot lămurii problema.

Din punct de vedere al logicii, conceptul de „secularizare” poate fi înțeles plecând de la relația dintre reprezentare (religioasă) și concept (filosofic): „Trebuie numai să știm care este aici (în cazul relației dintre filozofie și religie, n. n.) esențiala determinație fundamentală. Credința este și ea o cunoaștere, dar o cunoaștere nemijlocită. Astfel, opoziția se reduce la determinațiile abstracte de mod nemijlocit și mijlocire, în legătură cu care nu avem decât să trimitem la *Logică*, unde aceste determinații ale gândirii sunt tratate potrivit adevărului lor”³⁰. Religia, pentru Hegel, este din punct de vedere al gândirii, o reprezentare a ființei divine, reprezentare care intră în opoziție cu reprezentările filosofiei intelectului despre ființa divină. Una dintre scindările esențiale ale epocii moderne, aceea dintre credință și rațiune, este de fapt opoziția a două moduri ale gândirii nemijlocite și între două moduri ale reprezentării. Din punct de vedere al filosofiei speculative, nu a celei a intelectului, conceptul este modalitatea prin care modul finit – și, prin urmare, opozitiv – al reprezentării, care este comun religiei și filosofiei iluministe, este depășit (în sensul dual al lui *Aufhebung*) prin mișcarea dialectică a gândirii concepută după modelul rațiunii ca manifestare a spiritului. Filosofia religiei nu reprezintă o *critică* iluministă a religiei, cât o reinterpretare a acesteia din punctul de vedere al filosofiei speculative. Ipoteza subiectivității „tari”, speculative, devine decisivă în acest punct.

Finitudinea reprezentării religioase face din aceasta o modalitate contradictorie a cunoașterii absolutului: „Finitatea determinațiilor gândirii trebuie înțeleasă, mai îndeaproape, sub un dublu aspect: pe de o parte, acela că sunt numai subiective și își au opusul lor permanent în ceea ce este obiectiv; pe de altă parte, acela că, având conținut limitat, ele rămân în genere în opoziție, atât unele față de altele cât și îndeosebi față de absolut”³¹. Mijlocirea *gândului obiectiv*, a gândirii așa cum apare ea din punctul de vedere al filosofiei speculative, nu se *opune* nemijlocirii reprezentării. La fel, nici filosofia nu se opune religiei, ci o integrează ca moment al propriei dezvoltări: „...se poate spune că filosofia nu face altceva decât să transforme reprezentările în gânduri – desigur, apoi simplul gând în concept”³². Filosofia nu se constituie, la Hegel, ca sistem decât prin mijlocirea gândirii și ca „înțelegere integratoare” a nemijlocirii reprezentării. Filosofia, o spune Hegel în paragraful 22 din *Logică*, nu cunoaște ceva nou. Ea cunoaște *altfel*, prin mijlocirea conceptului, care transformă datul finit al reprezentării în moment al manifestării conținutului absolut. Conceptul, nume dat de fapt mijlocirii gândirii, nu unui produs specific al ei, ia cuvântul subiectului

³⁰ Hegel, *Prelegeri de filozofie a religiei*, (București: Humanitas, 1995), 18.

³¹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Logica* (București: Humanitas, 1995), 80.

³² Hegel, *Logica*, 63.

pentru a-l da obiectului, face din determinația finită, subiectivă, un moment al universalului care se produce pe sine în mod obiectiv ca spirit: „demnitatea pe care și-o dă conștiința înseamnă tocmai părăsire a oricărei opinii și presupuneri particulare pentru a lăsa faptul să acționeze în sine”³³.

Filosofia religiei întreprinde ceva asemănător, în cazul special al reprezentărilor religioase. Ea le „transformă” în concept, altfel spus le mijlocește considerându-le ca manifestări ale spiritului. Calitatea de „moment” al dialecticii gândirii, pe care o recunoaște conceptul ca fiind de fapt natura reprezentării religioase, face din aceasta o modalitate proprie a cunoașterii absolutului. Ca un exemplu, problema numelor divine și a teodiceei nu pot fi, pentru Hegel, rezolvate decât prin „corectivul” filosofic adus religiei. Luate în singularitatea și finitudinea lor, „numele divine” introduc în obiectul lor separația și finitudinea, căzând astfel în contradicție. Conceptul absolutului este cel care consideră aceste „nume” în unitatea lor dialectică, ca momente ale manifestării obiectului absolut și nu în sine, static, finit. Astfel, separația și finitudinea devin relative, identitatea speculativă fiind sesizată prin medierea conceptului, care aduce cu sine „punctul de vedere” sau „mărturia” spiritului cu privire la conținut. Dialectica, mijlocirea și „mișcarea liberă” a determinațiilor finite ale gândirii presupun, de fiecare dată, considerarea acestor determinații ca forme ale spiritului, în manifestarea sa dialectică, mai exact ieșirea gândirii din opoziție și abstractizare și considerarea ei ca formă a vieții concrete a spiritului. A vorbi despre ființa primă ca spirit (ca adevăr fundamental al epocii moderne, după cum notează Hegel și în *Fenomenologia spiritului* și în *Prelegerile de filozofie a religiei*) presupune așadar „transformarea” reprezentării în concept, medierea pe care o aduce, în ceea ce privește religia, gândirea speculativă.

Se poate vorbi despre secularizare în cazul acestei „transformări”? În măsura în care conceptul este văzut, nu după modelul determinațiilor finite ale intelectului, ca infinitate a formei spiritului, ca „mediere” și mijlocire a reprezentării, iar nu ca opus sau alternativă a acesteia, demersul hegelian nu mai poate fi înțeles prin mecanismele teoriei secularizării³⁴. Conceptul nu „înlocuiește” reprezentarea religioasă, nu o „secularizează”, ci o adeverește din punctul de vedere al spiritului. Relația dintre concept și reprezentare este aceea dintre „nu încă” și „întotdeauna deja” al spiritului³⁵, ele pot fi în mod veritabil concepute abia în identitatea lor speculativă, iar nu în diferențierea lor relativă. Separația pe care o presupune teoria secularizării între cele două momente definiții ale procesului este la Hegel doar relativă. Termenul „tare”, cel ce pune în

³³ Hegel, *Logica*, 69.

³⁴ Milisavljevic, „Secularisation, Souverainete et la legitimité des temps modernes”, nota 15 de mai sus.

³⁵ Vezi, pentru aceasta, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenologia spiritului* (București: IRI, 1995), prefața.

mișcare procesul specific autoasigurării modernității, este conceptul, cel prezent „deja” ca modalitate deplină a adevărului reprezentării religioase. Posibilitatea secularizării este pusă în discuție datorită dominației conceptului: momentele spiritului nu au autonomie, într-o interpretare a subiectivității hegeliene ca absolută. În ipoteza subiectivității hegeliene ca subiectivitate „tare”, fondatoare, religia este un moment necesar al filosofiei, necesitatea fiind de fapt asigurată de ceea ce „devine” adevărul religios – anume, adevăr speculativ, iar nu de ceea ce este ea în sine și în separația ei relativă.

Modernitatea hegeliană, astfel concepută, pe modelul subiectului metafizic, impune o lectură a *l'avers* a problemei secularizării: nu ceva (conceptul) este ceva (reprezentarea religioasă) secularizat, ci secularizarea este procesul general care cuprinde cele două momente ca depășite și care are sensul devenirii mundane a spiritului, care se înfăptuiește prin cele două momente. Secularizarea este „logică”, necesară și necritică, un proces de ordin metafizic. Conceptul hegelian coincide, din punct de vedere speculativ, cu „punctul de vedere” sau cu „mărturia” spiritului și, din această poziție, domină jocul reprezentărilor și orientează decisiv istoria formelor culturale ale modernității.

Sau ajungând la el...

Cum poate fi concepută o modernitate care să evite monotonia unei istorii cu finalul anticipat, deja, din primul ei moment? De multe ori, Hegel ocupă, mai ales în scrierile berlineze, poziția nesuferitului care, la orice, are aceeași replică: „și-am spus eu!”. Autori precum Habermas sau Milbank, amintiți deja, încearcă să îi salveze lui Hegel reputația.

Modul în care cei doi procedează este însă diferit. Habermas mizează pe o intuiție nedevelopată a lui Hegel din scrierile sale de tinerețe, intuiție care, deși înscrisă în același program general de autoasigurare a modernității în autonomia sa, este părăsită în favoarea unui mod „științific”, dar aporetic de a căuta un răspuns la scindările constitutive ale epocii. Este vorba, cum am amintit deja, de schițarea unui concept al rațiunii intersubiective de care dă seama caracterul etic al polisului grecesc sau societatea creștină timpurie. Fragmente ale scrierilor de tinerețe vorbesc explicit despre acest lucru, după cum tot explicită este și respingerea filosofiei și a instrumentului său care este conceptul, atunci când este vorba de a se căuta o „învățătoare a umanității”. „Modernitatea latentă” din scrierile lui Hegel este cea vizibilă, de pildă, în fragmentul *Liebe* (1797-1798) sau în *Das älteste Systemprogramm* (1800), text cu autor controversat, dar care exprimă de fapt presupuziția³⁶ care îi leagă pe Hegel, Schelling sau Hölderlin: aceea că nu conceptul, ci dimpotrivă imaginea este cea care poate servi drept

³⁶ Habermas, *Discursul filosofic*, 47-49.

„mediu” al restabilirii unei identități care, mai târziu, va purta numele speculativului. În fragmentul *Liebe* se poate citi: „Ca adevărată unitate, iubirea propriu-zisă are loc numai între cei vii (...) ea nu este intelect, ale cărui relaționări lasă mereu multiplicitatea ca atare și a cărei unitate este o unitate a opușilor”³⁷. Religia este, în jurul anului 1800, dar anterior „pasului către știință” făcut de Hegel, cea care, dinamism al vieții și ca ridicare și integrare a vieții finite la cea infinită, soluția la aporia autoîntemeierii modernității. Filosofia³⁸, cu violența pe care o aruncă peste lume, este tocmai originea acestei probleme.

Valorificarea acestei intuiții ar fi făcut loc, arată Habermas, apariției unei alternative la scenariul clasic al modernității: scenariul rațiunii comunicative. În formularea lui Habermas: „De îndată ce concepem cunoașterea ca fiind, dimpotrivă, mijlocită comunicativ, raționalitatea se măsoară după capacitatea participanților responsabili la interacțiuni de a se orienta după criteriile de validitate ce sunt fondate pe recunoașterea intersubiectivă”³⁹. Înțelegerea subiectului ca făcând parte din *lumea vieții*, iar nu ca situat pe o poziție absolută, opțiune deschisă de scrierile de tinerețe ale lui Hegel, oferă imaginea unei modernități „slabe”, a raționalității bazate pe recunoașterea și integrarea celuilalt, pe chemarea sa la dialog.

Ce poate numi, în contextul acestei modernități „slabe”, termenul de „secularizare”? Doi termeni, făcând parte din segmente diferite ale studiilor de tinerețe, vin să arunce o lumină asupra acestei probleme: „pozitivitate” și „destin” al unei religii.

Primul termen este fundamental în *Positivität der christliche Religion*⁴⁰, text datat în 1795/1796 și revizuit ulterior. O religie este „pozitivă” în contrast cu religia „naturală”, altfel spus cu cea decurgând din natura umană și pe măsura acesteia. Pozitivitatea religiei, așadar, devine, într-o primă accepțiune, identică caracterului său „nenatural”, impus, mecanic, exterior. Mesajul creștin original, cel al Învățătorului, este pentru Hegel forma prin excelență a religiei naturale: Hristos vorbește inimii și nu ca o autoritate, ci ca cel care cunoaște – și asumă – integral natura umană. Istoricitatea creștinismului este cea care generează, însă, pozitivitatea acestei religii. Contextul iudaic în care se dezvoltă creștinismul, felul în care discipolii transformă o învățătură personală într-o

³⁷ Georg Wilhelm Friedrich Hegel. [*Liebe*], în *Theologische Jugendschriften*, ed. Herman Nohl (Frankfurt am Main: Minerva, 1966 Unveränd. Nachdruck der Ausgabe Tübingen 1907), 379 (trad. mea). Iubirea este văzută ca atitudine religioasă, atât în sens teoretic, cât și practic.

³⁸ Hegel înțelegând în această perioadă prin termenul generic de „filosofie”, reflectia goală a iluminismului, ceea ce mai târziu va numi, restrictiv, „filosofie a intelectului”.

³⁹ Habermas, *Discursul filosofic*, 298.

⁴⁰ Georg Wilhelm Friedrich Hegel. „Positivität der christliche Religion” în *Theologische Jugendschriften*, ed. Herman Nohl (Frankfurt am Main: Minerva, 1966 Unveränd. Nachdruck der Ausgabe Tübingen 1907), 152-239.

religie publică, formând mai întâi, în opoziție cu religia oficială, o „sectă” creștină, felul în care Hristos trebuie să vorbească, legând adevărul spuselor sale de propria persoană și de statutul său unic între oameni dau naștere caracterului autoritarist, eclezial, pozitiv al creștinismului. Acest caracter explică și semnificația „secularizării” ca eveniment istoric legat de existența religiei creștine. Creștinismul se constituie pe sine ca societate, ca biserică, astfel încât exercițiul individual al virtuții devine o formă de participare la viața publică. Iubirea față de aproapele nu mai este doar un principiu al naturii umane deschise spre celălalt, ci devine un act public, supus răsplății și sancțiunii. Concluzia, afirmată de Hegel în paragraful 21 al scrierii la care mă refer, este: Biserica, atât cea Catolică, cât și cea Protestantă, este un stat, deși nu vrea să recunoască. Ea are la bază gesturi de consacrare vizând modul de asumare a unor obligații și drepturi ca forme de exercitare a virtuții. Relațiile dintre statul laic și cel „ecleziastic” sunt discutate oarecum logic, plecând de la recunoașterea acestei transformări pe care o suferă comunitatea creștină, anume transformarea credinței sale naturale în credință pozitivă. Secularizarea, în acest sens, numește de fapt fenomenul necesar de istoricizare a comunității creștine, pozitivizarea ei, transformarea suferită de credința naturală predicată de Isus prin modul în care ajunge să fie răspândită de apostoli.

*Der Geist des Christentums und sein Schicksal*⁴¹ vorbește despre această devenire istorică în termeni de „destin”. Mesajul christic este înțeles aici ca mesaj al iubirii și al totalității, al legăturii vitale pe care iubirea o instituie. Prin aceasta, opoziția față de judaism, religie a fricii și a diferenței, este radicală. Odată cu urcarea la ceruri, însă, dispare pentru discipoli forma concretă a unirii lumii văzute cu cea nevăzută. Comunitatea creștină are, acum, nevoie de o nouă realitate care să unească, în chip concret, viața de porunca iubirii. Această realitate este însă prezentă în conștiință, determină un reper al ei și nu al vieții: „este destinul său, ca Biserica și Statul, serviciul divin și viața, credința și virtutea, fapta spirituală și cea lumească să nu poată coexista niciodată”⁴². Urcarea la ceruri face ca realitatea concretă a vieții spiritului să devină un dat „regulativ”, nu „constitutiv” al destinului comunității creștine. Religia, în destinul ei, reprezintă „dor neliniștit” (*ungestillten Sehnen*)⁴³. Unicitatea și irepetabilitatea evenimentului christic în istorie orientează decisiv comunitatea creștină într-o direcție eschatologică. Secularizarea ar putea descrie, în acest context secund, nu transformarea unui conținut, modularea politică a unui dat al rațiunii practice, ca în primul caz discutat, cât faptul unei continue aproximări. Destinul

⁴¹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel. „Der Geist des Christentums und sein Schicksal” în *Theologische Jugendschriften*, ed. Herman Nohl (Frankfurt am Main: Minerva, 1966 Unveränd. Nachdruck der Ausgabe Tübingen 1907), 152-239. 243-342.

⁴² Hegel, „Der Geist,” 342 (trad. mea).

⁴³ Hegel, „Der Geist,” 341.

creștinismului face ca dragostea care unește pe membrii comunității să nu se *obiectiveze*, să nu știe de ea, altfel spus. Secularizarea conținutului inițial al creștinismului, acela al unificării pe care o produce puterea dragostei, constă în recunoașterea insuficienței oricărui substitut. Secularizat, acest element este *al conștiinței* și nu *al vieții*. Astfel, el marchează mai degrabă o lipsă decât o identitate și, alături de aceasta, insuficiența unei istorii.

În cadrul modernității „slabe” pe care o găsește Habermas la tânărul Hegel, secularizarea capătă mai degrabă aspectul unei reconfigurări a unui univers original de semnificații, reconfigurare determinată de jocul istoricității religiei. Raționalitatea comunicativă, failibilismul subiectului iau acestuia rolul de agent al secularizării. Subiectul nu mai constituie o premiză a secularizării, ci este constituit de aceasta, ca de un gest definitiv al istoriei. Istorizarea religiei constituie fenomenul original ce ține de însăși esența acesteia și îi validează, prin jocul diferenței, autenticitatea mesajului original. În accepțiunea sa pozitivă, sugerată în *Spiritul creștinismului...*, secularizarea este chiar dovada caracterului viu al mesajului original.

Înainte de a reveni asupra semnificației acestor precizări, țin să aduc în discuție o cale de a ieși din scenariul clasic hegelian pentru a găsi resursele unei modernități latente. Ea aparține, cum aminteam mai sus, lui Milbank, dar poate fi regăsită, de pildă, în dialogul dintre Vattimo și John D. Caputo pe tema morții lui Dumnezeu⁴⁴. Calea constă în a citi pe Hegel nu prin scrierile sale „uiteate”, ci în chiar centru filosofiei sale, în ideea dialecticii și a subiectivității absolute.

În capitolul 6 al lucrării *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*, intitulat „For and Against Hegel”, Milbank rezumă patru teme hegeliene importante pentru reevaluarea modernității și proiectului său secularizat: critica teologică a iluminismului, stabilirea relației istorice între politică și religie, critica practicii istorice creștine și, cel mai important, descrierea modului în care logosul grec se transformă prin întâlnirea sa cu logosul creștin. Tehnica de lectură a lui Milbank constă în considerarea acestor sarcini ca primordiale în cazul proiectului hegelian și a arăta cum ele ajung la eșec datorită ambițiilor totalizatoare, enciclopedice ale unei subiectivități „tari”, fondatoare. Hegel pune în discuție toate presupuzițiile rațiunii seculare moderne, care se delimitează în constituirea ei de trei idei (ideea unei umanități non-instrumentalizabile, a „creației” creștine și a raționalității practice aristotelice), dar de fiecare dată ajunge să le întărească. Motivul stă, pentru Milbank, în critica pe care Hegel o face lui Kant: „metafizica lui Hegel conține un aspect totalizant nu pentru că ignoră limitele intelectului uman, impuse de Kant, ci pentru că nu merge destul de departe în chestionarea lui Kant și acceptă încă ideea unei sfere a rațiunii

⁴⁴ Gianni Vattimo și John D. Caputo, *După moartea lui Dumnezeu* (București: Curtea Veche, 2008).

pure, diferită de cea a intelectului”⁴⁵. Perspectiva *Fenomenologiei spiritului* oferă un exemplu cu privire la felul în care critica subiectului transcendent se face de pe poziții ce trimit la Hamann și Herder și care presupune explicarea modului cum gândirea „evoluează” prin practici culturale și forme religioase. Gândul filosofic este, după chiar o sugestie a lui Hegel din *Prelegerile de istorie a filosofiei*, „gândul unei lumi” și poate fi înțeles abia plecând de la aceasta. Istoricitatea gândirii și felul în care ea se constituie ca tradiție, nu ca exercițiu transcendent trimit pe Hegel dincolo de subiectul pur, kantian. Pretenția de puritate logică a subiectului hegelian, *panlogicismul* său, după cum s-a spus face ca sugestia istoricității să treacă în plan secund. Reținerea subiectului cartezian, care se produce pe sine prin exercițiul reflexiei, precum și a „mitului negației”, care transformă diferența în contradicție și o supune astfel identității speculative, fac astfel încât intuiția „hermeneutică” a *Fenomenologiei spiritului* să treacă în plan secund, iar critica iluminismului să eșueze. Felul în care se produce aceasta este înțeles de Milbank drept o asumare a mitului gnostic: „Hegel încearcă să gândească infinitul având finitul ca *punct de plecare* și la acest gnosticism mai adaugă și mitul gnostic al unui Dumnezeu care se înstrăinează și se întoarce la sine”⁴⁶.

În ceea ce privește *praxis*-ul aristotelic, rațiunea seculară operează o reducere fundamentală⁴⁷: de la un ethos bazat pe retorică și pe persuasiune, care ia ca fundamentală responsabilitatea în fața celuilalt, modernitatea ajunge la o „tehnologie” a normei pure care impune, din punct de vedere politic, dominația absolută a statului și o tratare abstractă a individului ca membru al orânduirii politice. Cum se raportează Hegel la acest aspect? În analiza sa, Milbank nu distinge clar diversele „etape” ale gândirii hegeliene, punând alături texte ale scrierilor de tinerețe cu *prelegerile* berlineze. În această continuitate este vorba de a vedea „nevoia” religiei de a-și găsi o lume, de a se putea recunoaște într-o realitate naturală, de tipul familiei, comunității, etc. În final, Biserica concede statului dreptul de a forma o lume a realității spiritului. *Spiritul creștinismului...* pusese deja problema. *Prelegerile de filozofie a religiei* o reiau. În cazul acestora din urmă este vorba de înscrierea ideii de „destin” al creștinismului într-o dialectică mai largă a spiritului, cea pentru care Întruparea este un „nu încă” pentru „întotdeauna deja”-ul comunității spiritului, împlinită în limitele statului.

În *Prelegeri*, Hegel anunță teme ce țin de o depășire a rațiunii seculare, de o modernitate surprinzătoare, de fapt, dar, datorită felului cum subordonează etica unei teodicee a spiritului, această modernitate latentă este doar o posibili-

⁴⁵ Milbank, *Theology and Social Theory*, 148 (trad. mea).

⁴⁶ Milbank, *Theology and Social Theory*, 161 (trad. mea).

⁴⁷ Vezi și Hans Georg Gadamer. „Despre idealul filosofiei practice,” în Hans Georg Gadamer, *Elogiul teoriei. Moștenirea Europei* (Iași: Polirom, 1999), 56-61.

tate, nefiind dezvoltată și asumată ca atare. Dar această modalitate de a pune problema și de a-l lectura pe Hegel sugerează de fapt o cale interesantă de a vedea secularizarea modernă: nu ca pe o „ieșire” sau „depășire” a creștinismului, cât ca pe o asumare gnostică a adevărului său: lumea secularizată nu e areligioasă. Este, de fapt, eretică. Logosul creștin și rațiunea seculară se găsesc, s-ar putea spune pe urmele lui Noica, într-o „contradicție unilaterală”: ultimul termen definește o poziție relativă în interiorul primului, „o parte a problemei”. Restaurarea viziunii creștine asupra lumii nu presupune ieșirea din cadrele modernității, cu toate „rătăcirile” ei secularizate, ci o coborâre în ascunsul acestora din urmă, în orizontul care le face posibile: „Timpul crepuscular al modernității oferă însă creștinismului șansa unei reabilitări”⁴⁸. Secularizarea este, în această perspectivă, un eveniment care constă de fapt în uitarea caracterului fundamental liturgic al experienței creștine asupra lumii. Departe de a fi o necesitate logică, după cum era cazul în scenariul clasic al unei modernități „tari”, sau o alternativă care poate fi uitată pur și simplu, secularizarea este văzută, prin lectura pe care Milbank o face lui Hegel, ca aducere a logosului creștin pe un teren care îi este străin, ca erezie după cum spuneam. În cele din urmă, ca rătăcire a fiului risipitor.

Câteva precizări care pot orienta – nu în manieră hegeliană – în această pluralitate a abordărilor este de găsit, cum aminteam deja, în dialogul dintre Caputo și Vattimo. Cei doi autori vorbesc în prelungirea unui tip anume de teologie postmodernă, anume teologia morții lui Dumnezeu. Este vorba, de fapt, de încercarea de a regândi problema religiosului din perspectiva „sfârșitului” metafizicii occidentale, a ideologiei și a formei de dominație care i se atașează. Autori precum Friedrich Nietzsche sau Martin Heidegger trec acum în prim plan prin critica pe care o fac instanțelor „tari” ale filosofiei moderne (subiect, lume, Dumnezeu, ființă) și prin recunoașterea caracterului istorico-destinal al reflecției metafizice. Locul creștinismului, în această mișcare prin care metafizica ia sfârșit, este dublu: pe de o parte, el anunță nașterea subiectivității și a interiorității moderne; concomitent, însă, îi anunță și sfârșitul. „Creștinismul anunță sfârșitul idealului platonice al obiectivității. Nu lumea eternă a formelor din exteriorul nostru este cea care ne salvează, ci doar privirea îndreptată spre interior și căutarea adevărului profund în sinea noastră, a tuturor”⁴⁹. Disoluția idealului obiectivității și a încrederii în aceasta, numește pentru Nietzsche momentul nihilist al culturii europene, moment care, în economia discursului teolo-

⁴⁸ Mihail Neamțu, „Penultima instanță. Critica secularizării la John Milbank,” în Mihail Neamțu, *Gramatica Ortodoxiei. Tradiția după modernitate* (Iași: Polirom, 2007), 203. Studiul descrie amănunțit felul cum Milbank vede reabilitarea epistemologică a teologiei în raport cu *humanoarele* ca expresie a raționalității secularizate, precum și a „ontologiei creștine a comunității.”

⁴⁹ Vattimo și Caputo, *După moartea*, 48.

gico-politic, poate fi asimilat secularizării. Creștinismul, prin gestul său originar de a reduce „porunca tradiției” la „legea inimii”, își provoacă propria secularizare, de data aceasta nu accident al istoriei, ci destin al propriului mesaj. Secularizarea este, astfel, gest pozitiv și controlat, limitat din interiorul creștinismului: „...dacă creștinismul pune în mișcare procesul secularizării, în Scripturi putem găsi și o limită a secularizării, prin urmare un ghid pentru desacralizare – anume cel al carității”⁵⁰. Porunca lui Augustin, „iubește și fă ce vrei” dă seamă de libertatea autentică a creștinului, nu ca opțiune infinită, ci ca orientare decisivă spre Ceruri.

Recuperarea mesajului carității, în caracterul său absolut și necondiționat, se face însă cu un preț: renunțarea la pretenția de cunoaștere obiectivă pe care o revendică adevărul teologic. „Hermeneutica spectrală” a lui Caputo pune lucrurile și mai radical decât sunt ele la Vattimo: „Sau, în chip alternativ, lucrurile iau o turnură postmodernă în teologie atunci când meditația asupra lui theos sau theios, Dumnezeu sau divinul, se deplasează spre evenimente, atunci când locația lui Dumnezeu sau a divinului din Dumnezeu se deplasează dinspre ceea ce se întâmplă, dinspre cuvintele ori lucrurile constituite, spre planul evenimentului”⁵¹. Eveniment, în acest context, nu se identifică momentului istoric. Nu este vorba de ceea ce se întâmplă, în faptul lui concret de a se întâmpla, ci de ceea ce se „mișcă” în lucru, atunci când el se întâmplă, de întâmplarea ca atare care se concretizează în câte un lucru. *Ereignis*-ul heideggerian sau *evenimentul* din empirismul transcendent al lui Gilles Deleuze servesc aici ca sursă pentru reflecția lui Caputo. Din punctul de vedere al încercării de față contează mai degrabă consecințele unei astfel de filosofii postmoderne a evenimentului. Este vorba de deplasarea gândirii teologice de la instanțele „tari” (Ființă, Absolut, Spirit) spre cele „slabe” (*absolutul fragil*, al lui Slavoj Žižek, despre care pomeneste și Caputo), care face dreptate, din punctul de vedere al teologiei morții lui Dumnezeu, mesajului scripturistic, centrat pe kenoză și pe patimile Celui Preaînalt. Corelativ, grija față de cei slabi, săraci și străini țin de aceeași valorificare a „absolutului fragil” a teologiei evenimentului. De aici și valorificarea pozitivă a secularizării, punct comun între cei doi autori: „Slăbirea Ființei (Heidegger) a făcut din nou din creștinism o poveste lizibilă, credibilă, una pe care o putem lua în serios, iar secularizarea a transpus această poveste dintr-un mit imposibil de citit într-o istorie inteligibilă”⁵². Secularizarea aduce, astfel, în mod paradoxal, o renaștere a religiei ca religie a evenimentului, a interiorității și, cel mai important, a carității libere de orice constrângere obiectivatoare a rațiunii. Dincolo de diferența de accent dintre cei doi autori în ceea ce privește le-

⁵⁰ Vattimo și Caputo, *După moartea*, 61.

⁵¹ Vattimo și Caputo, *După moartea*, 71.

⁵² Vattimo și Caputo, *După moartea*, 110-111.

gătura dintre postmodernism și creștinism, ceea ce contează este reiterarea, bineînțeles într-o formă slabă și ironică, a unui gest kantian: acela de a limita pretenția de cunoaștere a religiei, pentru a-i elibera puterea iubirii. Secularizarea se vedește, în această formulă, cu toată structura ei duală, tensionată.

Interesant în acest demers, dincolo de aspectele sale discutabile, legate în special de separația dintre adevăr și iubire, este modalitatea în care problema secularizării este corelată cu postmodernitatea, nu cu gesturile fondatoare ale modernității⁵³. Odată cu aceasta, problema raportului dintre religie și filozofie, fundamentală la Hegel, pierde din consistență. După sugestia lui Rorty, filosofia sau teologia devin „vocabulare” și „descrieri” evaluate nu prin criteriul corespondenței cu realitatea, ci prin cel al „eficienței”. Pragmatismul normează, acum, transformarea vocabulelor, așa încât secularizarea poate fi evaluată din acest punct de vedere, ca eveniment care pune în joc nu actualizarea unor posibilități sau disoluția unui univers de semnificații, ci simpla lor redistribuire, în raport cu interesul, etic sau politic, al unui timp.

În același timp, o imagine mai puțin sobră, mai „slabă” a modernității înseși poate fi schițată. Problema inițială, de la care am plecat în discuția cu privire la secularizare, era aceea a nevoii modernității de autoasigurare a propriei autonomii în raport cu trecutul și cu modelele sale fondatoare. Secularizarea marca, așadar, o nevoie de „închidere” a modernității în propriile ei criterii normative. De data aceasta, secularizarea determină mai degrabă posibilitatea unei deschideri a modernității și a unei permanente înnoiri. Legea inimii, „eliberată” de pretențiile obiectivității, înseamnă autentică deschidere spre celălalt, fie celălalt al istoriei, fie al relației etice. Imperativul hermeneutic gadamerian (să îl lași pe celălalt să vorbească!) își găsește traducerea teologică în acest înțeles „pragmatic” al secularizării.

O precizare poate conduce spre concluziile acestei încercări. În *Religie și creșterea puterii*⁵⁴, Ioan Petru Culianu vede istoria occidentală din punctul de vedere al manifestării puterii, a distribuției și justificării acesteia. Nihilismul lui Nietzsche este reinterpretat din acest punct de vedere și rezumat sub două teze: „nihilismul reprezintă destinul Occidentului; puterea aparține voinței individului de a răsturna valorile, adică puterea este nihilism”⁵⁵. Începând cu Iluminismul, Occidentul se *secularizează*, altfel spus, preia o serie de atribuții și domenii de legiferare care, în mod tradițional, țineau de sfera și funcția religiei. Astfel, ajunge să exercite și să legitimeze puterea sub diferite forme, de la cea ideologică (pre-capitalistă) la cea economică (capitalistă), prin stabilirea ecuației putere = avere.

⁵³ Vezi și Richard Rorty și Gianni Vattimo, *Viitorul religiei. Solidaritate, caritate, ironie*, sub îngrijirea lui Santiago Zabala (Pitești: Paralela 45, 2008).

⁵⁴ Ioan Petru Culianu, „Religie și creșterea puterii”, în Gianpaolo Romanato et alii, *Religie și putere*, (Iași: Polirom, 2005), 171-243.

⁵⁵ Culianu, „Religie,” 236.

În felul acesta, însă, Occidentul pierde posibilitatea de a stăpâni și compensa agresivitatea, element de bază a constituției ființei umane. Religia oferea, prin ritualizarea agresivității și a antinomismului (posibilitatea de transcendere și punere în discuție a normei) o cale pe care Occidentul o pierde, asumând nihilismul în forța sa disolutivă și primejdioasă. Secularizarea capătă, în acest context, din nou un înțeles negativ, de „dezrădăcinare” a omului și de părăsire a solului care îi permitea, mai mult decât oricare altul, să își stăpânească cruzimea.

Încheiere: întoarcerea în catacombe

În scenariile prezentate, secularizarea este valorizată fie pozitiv, fie negativ, ca șansă sau, dimpotrivă, ca rătăcire a istoriei. În înțelesul ei pozitiv, la Vattimo sau Caputo, ea poartă cu sine stigmatul relativismului, al ruperii iubirii de adevăr. În abordarea lui Culianu, religia este văzută, într-una dintre funcțiile ei fundamentale, ce-i drept, ca modalitate prin care omul se apără de cruzime. O serie de considerații ale lui Andre Scrima trimit spre o interpretare alternativă, pe care doar o schițez aici: aceea a secularizării ca șansă a Bisericii de a ieși din logica temporală, în care pierde dintru început în lupta inegală cu instituțiile laice. Biserica se găsește într-o lume care o poate face să uite de ea. De aceea, ieșirea din luptele ei o reorientează spre solul duhovnicesc originar, de unde pot fi privite, în ochi, Cerurile. Într-un text din *Ortodoxia și încercarea comunismului*, Scrima scrie: „Biserica Ortodoxă arată (a arătat întotdeauna) o anumită neîncredere față de istorie, ea a neglijat sensul temporal al istoriei. Pentru ea, timpul a fost cu adevărat umplut de Întrupare; structurile sacramentale și liturgice instituite de Dumnezeu întrupat au rostul, întâi de toate și în mod esențial, de a ne pregăti de marea bucurie a eternității (...) Abia în zilele noastre, din cauza incompatibilității evidente cu ideologia comunistă, Biserica Ortodoxă și-a regăsit drumul spre independență”⁵⁶. Realitatea organică, concretă a Tradiției ca viață spirituală fundamentată pe iconomia divină este solul propriu al religiei. Revenirea la el constituie miza istoriei, prin toate rătăcirile ei. Ca o consecință, iubirea regăsită printr-o astfel de secularizare este nu una confecționată, „pe măsura omului”, ci tocmai iubirea mesajului originar, „al catacombelor” (Scrima), identic credinței, prin care creștinul nu fuge de cruzime, ci asumă, cu umilință, adevărul.

⁵⁶ Andre Scrima, *Ortodoxia și încercarea comunismului* (București: Humanitas, 2008), 212-213.

5. Concluzii

În capitolul de față am încercat să discut situația secularizării plecând de la ambiguitatea esențială a conceptului ei și de la dublul sens în care poate fi citită relația dintre modernitate și tradiția creștină: ca ștergere, dispariție a acestei tradiții sau, dimpotrivă, ca permanentă subminare a noutății și ca „îndatorare” simulată a modernității față de propria-i genealogie. Traseul argumentării a trecut de la constatarea acestei ambiguități la identificarea unei posibile surse: aceea a „multiplicității” modernității ca atare. Distincția lui Habermas între cele două tipuri de raționalitate specifice modernității („centrată pe subiect”, respectiv „comunicativă”) stă la baza identificării unor scenarii alternative ale secularizării: „depășirea” religiosului prin mecanismele laicității și, respectiv, proliferarea acestuia ca rezultat al relativizării tradițiilor și a instanțelor teologice tari.

Modalitățile în care teza secularizării ajunge, începând cu anii 1960, să fie pusă în chestiune sunt multiple⁵⁷. Pe de o parte, este vorba de necesitatea de a răspunde unor observații empirice. Ascensiunea și dezvoltarea noilor culte, rolul important pe care îl capătă fundamentalismele – religioase, dar și seculare, deopotrivă – pe scena politică sunt fenomene care nu mai pot fi explicate cu mijloacele clasice ale teoriei secularizării. Dacă „privatizarea” religiei părea a fi un fapt inevitabil care survine odată cu modernitatea, ajunge să se vorbească în ultimul deceniu al secolului XX de „de-privatizarea”⁵⁸ acesteia, de reintrarea sa pe scena publică. Alte studii, precum cel al lui Peter Berger⁵⁹ atacă teorema secularizării, tot plecând de la observații empirice, punând sub semnul întrebării universalitatea acesteia: peisajul religios american și cel european se deosebesc radical, iar varianta clasică a teoriei secularizării se poate aplica – cu oarecare dificultăți chiar și de data aceasta – doar spațiului european.

O a doua modalitate de raportare critică la teoria secularizării este cea care pleacă de la punerea în chestiune a presupuziției fundamentale a acestei teorii. În intenția ei explicativă, teoria secularizării face apel la o serie de factori pe care îi identifică drept cauze ale fenomenului⁶⁰: raționalizarea (Weber), diferențierea socială (Bryan Wilson), forma liberală a democrației (Alexis de Tocqueville) sau „logica” internă a capitalismului (Marx). Critica raționalității moderne este, în acest context, o critică implicită a secularizării; la fel, critica „logicii” capitalismului, în forma expusă de Marx. Odată cu problematizarea

⁵⁷ Vezi, printre altele, Heinz-Horst Schrey, *Säkularisierung* (Darmstadt: Wissenschaftliches Buchgesellschaft, 1981).

⁵⁸ Jose Casanova, *Public Religions in the Modern World* (Chicago: Chicago University Press, 2008), 41.

⁵⁹ Peter Berger, *Religious America, Secular Europe* (Aldershot: Ashgate, 2008).

⁶⁰ Linda Woodhead și Paul Heelas, editori, *Religion in Modern Times. An Interpretative Anthology* (Oxford: Blackwell, 2000).

„gesturilor fondatoare” ale modernității, secularizarea în formula ei radicală este de asemenea pusă sub semnul întrebării, iar mențiunile care au fost făcute privind „teologia morții lui Dumnezeu” pot fi un exemplu. Critica modernității „metafizice” și a reflexelor sale culturale specifice deschide drumul reevaluării fenomenului secularizării.

Bibliografie utilă:

- Berger, Peter. *Religious America, Secular Europe*. Aldershot: Ashgate, 2008.
- Blumenberg, Hans. *Die Legitimität der Neuzeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1966.
- Bruce, Steve. *Secularization: In Defence of an Unfashionable Theory*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Canivez, Patrice. „Le concept de laïcité”. În *L'Europe à venir: sécularisation, justice, démocratie. Actes de l'Université Européenne d'été, Cluj 3-13 septembre 2006*, editori Ciprian Mihali și Emilian Cioc. Cluj: IDEA, 2006.
- Casanova, Jose. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: Chicago University Press, 2008.
- De Vriese, Herbert, Gary Gabor, ed. *Rethinking Secularization: Philosophy and the Prophecy of a Secular Age*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2009.
- Durkheim, Emile. *Formele elementare ale vieții religioase*. Iași: Polirom, 1995
- Gadamer, Georg Hans. *Elogiul teoriei. Moștenirea Europei*. Iași: Polirom, 1999.
- Gogarten, Friedrich. *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit*. Stuttgart: Vorwerk, 1958.
- Habermas, Jürgen. *Discursul filosofic al modernității. 12 prelegeri*. București: Ed. All, 2000.
- Habermas, Jürgen. *Sfera publică și transformarea ei structurală*. București: Comunicare.ro, 2005.
- Habermas, Jürgen, Joseph Ratzinger. *Dialectica secularizării. Despre rațiune și religie*. Cluj-Napoca: Biblioteca Apostrof, 2005.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Principiile filosofiei dreptului*. București: IRI, 1996.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Prelegeri de filozofie a istoriei*. București: Humanitas, 1997.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Prelegeri de filozofie a religiei*. București: Humanitas, 1995.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Logica*. București: Humanitas, 1995.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Theologische Jugendschriften*, ed. Herman Nohl. Frankfurt am Main: Minerva, 1966. Unveränd. Nachdruck der Ausgabe Tübingen 1907.
- Geddes, Jennifer L., Joseph E. Davis, ed. *After Secularization. The Hedgehog Review*. 8, 1-2 (2006). http://www.iasc-culture.org/publications_hedgehog_2006-Spring-Summer.php.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia spiritului*. Iași: Polirom, 1999.
- Lübbe, Hermann. *Säkularisierung. Geschichte eines Ideenpolitisches Begriffs*. Freiburg, München: Alber, 1975.

- Martin, David. *On Secularization: Towards A Revised General Theory*. Aldershot: Ashgate, 2005.
- Milbank, John. *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*. London: Blackwell, 2006.
- Milislavjevic, Vladimir. „Secularisation, Souverainete et la legitimite des temps modernes.” *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Philosophia* LV/2 (2006).
- Monod, Jean-Claude. *La querelle de la sécularisation. Théologie politique et philosophies de l'histoire de Hegel à Blumenberg*. Paris: Vrin, 2002.
- Neamțu, Mihail. *Gramatica Ortodoxiei. Tradiția după modernitate*. Iași: Polirom, 2007.
- Norris, Pippa, Ronald Inglehart. *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Ritter, Joachim et alii., *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel: Schwabe, 1971-2007.
- Romanato, Gianpaolo et alii. *Religie și putere*. Iași: Polirom, 2005.
- Rorty, Richard și Gianni Vattimo. *Viitorul religiei. Solidaritate, caritate, ironie*. Pitești: Paralela 45, 2008.
- Schmitt, Carl. *Teologia politică*. București: Ed. Universal Dalsi, 1996.
- Schrey, Heinz-Horst. *Säkularisierung*. Darmstadt: Wissenschaftliches Buchgesellschaft, 1981.
- Scrima, Andre. *Ortodoxia și încercarea comunismului*. București: Humanitas, 2008.
- Swatos, William H., Jr., Daniel V. A. Olson, ed.. *The Secularization Debate*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2000.
- Taylor, Charles. *A Secular Age*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 2007.
- Vattimo, Gianni și John D. Caputo. *După moartea lui Dumnezeu*. București: Curtea Veche, 2008.
- Warner, Michael, Jonathan VanAntwerpen, Craig Calhoun, ed. *Varieties of Secularism in a Secular Age*. Harvard: Harvard University Press, 2010.
- Weber, Max. *Etica protestantă și spiritul capitalismului*. București: Humanitas, 2007.
- Woodhead, Linda și Paul Heelas, *Religion in Modern Times. An Interpretative Anthology*. Oxford: Blackwell, 2000.

Din bibliografia citată mai sus, recomand ca introducere în studiul conceptului „secularizării” cel puțin trei lucrări care, la rândul lor, trimit spre alte liste bibliografice mai detaliate: Lübbe, Hermann. *Säkularisierung. Geschichte eines Ideenpolitisches Begriffs*. Freiburg, München: Alber, 1975, Monod, Jean-Claude. *La querelle de la sécularisation. Théologie politique et philosophies de l'histoire de Hegel à Blumenberg*. Paris: Vrin, 2002 și Woodhead, Linda și Paul Heelas, editori. *Religion in Modern Times. An Interpretative Anthology*. Oxford: Blackwell, 2000. Articolul „Säkularisierung” din *Historisches Wörterbuch der Philosophie* este de asemenea un instrument indispensabil în acest sens.

Suveranitatea*

Sorin Bocancea

1. Introducere

Cu toate că este de o vârstă cu apariția primei forme de organizare politică, fenomenul suveranității a primit definiții abia prin secolul al XVI-lea. Până atunci, în scrierile gânditorilor preocupați de fenomenul politic, discuțiile s-au purtat îndeosebi pe marginea legitimității exercitării puterii politice de către un individ sau un grup, fără a se preciza exact care ar fi esența acestui fenomen.

Conceptul modern de „suveranitate” este legat de exercitarea autorității asupra unui teritoriu, așa cum întâlnim acest lucru în statele de astăzi. Dar, acest fenomen a apărut într-o Europă a celor două imperii romane și a confesiunilor specifice fiecăruia. După cum arată Jacques Fauve Adesee¹, Europa, ca entitate culturală, exista cu mult înainte de anul o mie, catolică în Vest și ortodoxă în Est. Biserica catolică și-a recrutat elitele fără a ține seama de naționalitatea acestora, iar în dimensiunea temporală, unitatea era reprezentată de către Împăratul romano-german, a cărui autoritate a fost, însă, erodată în toată perioada Evului Mediu. Această conștiință a început să se divizeze odată cu apariția reformatorilor religioși începând cu sec. XV, când a câștigat teren principiul *cuius regio, eius religio* (fiecărui principe îi revine câte o religie și un anumit tip de legătură socială).

În opinia lui Hans J. Morgenthau², conceptul modern de „suveranitate” a apărut spre sfârșitul secolului al XVI-lea, atunci când s-a pus problema apariției unei puteri centrale care să-și exercite autoritatea asupra unui teritoriu anume. După Războiul de Treizeci de Ani (1618-1648), suveranitatea ca putere supremă asupra unui teritoriu a însemnat „victoria conducătorilor teritoriali

* 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.

¹ Jacques Fauve Adesee, „Cuvânt înainte”, în Paul Hazard, *Criza conștiinței europene. 1680-1715* (București: Humanitas, 2007), 5.

² Hans J. Morgenthau, *Politica între națiuni. Lupta pentru putere și lupta pentru pace* (Iași: Polirom, 2007), 332.

asupra autorității universale a împăratului sau papei, pe de o parte, și asupra aspirațiilor particulare ale baronilor feudali, pe de altă parte. Locuitorii Franței au constatat că nimeni în afara puterii regale nu le putea da și aplica ordine”. La fel s-a întâmplat și în cazul cetățenilor aflați sub autoritatea regilor Angliei și Spaniei. La originea conceptului modern de suveranitate nu a stat o teorie, fiindcă teoria medievală a suveranității nu poate explica forma modernă, ci au stat faptele politice ale unor regi ce au dorit ieșirea de sub autoritatea Imperiului romano-german și a papei. Ulterior, s-a pus la punct o doctrină a suveranității ce „a înălțat aceste fapte politice la rangul unei teorii juridice și astfel le-a dat atât aprobare morală, cât și aparența de necesitate”.

Pentru a putea surprinde cât mai bine conceptul și fenomenul suveranității, în acest capitol propun abordarea lor în următorii pași: în primul rând, o scurtă prezentare a celor mai importante definiții date conceptului de „suveranitate”; în al doilea rând, prezentarea surselor de legitimitate a puterii suverane pe care le-au identificat teoreticienii din antichitatea greacă și până în prezent; în al treilea rând, evidențierea resemnificărilor pe care acest concept le suportă în condițiile globalizării; în fine, analiza sensurilor pe care le are acest concept în structura suprastatală Uniunea Europeană.

2. Sensuri ale „suveranității”

După o perioadă în care suveranitatea nu a primit o definiție clară, fiind o combinație între voința divină și dreptul de proprietate, primul care i-a dat o definiție laică a fost Jean Bodin³, pentru care suveranitatea este puterea neîngrădită și unică de a emite legi cu caracter general, fără de care un stat nu poate fi numit stat. În funcție de locul în care era plasată această putere era determinat caracterul regimului politic al statului (astfel, o monarhie putea îmbrăca formă tiranică, seniorilă sau dreaptă ș. a. m. d.). Suveranitatea nu depinde de caracterul drept sau nedrept al legilor, ci de puterea de a le face, supușii neavînd dreptul de le a încuviința sau de a le respinge.

Prin această idee și prin faptul că el considera că suveranul este supus doar legilor divine și naturale, Bodin este considerat unul dintre promotorii absolutismului. În concepția sa, există momente în care suveranul rupe și legătura cu legile naturale. Iată cum îi redă Carl Schmitt⁴ concepția: „principele este obligat față de stări sau popor doar în măsura îndeplinirii angajamentelor sale în interesul poporului; el nu este la fel de legat dacă necesitatea este urgentă (*si lanécessité*

³ David Parker, „Jean Bodin”, în *Enciclopedia Blackwell a gândirii politice*, coord. David Miller (București: Humanitas, 2000), 79-82.

⁴ Carl Schmitt, *Teologia politică* (București: Universal Dalsi, 1996), 23-24.

est urgente). [...] La aceasta răspunde făcînd referire la cazul în care devine necesară încălcarea acestor angajamente, alterarea sau suspendarea lor completă în concordanță cu cerințele situațiilor, ale timpurilor și ale popoarelor (*selon l'exigence des cas, destemps et des personnes*). Dacă în asemenea cazuri principele ar trebui să consulte senatul sau poporul înainte de a putea acționa, ar trebui să fie pregătit să le îngăduie supușilor să se dispenseze de el. [...] Suveranitatea ar deveni astfel un joc între două partide (*jouée a deux parties*): câteodată poporul, câteodată principele ar conduce, iar aceasta ar fi contrară oricărei rațiuni și oricărui drept. Deoarece autoritatea de a suspenda legea instituită – fie în general, fie într-un caz aparte – este într-atîta adevăratul semn al suveranității...”. Giorgio Del Vecchio⁵ va considera această teorie imperfectă, fiindcă „dacă reliefează bine caracterul independenței extrinseci a puterii suverane, nu arată, pe de altă parte, posibilitatea unei limitări intrinseci a ei, în așa fel încât să dea naștere unei tutele juridice a libertății individuale”.

Un gânditor care a dat o definiție clară a suveranității este Carl Schmitt⁶, pentru care „suveran este cel care decide asupra excepției. [...] Această definiție a suveranității trebuie asociată cazului limită, și nu rutinei. Va deveni în curînd clar că excepția trebuie înțeleasă ca referindu-se la un concept general al teoriei statului și nu doar la o construcție aplicată unui decret de urgență sau unei stări de asediu. [...] Decizia asupra excepției este o decizie în adevăratul sens al cuvîntului. Deoarece o normă generală, așa cum este prezentată de ordinea prescrisă legală, nu poate niciodată include o excepție absolută, decizia ca excepție reală nu poate fi întemeiată în totalitate pe această normă”. Nu este vorba aici de a înșira cazuri în care un suveran a decis în afara legii într-o istorie a conceptului, ci de a înțelege „cine decide într-o situație conflictuală ce anume constituie interesul public sau interesul statului, siguranța sau ordinea publică... Cazul excepțional, necircumscriș în ordinea legală existentă, poate fi cel mai bine caracterizat ca fiind un caz de extremă necesitate, un pericol pentru existența statului sau drept ceva asemănător, dar el nu poate fi circumscriș efectiv. [...] Constituția cel mult indică cine poate acționa în asemenea cazuri. Dacă o astfel de acțiune nu este supusă convoiului, ca în practica statului de drept, atunci este clar cine este suveranul. Cel ce decide dacă există o urgență extremă și ce trebuie făcut pentru a o elimina. Cel ce stă în afara ordinii de drept normale existente și totuși îi aparține, căci el este competent să decidă dacă constituția se poate suspenda”.

⁵ Giorgio Del Vecchio, *Lecții de filosofie juridică* (București: Europa Nova, 1993), 79.

⁶ Schmitt, *Teologia politică*, 19-22.

Problema excepției este una mai veche. Și Platon⁷ a fost preocupat de ea, fiind convins că actul guvernării nu este o simplă aplicare a legii, din simplul motiv că legea nu poate prevedea totul: „lucrul cel mai important este ca nu legile să fie puternice, ci suveranul dotat cu înțelepciune. [...] Căci neasemănările dintre oameni și dintre acțiuni și faptul că «niciodată nimic din cele omești nu se bucură de tihnă» – cum spune zicala – nu permit, în nici un domeniu ca vreo artă, oricare ar fi ea, să dea la iveală un principiu simplu, valabil pentru orice situație și pentru totdeauna”. Legile sunt instrumentele guvernării, dar importantă este sursa lor, care este însăși știința celui ce guvernează. Ca și în cazul cârmaciului, care transformă în lege arta sa de a cârmui corabia, „după aceeași metodă poate deveni corectă guvernarea celor care sunt în stare să conducă astfel, *forța artei conducerii devenind mai puternică decât legile* [S. B.]”. Suveranul devine deținătorul legitim al autorității în condițiile în care guvernează cu știință. La acest prim principiu s-ar putea adăuga acela că nimeni din cetate nu are voie să încalce legile emenate dintr-o astfel de știință⁸. În concepția lui Platon nu este suficient să ai legi pentru a avea o guvernare bună. Dacă oamenii politici ar trebui să urmărească doar aplicarea întocmai a legilor, s-ar ajunge la o proastă guvernare, fiindcă aceste legi nu vor putea fi niciodată îmbunătățite de cineva care deține știința ce poate să contravină legilor. Față de cazul în care omul politic ignoră total legile, fără a deține însă vreo competență, acesta este un rău mai mic. Așa cum adevărul nu este ceva dat, ci o perpetuă adevărire, guvernarea nu se reduce la legi ci la o continuă adaptare la cazuri particulare pe care legea le scapă. După cum am arătat și cu altă ocazie⁹, „nu edictul în forma sa abstractă contează aici, cât efectele aplicării sale, utilitatea pe care o are în concretețea cazurilor particulare. Așa cum dialecticianul adevărește o opinie dreaptă, omul regal transformă o lege în act de guvernare dându-i astfel adevărul, care nu este altceva decât utilitatea. [...] Legitimitatea regelui nu vine din eternitate, dintr-un adevăr transcendent, ci din constatarea utilității și a frumuseții actelor sale de guvernare”.

Excepția este văzută ca fiind specificul suveranității și de către Giorgio Agamben¹⁰: „Decizia suverană asupra excepției este, în acest sens, structura politico-juridică originară numai de la care pornind ceea ce e inclus în ordine și ceea ce e exclus din ea își dobândesc sensul lor”. Agamben operează cu distincția dintre natură și drept, considerând că suveranitatea se plasează într-o zonă de indistinție dintre cele două realități, fiindcă ea instituie un sistem de drept fără

⁷ Platon, „Omul politic”, în *Opere*, vol. VI, (București: Editura Științifică și Enciclopedică, 1989), 294 a-b.

⁸ Platon, „Omul politic”, 297 d-e.

⁹ Sorin Bocancea, *Ceatarea lui Platon* (Iași: Institutul European, 2010), 416-418.

¹⁰ Giorgio Agamben, *Homo sacer. Puterea suverană și viața nudă* (Cluj-Napoca: Ideea Design & Print, 2006), 22.

a se supune acestuia. „Este suverană sfera în care se poate ucide fără a se comite homicid și fără a celebra un sacrificiu, iar sacră, adică putând fi ucisă, dar insacrificabilă, este viața care a fost capturată în această sferă”¹¹. Cele două realități, excepția suverană și viața sacră, sunt simetrice și constituie esența politicului. Este practic imposibil de decis cine pe cine produce, tocmai pentru că ele se ocupă o zonă de indistinție. Dacă am aborda problema în mod dialectic, cred că am putea spune că ele se întrețin reciproc. „Dreptul nu are altă viață decât cea pe care reușește să o captureze înăuntrul lui prin intermediul excluderii inclusive a lui *exceptio*”¹². Iar viața nudă, cea capturată prin această exceptare, se angajează într-un efort de recuperare care, în mod paradoxal, legitimează astfel și chiar potențează suveranitatea: „spațiile, libertățile și drepturile pe care indivizii le câștigă în conflictul cu puterile centrale pregătesc, de fiecare dată, în mod simultan, o tăcută dar crescândă înscriere a vieții lor în ordinea statală, oferind astfel o bază nouă, și mai de temut, puterii suverane de care ar vrea să se elibereze”¹³.

Dacă gânditorii din domeniile filosofiei și filosofiei dreptului au fost preocupați de identificarea esenței suveranității, teoreticienii din domeniile dreptului și al relațiilor internaționale au propus definiții în care au identificat elementele prin care poate fi recunoscută și prin care se exercită suveranitatea. În prezentarea sa din *Enciclopedia Blackwell a gândirii politice*, Preston King¹⁴ indică patru atribute ale suveranității. Primul este *puterea supremă înăuntrul unei ierarhii politico-juridice*. Aceasta poate fi exercitată fie de către o persoană (ca în cazul absolutismului), fie de către mai mulți agenți (ca în cazul puterii democratice și federale, în care se vorbește de o suveranitate difuză), fie de către popor (ca în satul modern), caz în care se ajunge la o circularitate. Al doilea atribut este *puterea de decizie finală* din cadrul unei ierarhii politico-juridice, ceea ce înseamnă „exercitarea controlului ultim asupra unei ierarhii”. Atunci când controlul este exercitat de către comunitate, în cazul suveranității colective sau populare, orice decizie rămâne deschisă dezbaterii. Al treilea atribut este *generalitatea efectului acțiunilor*. Asta înseamnă că orice decizie publică a suveranului are efect pentru întreaga comunitate, generalitatea efectului putând privi sfera de cuprindere (în cazul stabilirii unei proceduri) sau execuția (în cazul urmării unui scop de importanță publică). Al patrulea atribut este *autonomia sau independența în relațiile cu alți agenți*, ceea ce înseamnă „o formă particulară de interacțiune – cea dintre entități politice ce-și au fiecare propria ierarhie, cu vârful, finalitatea și generalitatea de efect corespunzătoare”. Toate aceste atribute constituie doctrina clasică a suveranității.

¹¹ Agamben, *Homo sacer*, 72.

¹² Agamben, *Homo sacer*, 28.

¹³ Agamben, *Homo sacer*, 100.

¹⁴ Preston King, „Suveranitatea”, în *Enciclopedia Blackwell a gândirii politice*, 705-707.

Acest din urmă atribut a fost dezvoltat de un cunoscut teoretician al relațiilor internaționale, Hans J. Morgenthau¹⁵, care considera că există trei sinonime ale suveranității: *independența* („excluderea autorității oricărei alte națiuni”), *egalitatea* („națiunile sunt subordonate dreptului internațional, dar nu una celeilalte”) și *unanimitatea* (aceasta „îi dă fiecărei națiuni participante la deliberări dreptul de a se decide dacă dorește să se oblige prin acea decizie”). Acest ultim sinonim al suveranității este diferit de dreptul de veto: „regula unanimității afirmă: fără consimțământul meu, decizia voastră nu mă obligă. Vetoul afirmă: fără consimțământul meu nu există nicio decizie”.

Aceste elemente se regăsesc și în definiția pe care o dau Joshua S. Goldstein și Jon C. Pevehouse¹⁶: „suveranitatea... înseamnă că un guvern are dreptul, cel puțin în principiu, de a face ce vrea pe teritoriul său. Statele sunt separate, sunt autonome și nu răspuns în fața niciunei alte autorități... În principiu, toate sunt egale ca statut, dacă nu și ca putere. Suveranitatea mai înseamnă și că statele nu trebuie să se amestece în treburile interne ale altor state”.

Este evident faptul că, atunci când se vorbește de suveranitate, se face trimitere la puterea pe care un stat o exercită atât în interiorul granițelor, cât și în afara lor. Dacă elementele statului sunt, după cum prezintă Corneliu-Liviu Popescu¹⁷, „poporul sau națiunea (elementul personal), teritoriul (elementul material) și puterea de stat sau puterea politică (elementul formal)”, atunci suveranitatea poate fi definită ca „o trăsătură esențială a puterii de stat, reprezentând faptul că aceasta este singura putere cu caracter statal în interiorul unui stat, fiind supremă în raport cu toate celelalte puteri, de natură nestatală, care există și se manifestă pe teritoriul unui stat și care îi sunt subordonate, precum și independentă în planul relațiilor internaționale, în raport cu celelalte state și cu alte subiecte ale dreptului internațional public”.

Din toate aceste definiții, reiese faptul că suveranitatea are două aspecte: unul interior (ce vizează exercitarea puterii în interiorul unui stat – se integrează aici primele trei atribute formulate de King) și altul exterior (ce vizează relațiile unui stat suveran cu alte state suverane – e vorba aici de ultimul atribut formulat de King), sau, după cum prezintă Corneliu-Liviu Popescu¹⁸ această problemă, „într-o terminologie franceză, suveranitatea în stat și suveranitatea de stat”.

Atunci când se vorbește de suveranitate, imediat apare problema limitelor acesteia, atât în interiorul teritoriului în care se exercită, cât și în exteriorul

¹⁵ Morgenthau, *Politica între națiuni*, 334-336.

¹⁶ Joshua S. Goldstein, Jon C. Pevenhouse, *Relații internaționale*, (Iași: Polirom, 2008), 118.

¹⁷ Corneliu-Liviu Popescu, *Autonomia locală și integrarea europeană* (București: ALL BECK, 1999), 9-11.

¹⁸ Popescu, *Autonomia locală și integrarea europeană*, 11-12.

acestui. King¹⁹ apreciază că, și în cazul statelor democratice, doctrina clasică a suveranității își arată anumite curențe, fiind „prea absolutistă”, fiindcă privește ordinea în mod restrictiv, ca pe o relație de comandă și supunere. Or, democrația este caracterizată de împărțirea și limitarea puterii. Dacă suveranitatea înseamnă exercitarea unei puteri supreme, finale și generale, asta nu înseamnă că este vorba de o putere „totală, neîngrădită, perpetuă și indivizibilă”, fiindcă „însemnul principal al suveranității nu este indivizibilitatea (plasată în mod normal în persoana unui monarh), ci prerogativa deciziei ultime”.

Analizând condițiile de posibilitate a suveranității în contextul relațiilor internaționale, Hans J. Morgenthau²⁰ constata că ceea ce face ca o națiune să fie suverană este tocmai existența unei ordini juridice internaționale descentralizate. Această descentralizare a sistemului juridic poate fi regăsită la nivel legislativ (adică ea este formată din reguli obligatorii doar față de care națiunile au consimțit și destul de ambigui și limitate de clauze astfel încât națiunile să aibă suficientă libertate), executiv (decizia de a aplica o lege îi aparține națiunii) și judecătorească (națiunea decide dacă și în ce condiții supune adjudecării o dispută internațională). Din aceeași perspectivă, Morgenthau²¹ ne arată și ce nu este suveranitatea. Astfel, ea nu înseamnă:

- a) „liberate față de constrângerea juridică” – faptul că o națiune trebuie să respecte obligațiile pe care și le-a asumat nu îi afectează acesteia suveranitatea;
- b) „liberata față de reglementarea de către dreptul internațional a tuturor acelor chestiuni care sunt lăsate în mod tradițional la discreția națiunilor... sau care țin de jurisdicția internă a națiunilor” (cum ar fi reglementările internaționale cu privire la politicile naționale privind migrația);
- c) „egalitatea de drepturi și obligații în dreptul internațional” (unele state au drepturi și obligații specifice în comparație cu altele, fapt ce nu le afectează suveranitatea);
- d) „independență reală în chestiuni politice, militare, economice sau tehnologice” (inegalitatea în problemele politice, tehnologice economice sau militare în raport cu alte state nu este relevantă pentru suveranitate).

În evoluția sa, conceptul modern de „suveranitate” a primit clarificări în-deosebi în ceea ce privește caracterul absolut. Astfel, după cum arată Corneliu-Liviu Popescu²², „expresia inițială cea mai pregnantă a suveranității, dreptul de a face război, ca o manifestare lăcită în planul relațiilor internaționale”, dispare începând cu prima jumătate a secolului XX prin mai multe documente: *Pactul Societății Națiunilor* (din 1919), ce a creat primele limitări ale dreptului de

¹⁹ King, „Suveranitatea”, 708-709.

²⁰ Morgenthau, *Politica între națiuni*, 333-334.

²¹ Morgenthau, *Politica între națiuni*, 336-337.

²² Popescu, *Autonomia locală și integrarea europeană*, 14-15.

arecure la forță, *Pactul Briand-Kellog* (din 1928), ce a scos războiul în afara legii, *Carta ONU*, *Actul final al Conferinței pentru securitate și cooperare în Europa* (adoptat la Helsinki în 1975) și *Convenția de la Viena asupra dreptului tratatelor* (din 1969).

Așa cum se poate observa, conceptul de „suveranitate” a primit un spectru larg de definiții (din partea filosofilor, a specialiștilor în drept și a celor din domeniul relațiilor internaționale), astfel încât ar putea fi perceput un pericol al fragmentării. Totuși, din toate aceste definiții, se pot extrage câteva elemente definitorii ce se completează:

1. suveranitatea este modul esențial de exercitare a puterii politice, fie în forma legiferării și a aplicării legislației, fie în forma excepției de la lege (doar puterea suverană decide asupra excepției);
2. subiectul exercitării suveranității este un corp politic ce ocupă un anumit teritoriu și se supune unei singure autorități caracterizată de trăsăturile enunțate la punctul (1);
3. suveranitatea se exercită doar într-un cadru normativ;
4. suveranitatea fiecărui stat se manifestă doar în cadrul unor reglementări internaționale pe care autoritatea politică și le asumă.

Consider că ne putem completa imaginea suveranității urmărind modul în care a fost concepută sursa legitimității acesteia în istoria popoarelor europene și în istoria gândirii politice din acest spațiu. Asta voi prezenta în cele ce urmează.

3. Surse ale legitimității suveranității

1. În lumea greacă arhaică, regele avea legitimitate în virtutea descendenței sale divine. Trebuie precizat că, pentru greci, elementul sacru al existenței era prezent în numeroasele divinități care nu erau nici eterne, nici transcendente, ci evoluau odată cu întregul univers, cu traiectul acestuia de la *haos* spre *cosmos*. Așa cum întâlnim în *Teogonia* lui Hesiod, asemenea oamenilor și zeii erau o parte a cosmosului, fiind supuși unei legități care îi depășea și pe care grecii o numeau *destin*. Nu întâlnim la greci o separare clară între lumea în care trăiau și cea a zeilor. Așa cum observa Walter F. Otto²³, „elementul divin nu reprezintă forța suverană care dirijează cursul evenimentelor naturii: el se manifestă în chiar formele lumii naturale, ca esență și existență a acestei lumi. Dacă pentru alții se produc minuni, la vechii greci se produce în plan spiritual o minune și mai mare, și anume faptul că ei contemplă obiectele experienței vii cu asemenea privire, încât ele capătă contururile respectabile ale divinității fără a-și pierde

²³ Walter F. Otto, *Zei greci. Imaginea Divinității în spiritualitatea greacă* (București: Humanitas, 1995), 11-12.

ceva din realitatea lor naturală”. Atât în epopeile homerice, cât și în poemele lui Hesiod (produse spirituale ce au „edificat” panteonul vechilor greci), oamenii apar ca având relații nemijlocite cu zeii – au stat cândva la masă împreună, se întâlnesc cu ei, au zeități care îi protejează sau care îi pedepsesc. Omul trăiește într-un univers în care orice fenomen are o dublă explicație: naturală, cu origine în simpla observație, și divină, având sursa în credința că în orice act se manifestă un zeu.

Toate aceste elemente sunt esențiale pentru înțelegerea modului în care omul grec se raporta la puterea politică. Pentru el, regele era om, dar descindea dintr-o familie divină. Precum întreaga realitate, puterea politică era înțeleasă ca duală: regelui i se datora supunerea în virtutea descendenței divine dar, totodată, nu era exclusă uzurparea sa. Fiecare act își avea justificare pentru că tot ceea ce se petrecea în această lume nu era decât o reflectare a unor întâmplări divine. Conflictele dintre oameni erau copii ale celor divine, pierderea tronului de către un rege fiind, de fapt, consecința unei pierderi pe care zeul său protector a suferit-o într-un conflict petrecut în Olimp. Același destin îi urmărește pe oameni și pe zei, diferența dintre ei fiind aceea că primii plătesc cu viața actele care, pentru zei, nu sunt decât momente ale vieții lor născute dar nepieritoare.

Pentru grecul arhaic, puterea politică era expresie a puterii divine, iar supunerea față de aceasta era o formă de supunere față de divinitate. Faptul că la un moment dat un rege putea fi înlăturat nu afecta puterea pe care acesta o reprezentase. Urma ca altcineva să o exercite, condiția fiind aceea a înrudirii cu divinitatea care rămânea sursă a puterii. Regele era ascultat doar în măsura în care el era un vehicul al puterii divine. Iar de acest lucru se ocupau poeții, cei care compuneau genealogiile legitimize care transformau un muritor în suveran, adică în descendent al nemuritorilor.

2. Treptat, în lumea greacă va apărea un fenomen spiritual cu puternice implicații politice: sofistica. Sofiștii sunt produsul spiritual al procesului de desacralizare a universului (provocat de fizicaliștii milesieni și continuat de gânditori precum Anaxagoras, Empedocle sau Democrit), care în viața politică s-a manifestat prin laicizarea și democratizarea instituțiilor. Concepțiile privitoare la natură pe care acești gânditori le-au răspândit au erodat autoritatea divină a regilor. Cele mai importante proiecții în acest sens sunt cele ale lui Protagoras și Gorgias: primul spunea că „omul este măsura tuturor lucrurilor, a celor care sunt, cum că sunt, și a celor ce nu sunt, cum că nu sunt” și că „despre Zeu nu se poate spune nimic: nici că este, nici că nu este”; al doilea este autorul următorului raționament: „nu există nimic; dacă ar exista, nu l-am putea reprezenta; dacă l-am putea cunoaște, nu am putea spune nimic despre el”. Aceste raționamente sunt cele mai clare expresii ale ateismului și relativismului ce vor avea importante consecințe politice: atât timp cât nu există Zeul, sau cât nu putem să ne centrăm

cunoașterea în ființa lui, putem spune că universul este cel pe care fiecare și-l construiește. De aceea, legile sunt convenții iar regele este unul dintre noi, pe care voința noastră l-a pus acolo. Astfel, scopul vieții politice nu mai este îndeplinirea unei voințe divine, ci dobândirea puterii.

Se va edifica o altă etică, structurată pe distincția dintre legea naturii (*nómos phýseos*) și cea a cetății (*nómos*), care este rodul convenției umane. În noul univers politic, valoarea intelectuală va domina asupra celei etice, însă într-un mod nefast, inteligența nefiind altceva decât un instrument eficace în căutarea satisfacerii pornirilor hedoniste ale ființei umane. Omul desăvârșit și bun va fi socotit cel care își exercită libertatea de a-și impune puterea, model ce justifică tirania.

În perioada preclasică, genealogiile ce îi legitimau pe regi vor fi înlocuite de raționamente exprimate în dispute publice sau grupate în mici tratate ce propuneau un alt cer. Într-un univers compus din cele patru elemente (apă, aer, foc și pământ) sau din atomi și organizat de *lógos*, *noús*, *philýa*, *nómos phýseos* și alte principii, suveranul nu mai putea invoca descendența divină pentru a-și legitima poziția. Poetii (acești vechi „ideologi” și „propagandiști”) vor pierde teren în fața maștrilor raționamentelor. Așa cum se considera că are dreptate cel ce avea ultimul cuvânt în dispută, se susținea că putere politică avea cel ce câștiga lupta cu ceilalți pretendenți. Legitimitatea puterii suverane își avea sursa tocmai în dovedirea de către un cetățen că este o ființă înzestrată de la natură pentru exercitarea acestei puteri.

3. Distincția între natură (*phýsis*) sau lege naturală (*nómos phýseos*) și lege (*nómos*) atacă în fond întreaga concepție tradițională asupra cosmosului, în care aceeași lege domnește și în natură, și în cetate. În dialogurile *Gorgias* și *Republica*, Platon va prezenta și va combate această teorie. Pentru filosof, puterea suverană nu-și are legitimitatea nici în descendența divină, nici în manifestarea unei legi naturale ce ar da dreptul celor puternici să-i domine pe cei slabi. El va înțelege cetatea ca pe o asociație menită să acopere o insuficiență funciară a ființei umane: „o cetate se naște, după câte cred, deoarece fiecare dintre noi nu este autonom, ci duce lipsă de multe. [...] Pe cât se pare, nevoia noastră o va dura”²⁴ – și Socrate prezintă o ierarhie a nevoilor (hrana, locuința și îmbrăcămintea). Dar, în afară de artele ce oferă aceste bunuri primare, necesitatea va duce la apariția mai multor preocupări și la producerea unor cantități de bunuri peste necesarul cetății, fapt ce determină apariția comerțului și a monedei. Pentru că o cetate în care oamenii trăiesc doar pentru a-și produce cele necesare traiului este „o cetate a porcilor”, Socrate va accepta să cerceteze cum apare „cetatea luxului”, în

²⁴ Platon, „Republica”, în *Opere*, vol. V, trad. de Andrei Cornea (București: Editura Științifică și Enciclopedică, 1986), 369b-c.

care sunt lăsați să apară vânători, imitatori, poeți, meșteșugari ai obiectelor de lux, pedagogi, doici, dădace, subrete, coafori, bărbieri, bucătari și măcelari. Pentru că mulțimea acestora va duce la apariția războiului, trebuie ca în cetate să apară și paznicii²⁵.

Așa cum am arătat și cu altă ocazie²⁶, „cetatea luxului nu apare din dorința de mărire a avuției, ci doar din dorința de a nu trăi într-o cetate «a porcilor». Platon nu spune că cetatea luxului are la origine nesăbuinta sau lăcomia, ci dorința de a trăi altfel decât animalele... Războiul este prețul pe care trebuie ca omul să-l plătească pentru desprinderea din condiția de simplă vietate care nu vrea decât să ducă un trai îndestulat și să procrezeze... Eliminarea ulterioară a celor nenesecare, prin educație, nu înseamnă și eliminarea germenilor războiului. De aceea păstrează Platon casta războinicilor, pentru că războiul caracterizează ființa umană și nu numai pentru că era prizonier al modelului spartan. Supoziția care domină întregul dialog este aceea că dreptatea se realizează în cetate doar dacă paznicii sunt drepecți. Platon nu credea în puterea mulțimii de a se îndrepta, ci în puterea unei elite politice bine educate de a realiza, printr-un efort paideic, dreptatea. Trebuia ca mulțimea să fie convinsă doar de un singur fapt: că Zeul le-a rânduit paznicilor să se ocupe de educația cetățenilor”. Dar, faptul că mulțimea trebuia să creadă acest lucru nu înseamnă că regele avea chiar legitimitate divină, fiindcă singurul lucru care îl recomandă este cunoașterea.

Deci, pentru Platon, insuficiența funciară a ființei umane stă la originea cetății, iar conflictul ce apare între membrii comunității reclamă apariția paznicilor, a celor ce vor exercita puterea politică. Dar, dacă natura umană cere apariția puterii politice, legitimitatea exercitării acesteia își are sursa doar în cunoaștere. Dintre toți paznicii, doar acela care va dobândi cea mai înaltă cunoaștere va exercita puterea suverană. Este vorba de filosoful-rege.

4. Ideea potrivit căreia organizarea politică și puterea suverană apar dintr-o insuficiență funciară a ființei umane și din necesitatea ca omul să trăiască conform dreptății va fi susținută și de către Aristotel. În *Politica*²⁷, Stagiritul spune: „Comunitatea deplină... este cetatea, care atinge limita totalei autarhii și care se creează în vederea vieții, deși dănuie în vederea vieții mai bune. De aceea, întreaga cetate are un caracter natural, chiar dacă și comunitatea primă este astfel. Căci cetatea este scopul acestor «comunități prime»...”. Între comunitatea naturală și cea politică nu există opoziție, Aristotel susținând că omul este unica vietate politică fiindcă are limbaj articulat: „Această însușire este

²⁵ Platon, „Republica”, 374a-374b.

²⁶ Bocancea, *Cetatea lui Platon*, 276-277.

²⁷ Aristotel, *Politica*, trad. Alexander Baumgarten (București: IRI, 2001), 1252b, 29-32.

proprie omului, spre deosebire de alte animale, așa că numai el sesizează dreptul și nedreptul, pe lângă alte senzații. Comunitatea acestor ființe creează familia și cetatea. Iar cetatea este anterioară în mod natural familiei și fiecăruia dintre noi... Este așadar evident că cetatea este anterioară prin natură în raport cu fiecare. [...] Cel incapabil să existe într-o comunitate sau care nu are nevoie s-o facă din cauza autarhiei sale nu este o parte a cetății, ci este o fiară sau un zeu”²⁸.

Politicul precede și înglobează ființa umană cu toate ale sale. Viața naturală din comunitatea naturală numită „familie” nu este în afara, ci în vederea existenței de *zōon politikón* a omului și ea nu poate exista decât în cetate. Fără a-și pierde utilitatea relativ la perpetuarea și conservarea vieții, statul este asociația care depășește acest nivel al biologicului și instituie realitatea morală. Scopul său înglobează scopurile celorlalte două asociații (familia și satul), punându-le însă în slujba scopului suprem: viața mai bună și independența.

Deci, într-o primă etapă a argumentării, omul nu își este suficient de la natură, el având nevoie de ceilalți spre a-și perpetua specia și spre a o conserva (ca și la Platon). De aceea, el s-a asociat în diferite forme: familie, sat și cetate. Dar, cu toate că în această înșiruire cetatea sau statul apare la final, el este de la început. Faptul că omul trăiește în cetate (în această formă de asociere care urmează binele suprem) este o dovadă că el a fost creat pentru a trăi în stat și nu în altă formă pe care ar putea să o ia existența unei vietăți. Traiul omului în cetate nu mai este explicat doar de nevoie, ci de cauza finală a existenței lui care este traiul în stat. Sociabilitatea este cauza finală a omului, cea datorită căreia el este ceea ce este, adică trăitor în cetate.

Definirea omului prin cele patru cauze ar putea fi următoarea: omul este o ființă făcută de către creator (cauza eficientă), din materie vie (cauza materială), în forma pe care o vedem (cauza formală) cu scopul de a fi fericit (cauza finală). Dar, pentru că în postură de creatură el nu poate atinge fericirea în mod absolut, substitutul acestui scop este traiul în societate, singura modalitate a existenței în care el poate atinge maximul de fericire posibil pentru o ființă umană. Sociabilitatea, traiul în cetate (stat, societate) este un alt nume pentru fericire – este, în fond, dimensiunea umană a fericirii.

Concepția lui Aristotel dă un răspuns teoriei sofștilor potrivit căreia statul este rodul unei convenții. Cu această proiecție se luptase și Platon, care susținea sociabilitatea naturală a omului ca avându-și originea în insuficiența sa funciară. La Aristotel teoria sociabilității naturale capătă greutate ontologică. Traiul în cetate nu este opera doar a nevoilor naturale de conservare și procreare, ci a creării omului în vederea fericirii. Nevoile naturale pot fi satisfăcute în celelalte forme de asociere, daromul nu se oprește la acelea pentru că scopul său nu este doar viața, ci viața bună, fericirea: „Este evident că cetatea nu este o

²⁸ Aristotel, *Politica*, 1253a, 16-28.

comunitate a locului, a evitării reciproce a nedreptății și nici una existentă în vederea schimbului. Deși toate acestea sunt condiții necesare pentru existența cetății, ele nu sunt totuși condiții suficiente pentru aceasta, ci o cetate este o comunitate care are drept scop viața bună, urmărind viața autarhică și desăvârșită, atât a familiei cât și a clanului”²⁹.

Faptul de a trăi într-o asociație precum cetatea este înscris în natura umană și nu este o opțiune pe care o astfel de vietate să o ia la un moment dat. Cum rostul traiului în cetate este viața mai bună, trebuie ca puterea suverană să fie exercitată de cel ce urmărește realizarea acestui scop (poate fi o persoană sau un grup de persoane). Spre deosebire de Platon, Aristotel consideră că puterea suverană poate fi exercitată cel mai bine de către un regim politic mixt, în care să fie reprezentate toate categoriile sociale. Totuși, nu există o rețetă unică, ci fiecare cetate trebuie să-și aleagă regimul care se potrivește cel mai bine propriilor moravuri.

5. Perioada elenistică a adus o schimbare de paradigmă în ceea ce privește legitimitatea guvernământului. Proiectul politic al lui Alexandru Macedon a impus concepția unei lumi sau cetăți universale (*kosmopolis*), în care să domnească concordia (*homonóia*) și în care să se vorbească despre om ca despre un cetățean al lumii (*kosmopolites*). Necesitatea conviețuirii grecilor cu barbarii, vorbirea unei limbi comune, modificarea statutului sclavilor și creșterea masei de cetățeni fără drepturi politice au fost fenomene ce au dus la atenuarea distincțiilor precum stăpân-sclav sau grec-barbar, lăsând loc unei concepții universaliste. Vechiul ideal al apărării patriei până la sacrificiul suprem și al participării active la viața cetății începe să se estompeze, propunându-se un nou model uman și un nou ideal: omul să fie om față de semenul său – se pun bazele la ceea ce latinii vor numi *humanitas*³⁰.

Curentele de gândire apărute (stoicismul, scepticismul și epicureismul) au căutat să dea răspunsuri la căderea cetății grecești. În condițiile în care drumul spre fericire nu mai beneficia de cadrul cetății, șansa de a o dobândi trebuia rejudecată în condițiile imperiului. Stoicismul, filosofia dominantă a epocii, înțelegea faptul că nimic nu este întâmplător, că toată comunică cu toate în timp și spațiu, că mai importantă decât orice diferență este unitatea în același *lógos*. Pentru aceste curente de gândire, fericirea nu mai era o problemă a puterii suverane. Ceea ce așteptau oamenii de la guvernământ era doar o minimă asigurare a securității personale.

²⁹ Aristotel, *Politica*, 1280b, 29-34.

³⁰ Adelina Piatkowski, *Iatoria epocii elenistice*, (București: Albatros, 1996), 48-49.

6. Perioada republicană romană va fi moștenitoarea teoriilor elenistice privitoare la legitimitatea puterii suverane. Ca o noutate, apare teoria lui Polybios privitoare la ciclicitatea istoriei politice. Pornind de la succesiunea regimurilor politice din *Republica* lui Platon (monarhie, tiranie, aristocrație, oligarhie, democrație, anarhie), Polybios susține că aceasta se va repeta, anarhia determinându-i pe cetățeni să-și aleagă un rege. Din această ciclicitate se poate ieși printr-un regim mixt (precum cel roman), singurul capabil să atenueze toate tensiunile și să satisfacă interesele tuturor claselor sociale. Teoria lui Polybios a jucat un rol ideologic, ea încercând să arate (prin invocarea unei legități) că regimul republicii romane este cel mai bun.

O astfel de încercare va face și Cicero³¹ care, pasișând operele lui Platon, va pune accent pe justetea constituției romane inducând ideea că abia Roma a realizat idealul platonician al unui regim în care să se realizeze dreptatea. Ca și maștrii săi spirituali (Platon și Aristotel), Cicero consideră că omul este o vietate predestinată traiului în societate, în stat: „Așadar statul, adică lucrul public (*res publica*), este lucrul poporului, dar poporul nu este orice ceată de oameni adunați la întâmplare, ci o mulțime unită într-un sistem juridic întemeiat printr-un acord comun în vederea utilității comune. Cauza primordială a unirii oamenilor nu este atât slăbiciunea, cât un fel de tendință naturală a oamenilor spre unire. Căci neamul omenesc nu este de felul său înclinat să spre izolare, nici spre rătăcirea solitară...”.

Observăm că Cicero se apropie mai mult de concepția aristoteliciană potrivit căreia există în om un instinct al sociabilității. Nu doar simpla insuficiență naturală, cum credea Platon, îi face pe oameni să stea împreună, ci o tendință spre unire și interesul: „Nu există nimic mai stabil decât unitatea de sentimente a unui popor care raportează totul la integritatea și la libertatea sa. Unitatea de sentimente este foarte ușor de realizat în statul în care există un interes general comun”. Iar un astfel de interes se realizează atunci când toți respectă legea, indiferent de statutul lor social sau economic: „Dacă oamenii nu sunt dispuși să procedeze la nivelarea averilor, dacă spiritele lor nu pot fi identice, oricum toți trebuie să fie egali în fața legilor în calitate de cetățeni ai aceluiași stat. Căci ce altceva este statul decât un sistem de legi al cetățenilor?”³². Egalitatea în fața legilor, ceea ce grecii numeau *isonomia*, este liantul statului, indiferent de regimul existent.

De remarcat este la Cicero o mutare a accentului de pe ideea statului ca entitate morală, așa cum o concepeau anticii greci, pe cea a statului ca realitate juridică, la baza căreia stă o convenție, un contract. Ideea era prezentă și la

³¹ Cicero, „Despre stat”, în *Despre supremul bine și supremul rău*, trad. Gheorghe Ceașescu (București: Editura Științifică și Enciclopedică, 1983), 258.

³² Cicero, „Despre stat”, 263.

clasici, dar ocupa un loc secundar. De aceea, se poate spune că la Cicero se înregistrează o juridicizare a discursului politic. Preluând ideea polybiană a virtuții guvernământului mixt, Cicero consideră că fiecare formă de guvernământ are merite și defecte, însă grija fiecărui regim politic nu trebuie să fie desăvârșirea morală a cetățenilor: „Fiecare dintre aceste trei forme de guvernământ este, chiar dacă nu desăvârșită, totuși acceptabilă, numai să fie respectată legătura originară care i-a determinat pe oameni să se constituie într-un stat”. Iar această lege este interesul general³³.

Contractualismul lui Cicero nu poate fi pus în continuarea celui susținut de sofisti. Nu doar simpla convenție este cea care stă la baza statului, ci o lege naturală universală, așa cum susțineau stoicii: „Adevărata lege este desigur *înțelepciunea dreaptă*, conformă cu natura, prezentă în toți oamenii, consecventă, eternă, care ne cheamă la datorie și ne dă porunci interzicându-ne să comitem fraude și îndepărtându-ne astfel de la ele [...] Divinitatea ne interzice să modificăm în vreun fel această lege, să procedăm la vreo derogare sau s-o abrogăm integral. [...] Ea nu va fi una la Roma, alta la Atena, una acum, alta în viitor, ci toate popoarele din toate vremurile vor fi stăpânite de o singură lege, eternă și fixă, și va exista un singur zeu pentru toți, învățător și conducător al tuturor; cine n-o respectă, se evită pe sine și disprețuind astfel natura umană va avea de ispășit cele mai grele pedepse, chiar dacă va ocoli alte suplicii demne de acest nume”³⁴. Această predispoziție naturală a fost hrănită de către filosofi cu cuvinte și știință iar de către oamenii politici cu norme și legi.

În concluzie, pentru Cicero organizarea politică este reflectarea unei legi naturale, a unei tendințe spre unitate. Dar aceasta poate fi realizată doar dacă statul, ca sistem de legi, asigură egalitatea cetățenilor în fața legilor. Regimul politic mixt, singurul capabil să apere interesele tuturor, își extrage legitimitatea tocmai din asigurarea acestei egalități ce face posibilă apărarea intereselor cetățenilor.

7. Perioada imperială va fi marcată de personalitatea lui Seneca, filosof ce va dezvolta ideea stoică a legii naturale. Dar, în ceea ce privește identificarea sursei legitimității puterii suverane, importantă la acest filosof este proiectarea unei perioade de dinaintea legiuiirii. Un astfel de exercițiu nu este nou, el fiind făcut de către Platon în *Legile*³⁵. Filosoful grec susținea că, înainte de a se ajunge la perioada actuală a societății politice, a existat o vârstă a traiului în natură, caracterizată de belșug, pace și sinceritate, și în care singurele reguli după care trăiau oamenii proveneau din datină și tradiție orală. Diferențele apărute

³³ Cicero, „Despre stat”, 260.

³⁴ Cicero, „Despre stat”, 319.

³⁵ Platon, *Legile*, trad. E. Bezdechi (București: IRI, 1999), 96.

între obiceiuri, ambiția și lăcomia au fost cauzele ce au dus la apariția legilor specifice societății politice.

La Seneca întâlnim o imagine similară, specifică fiind însă prezența unor motive de sorginte stoică: *legea universală și frăția dintre oameni*. Iată ce spune Seneca³⁶: „Cei dintâi oameni și odraslele lor ascultau nevinovați de poruncile firii, care le era și călăuză și lege, lăsându-se conduși de cei mai buni dintre ei. Căci natura pune pe cei nevolnici sub ascultarea celor vrednici”. O astfel de epocă „a înțelepților” era definită prin: conducerea de către cei mai buni, pe care îi caracterizează prevederea și care fac doar ceea ce sunt datori să facă, deoarece pentru ei conducerea este o datorie, nu domnie; protejarea celor slabi; o viață sub semnul lui „trebuie”³⁷ – „toți se supuneau cum trebuie celui care conducea cum trebuie”. Această epocă a fost înlocuită de cea „a iscusinței”, în locul înțelepților plasându-se arhitecții și constructorii. În epoca lui Dedal, care a înlocuit-o pe aceea a lui Diogene, omul renunță la traiul natural pentru a-și complica viața cu trebuințe: „Dacă n-ai nevoie de meșteri, înseamnă că respecti natura. Ea n-a vrut ca noi să trăim torturați de griji. Ne-a pregătit pentru tot ce se impunea. [...] Ne-am născut prevăzuți cu ce trebuie. Noi ne-am creat tot felul de greutăți, disprețuind ce-i lesnicios. [...] Pentru cât ne cere, natura ne dă de ajuns. Luxul, care se ațâță singur în fiecare zi, care sporește de-atâtea sute de ani și-și ia ajutor la rău ascuțimea minții, s-a depărtat de firesc”. Omul a început să-și dorească lucruri inutile, devenind astfel sclav al trebuințelor trupești. În acest sens, se poate spune că „stuful adăpostea oamenii liberi. Sub marmură și aur sălășluiește sclavia”³⁸.

Înregistrăm o schimbare de perspectivă: dacă până acum puterea suverană trebuia să vină în întâmpinarea unei tendințe naturale, la Seneca ea vine să gestioneze o societate decăzută, situată într-o precaritate ontologică. Nu se mai vorbește nici de realizarea fericirii, nici de apărarea intereselor firești ale cetățenilor, ci de gestionare a unor trebuințe apărute din nesăbuiță. Dacă în perioada înțelepților exercitarea puterii era simpla manifestării a legii naturale, care stabilea că cei nevolnici trebuie să se supună celor buni, în epoca iscusinței exercitarea puterii își are sursa în dorința de a stăpâni; dacă pentru înțelepți exercitarea puterii era datorie, pentru cei din epoca iscusinței ea este domnie,

³⁶ L. Annaeus Seneca, *Scrisori către Luciliu*, trad. Gheorghe Guțu (București: Editura Științifică, 1967), 306.

³⁷ Trebuie precizat faptul că acest imperativ nu trebuie confundat cu cel ce vine din legile morale specifice societății, ci își are sursa în legea naturală. În starea naturală oamenii nu se supuneau în mod deliberat imperativului, ci în mod spontan, pentru că așa le dicta legea naturală. A te supune „cum trebuie” înseamnă în acest caz a lăsa natura să dicteze, a lăsa lucrurile să se desfășoare în firescul lor.

³⁸ Seneca, *Scrisori către Luciliu*, 309-310.

adică supunere a celor slabi și nicidecum apărare a lor. În consecință, puterea suverană este legitimă doar dacă este exercitată potrivit legii naturale.

8. Dacă Imperiul roman a creat cadrul istoric propice răspândirii creștinismului, gândirea politică a antichității greco-latine a furnizat cadrul mental favorabil consolidării noului model. Proiecțiile de sorginte clasică (precum credința într-o lume a Binelui și Adevărului care o transcende pe aceasta, dualismul suflet-trup, necesitatea efortului propriu pentru desăvârșirea morală) și cele specifice stoicismului (ca postularea unei legi universale înțeleasă acum ca reflectare a legii lui Dumnezeu, postularea egalității dintre oameni indiferent de unde provin și distincția dintre cosmopolis și cetățile particulare) sunt doar câteva dintre cele pe care apologeții creștinismului le vor asuma și le vor transforma în elemente de rezistență ale dogmei creștine. O diferență esențială între paradigma de gândire greco-latină și cea creștină o constituie noul ideal uman: locul înțeleptului antic este luat de sfânt. Plecând de la premiza precarității funciare a naturii umane, ca urmare a păcatului originar, creștinismul nu se mai oprește la înțelepciune ca ideal de viață. Este cunoscută sintagma „crede și nu cerceta”, care plasează într-un loc privilegiat al existenței credinciosul și nu cunosătorul. De aceea, meditațiile cu privire la locul omului în societate și raportul său cu puterea politică vor apărea în terenul teologiei.

Impunerea noului model cultural a generat discuții privitoare la legitimitatea puterii politice. Aflat între două lumi (cea concretă, în care s-a născut și viețuiește, și cea divină, de care aparține după taina botezului), creștinul vrea să afle cui trebuie să se supună: legii cetății (în virtutea cetățeniei terestre) sau celei divine (în virtutea cetățeniei celeste), comunității civile sau celei de credință? Aceasta va fi disputa fundamentală a lumii creștine în perioada apologetică, prin care creștinii vor încerca să găsească sensul just al vorbelor lui Isus: „dați Cezarului ce este al Cezarului și lui Dumnezeu ce este al lui Dumnezeu”. Această dilemă se mai atenuează începând cu secolul al IV-lea, când împăratul Constantin a instituționalizat creștinismul, dar ea nu va dispărea. Autoritatea suveranului rămâne separată de cea a preotului, cele două personaje încercând să câștige cât mai mult teren.

Augustinismul a fost concepția care a reglat într-o mare măsură raporturile dintre cele două puteri, ambele fiind considerate legitime în domeniul propriu: puterea Pontifului (*auctoritas*) – în plan spiritual, iar cea a Regelui (*potestas*) – în planul material. Totuși, cu timpul, conducătorii religioși au pretins supunere din partea celor laici, considerând că aceștia le-o datorează în virtutea faptului că sunt creștini. Nici regii nu s-au ținut departe de tentația de a supune corpul ecleziastic, fapt pe care îl considerau, pe drept cuvânt, o garanție a puterii. Nu a existat niciodată un echilibru perfect între cele două părți, balanța înclinând când de o parte, când de alta. Papa era cel care investea regii, fapt ce îi dădea un

ascendent, iar aceștia se prevalau de dreptul roman și de cel cutumiar de origine germanică pentru a eluda autoritatea Pontifului.

Pentru Augustin, atrocitățile săvârșite de armatele regelui vizigot Alaric au prilejuit întrebări privitoare la rolul bisericii. Faptul că mormintele sfinților creștini nu au salvat Roma de acel masacru l-au determinat să caute, în manieră stoică, o rațiune mai înaltă a groaznicelor evenimente: poate că ele nu înseamnă distrugerea Romei, ci fac parte dintr-un plan al Divinității, fiind doar un avertisment și un îndemn spre credința în Isus. Aceste interogații vor fi dezvoltate în lucrarea *De Civitate Dei (Despre Cetatea lui Dumnezeu)*.

Un element central în concepția augustiniană cu privire la puterea politică este proiecția unei istorii sacre, adevărata istorie, prin a cărei înțelegere putem găsi explicațiile evenimentelor pe care lumea le-a traversat. Istoria nu mai este o simplă înșiruire de evenimente, ci o desfășurare a dramei păcatului și răscumpărării, în care își găsește înțeles fiecare eveniment, indiferent dacă ni se pare bun sau rău. Numai Dumnezeu știe adevăratul sens al întâmplărilor pe care le trăim. O astfel de raportare la istoria divină are menirea și de a-l responsabiliza pe fiecare creștin, de felul în care el face față evenimentelor depinzând atât salvarea proprie, cât și gloria Divinității.

Un alt pilon al augustinismului îl reprezintă recuperarea filosofiei platoniciene, Augustin susținând că ea propune traiul în virtute ca imitație a lui Dumnezeu. Influențat atât de maniheism (doctrină pe care a frecventat-o în tinerețe), cât și de scrierile lui Platon și cele ale neoplatonismului, Augustin va postula existența a două cetăți cărora creștinul le este cetățean: *civitas terrena* și *civitas coelestis*. Acestea exprimă, de fapt, dualismul iubire de sine (egoism)-iubire de Dumnezeu sau trup-suflet: „iubirea de sine și disprețul de Dumnezeu a făcut cetatea pământească. Iubirea de Dumnezeu și disprețul de sine a făcut cetatea cerească”³⁹.

Civitas terrena face parte și ea din istoria divină, fiind loc al ispășirii păcatului originar. Inițial, după cum se spune în *Geneză*, Dumnezeu crease omul pentru a fi stăpân peste vietățile lipsite de rațiune. Dar, în urma păcatului primordial, o astfel de relație a fost instituită între oameni: dacă omul nu a fost în stare să se supună poruncii divine, drept pedeapsă el va trebui să se supună poruncii semenului său. Regimurile politice din *civitas terrena* sunt bune în diferite grade, dar niciunul nu îi va aduce omului fericirea, pentru că toate sunt sub semnul păcatului. În această lume, în care dictează egoismul, orgoliul și dorința de glorie, omul nu își va găsi niciodată pacea și dreptatea, ci doar o pace relativă care îi face traiul suportabil. Cu toate acestea, el trebuie să-și asume această

³⁹ Aurelius Augustin, *La Cité de Dieu*, 4-e édition (Paris: B. Dombart et A. Kalb, Desclée De Brouwer, 1959), XIV, 28. În limba română, au fost traduse doar primele zece cărți, în volumul *Despre cetatea lui Dumnezeu I*, trad. Paul Găleşanu (București: Editura Științifică, 1998).

condiție, care i se cuvine în urma izgonirii din Eden, trebuie să se supună legilor civile și conducătorilor politici ca și cum s-ar supune lui Dumnezeu. Creștinii trebuie să participe la toate acțiunile statului laic, considerat drept o entitate morală, în măsura în care actele pe care ei trebuie să le săvârșească nu sunt de natură să-L mânie pe Dumnezeu.

Cât privește cealaltă cetate, condiția necesară, dar nu și suficientă, a apartenenței la aceasta era botezul, moment din care omul își asumă adevărul lui Hristos. *Civitas coelestis* este răspândită în cetățile pământești (fiind comunitatea creștinilor), fără însă a coincide cu Biserica (în aceasta nu se găsesc doar oameni cu frica lui Dumnezeu). Iar cetățile concrete nu se identifică cu *civitas terrena*, pentru că în ele putem întâlni oameni cu frica lui Dumnezeu. Apartenența la biserică poate constitui o șansă pentru dobândirea adevăratei cetățenii, însă acest fapt se va petrece la modul plenar abia la Judecata de Apoi, când Dumnezeu va judeca faptele fiecăruia. Atunci, el nu va raționa pornind de la culpa originală și de la cea dobândită de fiecare în viața individuală (pentru că i-ar condamna pe toți), ci, din milă, îi va alege doar pe unii, indiferent de faptele lor istorice. Nimeni nu știe cine sunt aleșii lui Dumnezeu, fapt ce dă fiecăruia speranța că s-ar putea număra printre aceia, adică printre locuitorii cetății lui Dumnezeu.

Biserica are misiunea de a-i pregăti pe creștini pentru Judecata de Apoi, slujind astfel biserica adevărată care este tocmai *civitas coelestis*. Această idee universalistă va fi preluată și susținută de papi, prin ea aceștia încercând să-și impună puterea asupra regilor. Augustinismul a stat la originea teoriei medievale a „celor două spade”, care susține că stăpânirea lumii trebuie să fie realizată atât de puterea spirituală (Papă), cât și de cea temporală (Rege). Însă nu trebuie să pierdem din vedere faptul că Augustin concepea statul laic ca pe o realitate ce trebuie să fie consiliată de către Biserică și nu ca pe o anexă a ei⁴⁰.

În concepția lui Augustin, legitimitatea puterii suverane își are sursa în păcatul original. Încălcând porunca divină, omul trebuie să suporte porunca semenului său, să suporte tot ceea ce puterea suverană îi pricinuieste. Actele puterii suverane, chiar și cele ce ar putea părea abuzive, pot fi probe la care Dumnezeu îi supune pe creștini. Nimeni nu știe dacă va fi ales pentru a locui în *civitas coelestis*, dar fiecare are obligația de a trăi ca și cum s-ar pregăti pentru noua cetățenie. Puterea suverană face parte din proiectul Divinității, motiv pentru care atitudinea cea mai potrivită față de actele ei este ascultarea.

9. O schimbare de perspectivă se va produce odată cu Thoma d'Aquino, a cărui concepție puternic influențată de aristotelism va însemna o renunțare la perspectiva augustiniană a unei istorii legate de păcatul original și afirmarea încrederii în rațiunea umană. Statul face parte din planul Providenței dar el nu a

⁴⁰ Cristian Bocancea, *Istoria ideilor politice de la antici la moderni* (Iași: Polirom, 2002), 90-92.

fost dat de Dumnezeu ca un loc al ispășirii pedepsei, ci este un fapt natural, așa cum susținea Aristotel. Astfel, puterea nu trebuie să țină cont doar de prescripțiile legii divine, ci și de voința colectivă și de dreptul înscris în natura umană. Plasarea creștinului în cele două ipostaze nu mai constituie un motiv de tensiune: el se poate împlini atât ca bun cetățean, cât și în calitate de om ce caută mântuirea.

Preluând ideile din *Metafizica* și *Etica Nicomahică*, Thoma va înfățișa în ampla sa lucrare, *Summa theologiae*, imaginea unui univers ierarhizat, organizat pe niveluri ontologice. Astfel, primul nivel este *legea eternă*, ca înțelegere a lui Dumnezeu, cea care dirijează întregul univers; urmează *legea divină*, cuprinsă în preceptele *Sfintei Scripturi*; *legea naturală* este înclinația oamenilor spre bine și ia forma sociabilității naturale în sensul aristotelician; *legea pozitivă* este cea care cultivă în oameni dispoziții habituale bune, cea care are menirea de a-i educa pe oameni⁴¹. Legea pozitivă trebuie să fie conformă rațiunii și legii naturale, fapt ce va determina chiar și supunerea principelui față de ea, atâta vreme cât principele este o ființă rațională. Dacă legea pozitivă nu concordă cu cea naturală, ea își pierde valabilitatea, fapt ce justifică nesupunerea. Întregul corp de legi al unui stat trebuie să fie promulgat de către conducătorul comunității, scopul legilor fiind binele comun. Dacă principele nu dă legi bune, adică conforme legii naturale și rațiunii, el poate fi înlăturat de la putere, cu condiția ca acest fapt să nu atragă după sine un rău mai mare. Ca și Aristotel, Thoma este adeptul unui guvernământ mixt, cochetând însă cu ideea unei monarhii.

Organizarea politică a statului trebuie să fie în acord cu adevărurile divine, cu cele pe care le apără Biserica, Thoma susținând necesitatea unei bune înțelegeri între cele două puteri. Biserica și statul nu trebuie să fie forțe rivale, ci realități complementare pentru că, în fond, ambele își au originea în puterea divină. Fericirea pământească pe care o asigură statul trebuie să o pregătească pe cea cerească pentru care pledează Biserica.

Thomismul a însemnat, cum spuneam, o reafirmare a puterii rațiunii. Creștinul este conceput ca ființă voluntară, al cărui liber arbitru poate fi sursa actelor bune. Orientarea spre lucrurile lumești, cum ar fi acumularea averilor, nu mai este văzută ca semn al unei excesive iubiri de sine și a îndepărtării de Dumnezeu, așa cum credea Augustin, ci, în măsura în care se încadrează în limitele rațiunii și ale legii naturale, este un act de normalitate – obținerea și posesarea bunurilor materiale este bună atât timp cât ne ajută să fim milostivi.

Este de remarcat schimbarea de ton în discursul privitor la organizarea politică, aceasta fiind realitatea în care omul se poate desăvârși. Puterea suverană nu mai este legitimată de nevoia de a asigura un univers al pedepsei în vederea ispășirii păcatelor, ci de cea a unui sprijin pe calea spre fericire.

⁴¹ Janet Coleman, „Thoma d’ Aquino” în *Enciclopedia Blackwell a gândirii politice*, 754-756.

10. În zorii modernității, idealul unui imperiu și cel al unei biserici universale căzuseră, fapt ce a făcut necesară căutarea unei alte baze pentru fundamentarea raporturilor dintre statele autonome și suverane pe teritoriile lor. Hugo Grotius este cel care, pornind de la teoria sociabilității naturale a lui Aristotel, a afirmat independența dreptului natural de teologie, susținând că dreptul se demonstrează în mod rațional și nu prin revelație și că dreptul natural ar exista chiar dacă nu ar exista Dumnezeu sau dacă acesta nu s-ar îngriji de oameni. Printre condițiile de sociabilitate ce constituie dreptul se numără inviolabilitatea pactelor, din care se deduce legitimitatea guvernelor. Orice stat se constituie în virtutea unui pact ce face legitim guvernul și care îi obligă pe guvernați să se supună suveranului⁴².

Cele mai importante idei politice ale modernității își au fundamentul în contractualism și în teoria dreptului natural. De fapt, modernitatea a înlocuit căderea în păcat, care justifica puterea politică în augustinism, cu încheierea unui contract între indivizii aflați în starea naturală. La Thomas Hobbes⁴³, de exemplu, pactul social ce urmărea să-i pună pe indivizi la adăpost de violența semenilor avea nevoie de prezența unui garant. Așa a apărut puterea absolută (rezultată din renunțarea de către indivizi la libertatea absolută), care este sursa coerciției necesare pentru a-i determina pe oameni în mod egal să-și respecte convenția. În concepția lui Hobbes, puterea suverană există și își exercită forța coercitivă pentru că indivizii, din frica de moarte și din dorința unui trai liniștit, au încheiat un pact prin care părăseau starea naturală a libertății absolute, dar a lipsei de siguranță, pentru cea reglementată civil. Respectarea acestui pact presupunea existența unei forțe, definită ca „o singură persoană pentru ale cărei acțiuni fiecare om dintr-o mare mulțime a devenit, prin convenții reciproce cu ceilalți, autor, cu scopul ca aceasta să poată folosi forța și mijloacele tuturor, așa cum va crede de cuviință, pentru pacea și apărarea lor comună”.

Ideea legitimității puterii suverane și a instituțiilor politice capătă o altă nuanță la John Locke⁴⁴, situându-se însă tot în contractualism. Starea naturală lockeană nu mai este una a războiului tuturor împotriva tuturor, ci una în care indivizii sunt stăpâniți de legea naturală (adică de rațiune) sădită în ei de Divinitate, care „îi învață pe cei care țin cont de ea că, fiind toți egali și independenți, niciunul nu ar trebui să pricinuiască răul altuia, vieții, sănătății, libertății și posesiunilor sale”. Dar pentru că în starea naturală posibilitatea de a se bucura de toate acestea era totuși amenințată de cei care nu ascultă de rațiune, oamenii s-au unit într-o comunitate: „scopul principal și important urmărit de oamenii

⁴² Del Vecchio, *Lecții de filosofie juridică*, 82-83.

⁴³ Thomas Hobbes, *Leviathan*, în *Fundamentele gândirii politice moderne. Antologie comentată*, coord. Adrian-Paul Iliescu, Emanuel-Mihail Socaciu (Iași, Editura Polirom, 1999), 43-61.

⁴⁴ John Locke, *Al doilea tratat despre cârmuire* (București, Editura Nemira, 1999), 129.

care se unesc în comunități și care se supun ei înșiși unei cărmuiri *este conservarea proprietății lor*” – la Locke, termenul „proprietate” este expresia generică pentru cele trei elemente esențiale: viață, libertate și posesiuni. Ceea ce guvernământul civil aduce în plus față de starea naturală este: o lege stabilă, consecventă și știută; un judecător cunoscut și imparțial; puterea de a aplica legea.

Ca și la Hobbes, rostul apariției puterii suverane este eliminarea pericolului ca oamenii să atenteze unul la ființa celuiilalt. Dar, dacă la Hobbes această putere era absolută și orice măsură a sa față de individ era justă în virtutea faptului că ea era rezultatul voinței acestuia, la Locke apar interogații privitoare la posibilitatea ca această putere să nu mai respecte scopul pentru care a fost instituită (garantarea proprietății), pierzându-și astfel legitimitatea. La Hobbes⁴⁵, legea emisă de suveran își avea originea în voința comunității civile: „doar comunitatea civilă prescrie și poruncește respectarea acelor reguli pe care noi le numim legi; de aceea, legiuitorul este comunitatea civilă”. Dar ea nefiind o persoană, face toate acestea prin suveran; însă acesta nu cădea sub incidența ei, „căci având el puterea de a întocmi și de a anula legile, poate să se elibereze oricând voiește de acea supunere, anulând acele legi care îl tulbură”. În schimb, la John Locke, pentru ca puterea să nu devină samavolnică, atât supușii cât și guvernanții se supun legii.

Descoperind individul ca element prim al comunității, modernitatea, în varianta sa liberală, și-a pus toată puterea de creație în slujba apărării acestuia. Nu mai este vorba de punerea la adăpost față de destin sau de păcat, ci de violența semenului și, mai ales, de o realitate al cărei creator este el însuși: puterea suverană.

Tot ce i se întâmplă individului în viața civilă nu își mai are sursa în cer, ci pe pământ și în propria voință. Fără a mai porni de la ipoteza stării naturale, un reprezentant de seamă al iluminismului anglo-saxon, David Hume⁴⁶, a considerat că guvernământul este rodul convenției dintre oameni. Această „invenție avantajoasă” nu este condiția necesară a viețuirii în societate – oamenii pot trăi în societăți și fără cărmuire. Dar, pentru că în absența acestei invenții nu există o garanție a averii lor, ei o acceptă: „starea societății lipsite de o cărmuire este una dintre cele mai naturale stări în care se pot găsi oamenii și poate să reziste, prin unirea mai multor familii, vreme de multe generații. Nimic altceva nu-i poate face pe oameni să o părăsească, decât sporirea bogățiilor și a posesiunilor”.

Pentru Hume, legile naturale (privind stabilitatea proprietății, transferul ei prin consimțământ și îndeplinirea promisiunilor), ca și cele civile, sunt convenții. Pentru că oamenii și-au dat seama că nu pot respecta aceste legi fără o inter-

⁴⁵ Hobbes, *Leviathan*, 60.

⁴⁶ David Hume, *A Treatise of Human Nature*, în *Fundamentele gândirii politice moderne. Antologie comentată*, 84.

venție din afară, au inventat guvernământul. Supunerea față de acesta nu trebuie fondată însă pe respectarea promisiunilor, inclusiv a unui contract inițial, ci „pe obligații similare deduse din interes”. În concluzie, Hume socotește că guvernământul a apărut din tendința oamenilor de a-și urma interesul, iar legitimitatea actelor sale nu vine dintr-un contract prin care i s-a delegat autoritatea, ci din obligația oamenilor de a i se supune, supunerea dovedindu-se a fi, alături de respectarea promisiunilor, o condiție a realizării interesului fiecăruia. „Cârmuirea care primește, în mod comun, apelativul de liberă este aceea care admite împărțirea puterii între mai mulți membri a căror autoritate unită nu este mai mică, sau este în mod obișnuit mai mare decât a oricărui monarh; dar care, în cursul obișnuit al administrației, trebuie să acționeze după legi generale și egale, care sunt cunoscute dinainte tuturor membrilor și supușilor săi [...] Libertatea este perfecțiunea societății civile; dar și autoritatea trebuie recunoscută drept esențială pentru însăși existența sa: și în acele lupte care au loc atât de des între una și cealaltă, cea din urmă, pe această bază, poate pretinde întâietate”⁴⁷. Chiar dacă s-au situat pe poziții diferite, atât cei doi teoreticieni ai dreptului natural cât și empiristul Hume, contractualiști cu toții, socoteau că apariția puterii suverane este un progres pentru om, prezența acesteia garantându-i conservarea și dezvoltarea.

Tot o legitimitate terestră a suveranității va susține și J. J. Rousseau⁴⁸, potrivit căruia puterea suverană a apărut din dorința celor puternici de a-și apăra proprietatea dobândită prin smulgerea ei din proprietatea tuturor. Pentru gânditorul francez, contractul social ce generează puterea suverană este cel prin care „fiecare dintre noi pune în comun bunurile sale, persoana sa, viața și toată puterea sa, sub conducerea supremă a voinței generale”, iar instituțiile sociale bune sunt „cele care pot cel mai bine să denatureze omul, să-l deposeze de existența absolută pentru a-i conferi una relativă, și care pot transfera *eul* într-o unitate comună; astfel ca nici un individ să nu se mai considere o unitate, ci fiecare să se considere o parte a unității și să nu mai poată fi sesizat decât în interiorul întregului”.

Modernitatea a adus voluntarismul în conceperea puterii suverane. Indiferent că se află într-un război al tuturor împotriva tuturor, mânați de frica de moarte și de dorința de mărire, că sunt pătrunși de legea naturală care-i predispune la solidaritate, că-și urmăresc doar interesele, indivizii au nevoie de puterea suverană. Ea nu mai este înscrisă în natura lor, ci este un rezultat al unei convenții menite să țină în frâu această natură.

⁴⁷ Hume, *A Treatise of Human Nature*, 91-92.

⁴⁸ Jean-Jacques Rousseau, *Emil, au De l'éducation*, în *Fundamentele gândirii politice moderne. Antologie comentată*, 124.

11. Schimbarea sursei de legitimitate a suveranității (de la Divinitate la corpul social constituit printr-un pact între indivizi) a dus la necesitatea de a pune la punct o altă sursă de solidaritate. Reprezentanții puterii suverane înțeleseseră că nu se mai puteau baza pe povestea unsului lui Dumnezeu, dar proiecția contractului social era greu de înțeles, iar noțiunea de „corp social” era lipsită de atractivitate. De aceea, a fost nevoie de o legendă de sprijin care să aibă în centru o noțiune ușor de asimilat de către mase: națiunea. Aceasta s-a impus odată cu marile prefaceri social-politice din Europa secolului al XIX-lea. După cum arată Hobsbawm⁴⁹, „la sfârșitul sec. al XIX-lea, „statele pretindeau o «religie civică» (patriotismul)...”. Naționalismul a fost noua poveste sau religie menită să asigure solidaritatea socială necesară noului tip de legitimitate.

Pentru Giddens⁵⁰, națiunea este „o colectivitate ce există într-un teritoriu clar demarcat, supusă unei administrații unitare, monitorizată reflexiv atât de aparatul intern statal, cât și de acelea ale altor state”. Dar, ideea suprapunerii dintre națiune și unitatea politică apăruse încă din secolul al XIX-lea. Potrivit lui Johann Caspar Bluntschli⁵¹, „fiecare națiune este competentă și de aceea și îndreptățită să își formeze propriul stat [...]. Așa cum și omenirea este împărțită într-un număr de națiuni, și lumea poate fi împărțită în tot atâtea state. Fiecare națiune – un stat. Fiecare stat – un organism național”. Ideea va fi prezentă și la Mazzini: „pentru fiecare națiune un stat; un singur stat pentru întreaga națiune”⁵². Prezența elementului politic în conceptul de națiune a fost remarcată și de către John St. Mill⁵³, care considera că membrii unei naționalități „doresc să fie aceeași guvernare și doresc ca aceasta să fie guvernare prin ei înșiși sau numai printr-o parte din ei înșiși exclusiv”.

Există mai multe concepții cu privire la apariția statului națiune în Europa: prima susține că acesta ar fi fost rezultatul construirii unei ideologii care a oferit o nouă legitimitate vechiului sistem administrativ, a doua că ar fi vorba de un efect al revoluției industriale, a treia că ar fi un fenomen generat de domeniul economic, a patra că ar fi un fenomen ce ar fi însoțit democratizarea vieții publice. Să urmărim argumentele acestora.

⁴⁹ Eric J. Hobsbawm, *Națiuni și naționalism din 1780 până în prezent: program, mit realitate* (Chișinău: ARC, 1997), 86.

⁵⁰ Anthony Giddens, *Contemporary Critique of Historical Materialism* vol. I (London: Macmillan, 1981), 116, cf. Anthony D. Smith, *Naționalism și modernism. Un studiu critic al teoriilor recente cu privire la națiuni și naționalism* (Chișinău, Epigraph, 2002), 83.

⁵¹ Johann Caspar Bluntschli, „Die nationale Staatenbildung und der moderne deutsche Staat”, în *Gesammelte kleine Schriften*, vol. II, *Aufsätze über Politik und Völkerrecht* (Nördlingen, 1881), 90, cf. Hagen Schulze, *Stat și națiune în istoria europeană* (Iași: Polirom, 2003), 206.

⁵² Citat de Eric J. Hobsbawm în *Națiuni și naționalism*, 101.

⁵³ John Stuart Mill, *Utilitarianism, Liberty and Representative Government* (London: Everyman, 1910), 366, cf. Hobsbawm, *Națiuni și naționalism*, 21.

(a) Istoricul german Hagen Schulze⁵⁴ consideră că apariția statului național a fost determinată de aparatele administrative ale monarhiilor europene. După marile revoluții, cel puțin în Occident existau state consolidate sub aspect politic și administrativ dar care aveau nevoie de o nouă legitimitate în condițiile în care se producea trecerea de la națiunile culturale la cele populare și în condițiile în care un număr din ce în ce mai mare de oameni începea să dobândească conștiință politică: „statul puternic avea nevoie de o justificare puternică, dacă nu dorea să dispară în revoluție și război civil, avea nevoie de o nouă fundamentare a comunității, de o nouă legitimare a guvernării, de o idee cu ecou la mase care să stea deasupra intereselor și ideologiilor și care să unească popoarele cu statele lor. Faptul că Europa nu s-a destrămat din nou, ca după perioada Reformei, sfâșiată de războaiele civile și religioase, s-a datorat acestei idei cu funcție de liant comunitar: ideea de națiune”.

Ideea lui Schulze este plauzibilă dacă avem în vedere faptul că laicizarea vieții publice reclama abandonarea legitimității specifice secolelor precedente. Este îndeobște acceptat faptul că realizarea esențială a modernității politice a fost transferul de legitimitate a puterii politice de la rege la individ sau la corpul social (numit acum „națiune”) al cărui element constitutiv este individul. În mod concret, acest transfer s-a realizat prin *Glorioasa Revoluție* din Anglia secolului al XVII-lea (în 1689 s-a adoptat celebrul document *Bill of Rights*, care transfera competența legislativă și executivă de la rege la Parlament) și prin revoluțiile secolului al XVIII-lea: cea din Statele Unite (din 1776), când acestea și-au declarat independența față de coroana britanică, și cea din Franța (din 1789), când s-a instaurat regimul republican. Așa s-a ajuns ca, în Articolul 3 al *Declarației drepturilor omului*, să se stipuleze că „principiul oricărei suveranități rezidă în mod esențial în Națiune. Niciun corp, niciun individ nu-și pot exercita autoritatea pe care nu o emană în mod explicit”⁵⁵.

Schulze⁵⁶ susține că „ideea de națiune a mai avut și un aspect religios; ea presupunea credință, din moment ce nu exista ca realitate palpabilă, iar din acest punct de vedere naționalismul poate fi considerat religia laică a epocii industriale. Noul stat nu-și mai primea confirmarea de la Dumnezeu, ci de la națiune”. Dar, trebuie spus că nu este vorba de naționalismul extremist, ci de cel de stat ce a intrat în coliziune cu cel scăpat de sub controlul statului, naționalismul celor ce se identificau după locul nașterii, după propria comunitate înglobată în popor. Naționalismul sau patriotismul față de stat a fost comprehensiv,

⁵⁴ Schulze, *Stat și națiune*, 96.

⁵⁵ Dominique Schnapper, Christian Bachelier, *Ce este cetățenia?* (Iași: Polirom, 2001), 13.

⁵⁶ Schulze, *Stat și națiune*, 157.

iar naționalismul non-statal a fost exclusivist. Politicienii l-au folosit pe acesta din urmă până l-au scăpat de sub control⁵⁷.

Această religie laică a fost întreținută de către o elită intelectuală, care a furnizat limbile naționale și istoriile mitice ale națiunilor lor. Filologii și poeții au fost cei ce au pus la punct limbile literare, iar teoreticienii istoriei au venit în întâmpinarea nevoii de trecut. Așa cum arată Schulze⁵⁸, începând cu secolul al XIX-lea, când evenimentele au început să se precipite, a apărut nevoia de justificare a prezentului prin trecut, „reflecție totodată a dezorientării produse de distrugerea progresivă a vechiului mediu familiar și de căutarea unui nou sens colectiv al vieții, hrănit tot din vechile rădăcini”. Noua idee de națiune reclama „o legitimare istorică omogenă, coerentă, lipsită de dubii și incertitudini, din care să se întrevadă continuitatea destinului, ce îndreptățește existența națiunii pentru totdeauna”. Majoritatea națiunilor europene s-au adăpat de la „false istorii medievale” menite să-i prezinte pe oamenii prezentului ca demni urmași ai marilor înaintași.

(b) Un alt mare teoretician, Eric J. Hobsbawm⁵⁹, apreciază că liberalismul ar fi ideologia ce a stat la baza apariției acestei realități politice. După cum apreciază și Schulze⁶⁰, fiind un fenomen petrecut între Revoluția Franceză și primul război mondial, revoluția industrială a însemnat o potențare a ideii naționale prin faptul că, dacă până spre sfârșitul secolului al XIX-lea aceasta era preocuparea doar a unei elite instruite, după război ea a fost asumată de către mase: „de la sfârșitul secolului al XVIII-lea, revoluția atlantică a transformat societatea agrară a orânduirii feudale într-o civilizație industrială a maselor, a cărei constituție oscila între doi poli, statul opresiv totalitar și democrația parlamentară”. Revoluția industrială a generat în societățile europene, îndeosebi în cele occidentale, mai multe fenomene ce au dus la schimbarea radicală a structurii sociale și la necesitatea conceperii unui alt tip de stat. Printre acestea se numără: explozia demografică fără precedent, ce a dus la declanșarea migrațiilor pe teritoriul european (dinspre zonele rurale spre puținele zone urbane) și spre America și Asia; dezvoltarea rețelilor și a mijloacelor de transport și de comunicare, ce a însemnat o învingere a spațiului și a timpului; introducerea diviziunii muncii, ce a dus la creșterea productivității și la dezvoltarea pieței. În aceste condiții, notează Schulze, „premisele esențiale ale dominației politice s-au schimbat; statul absolutist, care caracterizase Europa secolului al XVIII-lea în cele mai diverse forme și varietăți, nu-și mai putea îndeplini obligațiile în trei

⁵⁷ Hobsbawm, *Națiuni și naționalism*, 90-93.

⁵⁸ Schulze, *Stat și națiune*, 162.

⁵⁹ Hobsbawm, *Națiuni și naționalism*, 28-30.

⁶⁰ Schulze, *Stat și națiune*, 136-147.

planuri: al gradului de participare la putere, al realizărilor legate de sistemul politic și al legitimității”.

(c) O a treia teorie susține că apariția statului națiune a fost un fenomen de natură economică, perioada clasică a liberalismului comercial coincidând cu constituirea națiunilor. Dar, după cum apreciază Hobsbawm⁶¹, marile teorii economice ale sec. al XIX-lea nu au avut în vedere statul, ci indivizii și firmele. Cu toate acestea, Adam Smith recunoștea un anumit rol al statului în practică, dar critica tocmai perspectiva celor ce vedeau economia națională ca pe un ansamblu ce trebuie dezvoltat. Pentru Smith, națiunea era doar un grup de indivizi ce trăiau pe teritoriul unui stat. De aceea, doar alocarea resurselor prin intermediul pieței era optimă, ducând la interesul general.

Un reprezentant francez al liberalismului clasic, Gustave de Molinari⁶², considera că „diviziunea umanității în națiuni autonome este esențialmente economică [...] Fragmentarea umanității în națiuni este folositoare în măsura în care dezvoltă un principiu foarte puternic al emulației economice”. Iar în Statele Unite, Alexander Hamilton a legat națiunea de stat și economie, propunând crearea unor instituții economice (banca națională) și luarea unor măsuri (apariția datoriei naționale, protejarea manufacturilor naționale etc.) care urmau să faciliteze formarea unei națiuni. Dar, cel care va pune bazele teoretice ale economiei naționale va fi Friedrich List, care considera că sarcina economiei era aceea „de a realiza dezvoltarea economică a națiunii și de a pregăti intrarea în societatea universală a viitorului”.

După cum arată Hobsbawm⁶³, sunt două consecințe ale acestei concepții: economiștii considerau că principiul națiunilor se aplică doar naționalităților mari (de aceea Mazzini vedea o Europă cu zece state și federații, dar, a învins principiul lui Wilson), iar apariția națiunilor a fost văzută ca un proces de expansiune.

O condiție pe care o susțineau economiștii era mărimea comunității: pentru a fi o națiune, o comunitate trebuia să fie suficient de mare, fiindcă numai o astfel de comunitate putea să asigure prosperitatea căutată. Acest principiu este clar asumat de către Gellner⁶⁴, care arată că nivelul de educație solicitat de societatea industrială face necesar un sistem de educație, o piramidă la baza căreia se află școlile primare și în vârful căreia se află studiile aprofundate: „o astfel de piramidă furnizează criteriul de minimă mărime a unei unități politice viabile. Nici o unitate prea mică pentru a edifica piramida nu poate funcționa

⁶¹ Hobsbawm, *Națiuni și naționalism*, 28-30.

⁶² Gustave de Molinari, *Dictionnaire d'économie politique* (Paris, 1854), cf. Hobsbawm, *Națiuni și naționalism*, 31.

⁶³ Hobsbawm, *Națiuni și naționalism*, 35-36.

⁶⁴ Ernest Gellner, *Națiuni și naționalism. Noi perspective asupra trecutului* (București: Antet, 1997), 57.

normal”. Nu toate culturile produc state. La un naționalism efectiv mai sunt nouă potențiale. Dar acestea nu vor deveni active, fiindcă dintre toate doar naționalismele ce dețin un sistem educațional și un bazin cultural destul de larg încât să fie o bună ofertă pentru indivizi vor deveni active.

Teoria lui Gellner a primit critici din partea lui Guy Hermet⁶⁵, autor care susține că „statele nu s-au grăbit să se supună doleanțelor industriale care le cereau să instruiască poporul într-o limbă uniformă. Creând cu întârziere școlile publice, autoritățile politice au pus cerințele economice pe planul al doilea. În prim plan se aflau obiectivele politice”. În opinia sa, argumentul economic ar fi contat mai târziu, la mijlocul sec. al XIX-lea, când guvernele unora dintre marile națiuni s-au preocupat de instituirea economiei naționale.

(d) Apariția și emergența națiunilor europene și a statelor naționale mai sunt vazute și cafenomene ce au mers mână în mână cu democratizarea vieții publice. Will Kymlicka⁶⁶ apreciază că, în ultimele două secole, în Occident s-au observat două tendințe: reorganizarea spațiului politic (de la imperii, regate, colonii și orașe-state la state națiuni) și înlocuirea formelor nedemocratice de guvernare cu cele liberale. Faptul că între democrația liberală și naționalitate este o afinitate este dovedit de situația că principiile democrației liberale (dreptatea socială, democrația deliberativă și libertatea individuală) pot fi cel mai bine respectate în cadrul unor entități politice naționale.

Indiferent dacă a fost inițiativa elitei de a educa masa sau dacă în joc au fost cerințele societății industriale în acest sens, cert este că, începând cu sec. al XIX-lea, s-a produs o explozie a educației, masa celor cu pretenții politice ajungând la o dimensiune critică. Odată cu aceasta, s-a ivit și ideea reprezentării politice în funcție de contribuțiile aduse statului. Astfel, criza de legitimitate a regimurilor politice europene devenea tot mai vizibilă, proces accelerat și de „declinul creștinismului de la o religie cotidiană la una duminicală”. În mod firesc, aceste evoluții rapide au generat și reacții din partea forțelor politice conservatoare, care au primit în rândul lor cercuri naționaliste și antisemite. La acestea, s-a adăugat și contraofensiva catolică la capitalismul protestant. În astfel de condiții, arată Schulze⁶⁷, „statul civilizației industriale a maselor avea nevoie de o legitimare care să reunească toate celelalte ideologii și în același timp să asigure adeviziunea cetățenilor săi, această legitimare regăsindu-se în ideea de națiune...”.

Însă, și ideea de națiune suferise modificări, fapt început încă din vremea Revoluției franceze. Dacă până atunci națiunea era reprezentată de către cei

⁶⁵ Guy Hermet, *Istoria națiunilor și a naționalismului în Europa* (Iași: Institutul European, 2005), 89.

⁶⁶ Will Kymlicka, *Politica în dialect: naționalism, multiculturalism și cetățenie* (Chișinău: ARC, 2005), 203.

⁶⁷ Schulze, *Stat și națiune*, 153.

care întrețineau o anumită relație cu coroana, după celebrul manifest al abatelui Seyès, intitulat *Ce este starea a treia?* (1789), conținutul acestei noțiuni s-a modificat: „«poporul» și «națiunea» au devenit una, «poporul» nemaifiind masa de proști disprețuită, «plebea», ci un «popor bun», alcătuit din oameni simpli, neperversiți, muncitori, care acum își cereau drepturile lor ca membri utili ai societății împotriva stăpânirii nobililor și a clericilor paraziți”. Iar sursa puterii politice o constituia această națiune.

Consider că la apariția statului național în Europa au concurat toți factorii descriși mai sus. Nu se pot separa elementele administrative, economice, sociale, politice, ideologice și religioase în explicitarea unui proces atât de complex. De asemenea, nu trebuie să îmbrățișezi numaidecât marxismul pentru a asuma ideea că schimbarea relațiilor de producție este un factor determinant pentru schimbarea formei de organizare politică. Societatea industrială nu mai putea fi organizată pe principate sau pe regate mari absolutiste, fiindcă ea a venit cu o altă realitate demografică și cu alte exigențe.

În fond, privind spre cauzele ce au dus la apariția statului național, observăm că ele sunt tot atâtea coordonate ale modernității, ale raționalității impuse de aceasta. Capitalismul generat de raționalitatea calculului, proiectul iluminist al educării maselor produse de către trecerea la producția în serie mare și laicizarea au făcut necesară apariția unei organizări politice democratice. Aceasta este statul național, produs istoric care, în condițiile pieței globale și a liberalizării domeniilor ce intrau exclusiv în competența sa, se redefineste. Așa-zisa dramă pe care o trăiește această realitate nu este una specifică doar spațiului european, ci, așa cum vom vedea, este una la nivel global.

Putem observa că preocuparea pentru definirea legitimității puterii suverane s-a structurat pe două întrebări: *de ce trebuie să existe puterea suverană?* și *cine este îndreptățit să o exercite?* Fiecare dintre aceste întrebări au primit răspunsuri diferite de la o epocă la alta.

Astfel, întrebarea „de ce trebuie să existe puterea suverană?” (care mai poate lua și forma: de ce oamenii aleg să trăiască într-o ordine politică?) a primit următoarele răspunsuri: a) suveranitatea este expresie a voinței divinității (în lumea arhaică); este o lege naturală care stabilește că cel puternic trebuie să-l supună pe cel slab (la sofști); insuficiența funciară a omului îl determină pe acesta să se asocieze cu semenii săi pentru a putea supraviețui (la Platon); faptul de a fi o ființă socială este înscris în ființa umană (la Aristotel); există o lege universală ce stabilește supunerea față de puterea suverană (stoici); un impuls spre unitate și dorința de a-și realiza interesele îi fac pe indivizi să locuiască în stat (Cicero); o lege naturală îi face pe cei nevolnici să asculte de înțelepți (Seneca); supunerea față de puterea suverană este necesara ispășire a păcatului primordial și celor săvârșite de fiecare (Aureliu Augustin); puterea suverană este cea care dă legile pozitive ce-l ajută pe om să se îndrepte spre fericire (Thoma

d'Acquino); insuportabilul trai în libertate absolută din starea naturală (caracterizat de frica de moarte și dorința de mărire) i-a făcut pe indivizi să creeze printr-un pact puterea suverană (Hobbes); nevoia de a găsi un judecător obiectiv care să vegheze la respectarea legii naturale care îi pune pe indivizi la adăpost de abuzurile semenilor (Locke); nevoia de garant al respectării convențiilor dintre indivizi (Hume); dorința celor puternici de a-și apăra proprietatea (Rousseau); nevoia de autoguvernare prin corpul social care este națiunea (naționalismul).

La întrebarea „cine este îndreptățit să exercite puterea suverană?” avem tot atâtea răspunsuri ca și la prima: dependentul unei familii ce are ca strămoș o divinitate (în lumea arhaică); cel puternic (la sofști); cel ce deține cunoașterea, adică filosoful-rege (la Platon); un regim mixt, în care își văd realizate interesele toate categoriile sociale, sau orice tip de regim se potrivește moravurilor cetății (la Aristotel); cel ce poate asigura securitatea personală a oamenilor (stoici); un regim mixt care poate asigura unitatea indivizilor și egalitatea acestora în fața legii pentru realizarea intereselor acestora (Cicero); cei înțelepți (Seneca); suveranul trimis de Dumnezeu să-i supună pe păcătoși, sub îndrumarea Bisericii (Aureliu Augustin); suveranul care dă legile pozitive ce-l ajută pe om să se îndrepte spre fericire (Thoma d'Acquino); un monarh absolut, situat deasupra legii (Hobbes); un regim cu un mandat limitat în timp, aflat sub legi și relegitimant periodic prin vot (Locke); un regim în care puterea politică este împărțită între mai mulți semeni (Hume); cei ce reprezintă corpul social (Rousseau); reprezentanții națiunii (naționalismul).

În prezent, ne aflăm într-o perioadă în care legitimitatea suveranității furnizată de naționalism începe să fie redefinită. Asta nu înseamnă că a apărut peste noapte o altă sursă de legitimitate sau o altă poveste legitimoare a suveranității la fel de coerentă precum cea oferită de naționalism care o elimină total pe aceasta, ci doar că anumite fenomene economice, geostrategice, politice și culturale reclamă redefiniri ale rolului statului național. Vom vedea în ce constau aceste redefiniri în capitolul următor.

4. Suveranitatea în condițiile globalizării

Suveranitatea statului-națiune se redefinește în întreaga lume, fenomenul ce generează acest proces fiind *mondializarea*, cu nucleul său economic, *globalizarea*. În condițiile transformării pieței internaționale într-una globală și a apariției efectelor de natură socială, geostrategică și culturală a acestui fenomen, apar întrebări privitoare la rolul pe care îl mai poate juca statul național, la măsura în care el are capacitatea de a gestiona fenomene care îi depășesc limitele.

Cele mai acute dezbateri vizează domeniul economic, încercându-se determinarea modului în care statul național contemporan face față fluxurilor de capital și acțiunilor multinaționalelor. În legătură cu aceste fenomene apar diverse opinii: unii cred că viitorul va aparține în exclusivitate structurilor supra-naționale, aducând ca exemplu apariția Uniunii Europene, caz în care statul național ar fi o realitate depășită; alții consideră că apariția structurilor suprastatale nu înseamnă automat și dispariția statelor naționale, ci doar o redefinire a rolului lor.

Iată observația lui Zygmunt Bauman⁶⁸: „Suveranitatea legislativă și executivă a statului modern a fost nevoită să se sprijine pe «trepiedul» suveranității militare, economice și culturale; altfel spus, pe dominația statului asupra resurselor desfășurate în epicentrele difuze ale puterii sociale. Acum însă trebuie ca toate acestea să susțină instituția și menținerea ordinii de stat. Era de negândit o capacitate eficientă de a face ordine care să nu fie susținută de abilitatea de a apăra eficient teritoriul împotriva concurenței celorlalte modele de ordine atât din afara cât și din interiorul teritoriului, de abilitatea de a pune pe roate *Nationalökonomie* și de abilitatea de a reuni atâtea resurse culturale cât să susțină identitatea și specificitatea statului prin cumularea identității distinctive a cetățenilor săi”.

Interesant de observat este faptul că globalizarea nu are peste tot aceeași configurație. Dacă în unele state liberalizarea s-a realizat la presiunea agenților economici, intrați în dispută cu pretențiile autorității publice, în altele tocmai autoritatea publică a fost motorul liberalizării. O analiză a acestor fenomene ne va dovedi că, deocamdată, negarea capacității de gestiune a statului poate fi un gest pripit și că orice judecată în acest sens trebuie să se ferească de generalizări în favoarea contextualizării. Voi prezenta în cele ce urmează argumentele pe care le aduc atât cei care socotesc că asistăm la sfârșitul statului-națiune, cât și ale celor care susțin că acesta este departe de a ieși din istorie.

4.1. Proiecții pesimiste

Provocările globalizării au generat diverse forme de negare a statului națiune. Astfel, se afirmă și se presupun: diminuarea autorității naționale, slăbirea puterii guvernelor în fața capitalului transnațional și atrofierea statului național ca principiu organizatoric. Aceste argumente se bazează pe concepția unei economii globale, integrată doar de piață și de capitalul transnațional. Conform susținătorilor unei asemenea perspective, globalizarea erodează rapid puterea statelor naționale prin întărirea rolului actorilor de piață și prin fluxurile transfrontaliere de capital și tehnologie. Deci, se spune, este subminată suve-

⁶⁸ Zygmunt Bauman, *Globalizarea și efectele ei sociale* (București: Antet, 1999), 67-68.

ranitatea statelor naționale prin erodarea ideii unei „economii naționale” care poate fi condusă eficient de către un guvern central.

Constatarea pe care o fac în special cei de orientare social-democrată este că instituirea pieței libere este însoțită de dezordinea socială din interiorul statelor stabile politic și de fărâmițarea politică a lumii. Mișcarea liberă a capitalului ar fi dus la slăbirea puterii statelor mari și la încurajarea apariției celor mici. „Slabe fiind – notează Zygmunt Bauman⁶⁹ – cvasi-statele pot fi cu ușurință reduse la rolul (util) de împrejurări locale atent păzite, asigurând un minimum de ordine necesar bunei desfășurări a afacerilor, dar care nu trebuie priuite cu teamă ca obstacole în calea libertății companiilor globale”.

Globalizarea este văzută adesea ca un fenomen indus mai degrabă politic decât tehnologic, deschiderea piețelor de capital fiind socotită un rezultat direct al acțiunii, voite sau nevoite, a guvernelor care au cedat la presiunea intereselor financiare, căutând să prevină crizele internaționale și eșuând în implementarea unor mijloace eficiente de control⁷⁰. La aceasta, se adaugă și faptul că un număr de state încearcă să încurajeze și nu să limiteze internaționalizarea activității lor în comerț, investiții și producție.

În aceeași notă opinează și Hans-Peter Martin și Harald Schumann⁷¹, susținând că „interdependența economică globală nu este în nici un caz un fenomen natural, ci a fost determinată în mod conștient de o politică dusă cu consecvență. Nimeni altcineva decât guvernele și parlamentele au fost acelea care, prin hotărârile lor, cu fiecare lege, cu fiecare acord pe care le-au adoptat, au înlăturat barierele care stânjeneau circulația transfrontalieră a capitalului și mărfurilor. De la liberalizarea comerțului cu devize în cadrul pieței interne comunitare până la extinderea continuă a acordului privind comerțul mondial GATT, guvernării din țările industriale vestice au creat ei înșiși, în mod sistematic, acea stare pe care acum nu o mai pot stăpâni”. Iată că globalizarea este înfățișată chiar ca un experiment scăpat de sub control, ca un fenomen provocat prin decizii politice dar care a ieșit de sub incidența acestora, care s-a autonomizat, fiind acum asemenea unei forțe naturale căreia trebuie să ne supunem.

Aceeași opinie o împărtășesc Oskar Lafontaine și Christa Müller⁷², autori care, pornind de la un raport al Băncii Mondiale, în care se precizează că globalizarea economiei face ca „posibilitățile de a lua decizii să crească în cazul persoanelor

⁶⁹ Bauman, *Globalizarea*, 74.

⁷⁰ Tariq Banuri, Juliet B. Schor, ed., *Financial Openness and National Autonomy* (Oxford: Clarendon Press, 1992), cf. Linda Weiss, *Mitul statului lipsit de putere. Guvernarea economiei în era globalizării* (București: Trei, 2002), 257.

⁷¹ Hans-Peter Martin, Harald Schumann, *Capcana globalizării. Atac la democrație și bunăstare* (București: Editura Economică, 1999), 20.

⁷² Oskar Lafontaine, Christa Müller, *Nu vă fie teamă de globalizare. Bunăstare și muncă pentru toți* (Reșița: InterGraf, 1998), 34.

particulare și al întreprinderilor și să scadă în cazul politicianilor”, susțin următoarele: „răspunzătoare pentru aceasta sunt guvernele însele. Pentru că ele au pus bazele pentru internaționalizare prin liberalizarea comerțului și a capitalului și încurajarea atotputernicilor concerne care pot să existe pe piața mondială. Este adevărat că ele au plecat de la ideea că întărirea întreprinderilor naționale va fi benefică și pentru națiune. [...] Însă întreprinderile nu investesc doar din dragoste de patrie, ci din dragoste pentru câștig”.

În afară de oamenii politici și guverne, ca și cauză a globalizării sunt indicați agenții economici. Susan Strange⁷³ susține că forțele impersonale ale pieței mondiale, integrate de-a lungul perioadei postbelice mai curând de întreprinderile private din industrie și comerț decât de către deciziile comune ale guvernelor, sunt acum mai puternice decât statele despre care se presupune că le-ar aparține autoritatea politică fundamentală asupra societății și economiei. „Acolo unde statele erau cândva stăpâne ale piețelor, acum piețele sunt cele care, în multe probleme esențiale, sunt stăpâne ale guvernelor statelor”.

O dovadă a diminuării autorității statelor o constituie modificarea parteneriatului dintre acestea și sindicate. Dacă până nu demult guvernul, sindicatul și patronatul conveneau anual asupra unor obiective macroeconomice, începând cu anii '90, ca urmare a creșterii puterii multinaționalelor, sindicatele au devenit neputincioase în a-i opri pe managerii acestora să mute producția către alte țări, unde legislația muncii este minimală și mecanismele necorporatiste sunt inexistente⁷⁴. Astfel, statul și sindicatul sunt parteneri ce și-au pierdut ponderea în negocierea cu patronatul.

Declinul puterii statului ar putea fi constatat și prin felul în care el asigură interesele unor grupuri sociale speciale – proprietari de pământ, pensionari sau acționari – sau ale anumitor profesii private altă dată ca stâlpi ai societății naționale în Europa: armata și biserica. Guvernele nu au putut să le protejeze de schimbările structurale din economia și societatea mondială, care au dus la erodarea puterii, a privilegiilor și a titlurilor lor.

În afară de aceste realități, Strange⁷⁵ mai ia în atenție existența unor autorități non-statale a căror relație cu statul le plasează în următoarele categorii:

a) Autorități care susțin și consolidează autoritatea statului: contabilitatea și asigurările. Dacă până nu demult statul și-a asumat deseori responsabilitatea de a transforma unele riscuri în costuri, acum aceste riscuri sunt lăsate pe seama individului și deciziile aparțin factorilor de piață. Alături de aceste autorități non-statale mai pot fi enumerate birocrățiile internaționale ale organizațiilor

⁷³ Susan Strange, *Retragerea statului. Difuziunea puterii în economia mondială* (București: Trei, 2002), 20.

⁷⁴ Strange, *Retragerea statului*, 108.

⁷⁵ Strange, *Retragerea statului*, 119-139.

interguvernamentale precum Fondul Monetar Internațional, Banca Mondială sau Comisia Europeană. Pentru unele state puternice, aceste birocratii sunt adjuvanți bineveniți, realizându-se o simbioză reală între birocratia națională și cea internațională. Dar, cetățenii statelor mici și sărace văd în secretariatele internaționale drept instrumente ale unui nou colonialism colectiv, devotat prezervării sistemului capitalist.

- b) Autorități a căror relație cu guvernele este variabilă sau ambiguă: unele asociații de întreprinderi internaționale, carteluri transnaționale, ONG-urile din domeniul sporturilor multinaționale, artă, muzică. Autoritățile americane și Consiliul Europei au demonstrat că segmentele de piață stabile sau prețurile ce se potrivesc nu sunt simple coincidențe.
- c) Organizații ce sunt contra-autoritate față de stat: mafia italiană, cartelul drogurilor din Columbia etc.. Acestea sunt angajate în activități declarate criminale și ilegale de către guverne, dar, totodată, imită în oglindă multe dintre caracteristicile guvernului formal al statului. Se poate spune că și statele, ca și mafia, sunt paraziți economici: unele cer taxe pentru bunurile publice, iar celelalte cer taxă de protecție. „Astăzi, atât mafia, cât și statele-națiune sunt sub presiunea forțelor globalizării. Pentru ca fiecare să supraviețuiască în competiția pentru segmente din piața mondială, raționalitatea economică înseamnă a ține cont mai puțin decât în trecut de rudenie (sau de etnicitate) ca bază pentru un simț împărtășit al comunității și o bază pentru autoritatea legitimă. Totuși, pentru amândouă, aceasta se poate petrece pe seama coeziunii sociale și a autorității conferite de simțul identității comune”.

Este dificil de trasat o graniță fermă între autoritatea statelor și cea a popoarelor de autoritate tocmai enumerați. Locul acestor autorități non-statale, spune Strange⁷⁶, „depinde în întregime de percepțiile statului, dacă el privește autoritatea non-statală ca pe un aliat, un partener folositor în ordonarea societății sau în managementul economiei, sau dacă îl privește ca pe un dușman, un rival pentru legitimitate și putere”.

Analizând relația dintre state și alți poli de putere, David Held⁷⁷ susține că „există o disjunție clară între autoritatea oficială a statului și întinderea spațială a sistemelor contemporane de producție, distribuție și schimb, care adesea funcționează pentru a limita competența și eficiența autorităților politice naționale”. Internaționalizarea producției și a tranzacțiilor financiare, organizate în mare parte de companiile multinaționale, au făcut ca regulamentele naționale și sistemele de reglementare naționale pentru controlul și dezvoltarea piețelor să-și fi pierdut în majoritatea cazurilor înțelesul tradițional. De pildă, ideea unui mo-

⁷⁶ Strange, *Retragerea statului*, 118.

⁷⁷ David Held, *Democrația și ordinea globală. De la statul modern la guvernarea cosmopolită* (București: Univers, 2000), 156.

nopol, care are un sens clar în cadrul unui stat-națiune, e mai puțin clară în contextul competiției economice internaționale (un monopol național s-ar putea să fie lipsit de semnificație economică pe piața internațională). „Multe concepte ale formării politicii economice naționale sunt acum de valoare îndoielnică”, apreciază Held⁷⁸, motivul fiind acela că politica economică guvernamentală trebuie să fie compatibilă cu mișcările regionale și globale ale capitalului, pentru a exista o similaritate între obiectivele lui și tendințele economiei internaționale. Dacă apar perturbări între obiectivele guvernului național și tendințele economiei internaționale, acestea se materializează în devalorizări monetare, scurgeri de capital către locuri mai sigure și pierderi ale potențialelor investiții private. În aceste condiții de interdependență, „reglementarea independentă «comandată și controlată» riscă tot mai mult să devină imediat desuetă”.

Aceste observații nu îl determină pe Held să accepte ideea caracterizării perioadei contemporane ca fiind un capitalism dezorganizat. Dar el acceptă faptul că există „un set de forțe care se combină pentru a restricționa libertatea de acțiune a guvernelor și statelor prin estomparea granițelor politicii interne, transformând condițiile luării de decizii politice, alterând contextul instituțional și organizațional al politicilor naționale, modificând cadrul legal și practicile administrative ale guvernelor și făcând neclare responsabilitățile statelor naționale însele”⁷⁹.

4.2. Proiecții optimiste

Cei ce privesc cu optimism soarta statului în contextul globalizării susțin că acesta poate să coordoneze schimbarea mai eficient datorită instituțiilor sale care pot depăși obstacole general recunoscute. Importantă este capacitatea lui de a absorbi rapid și de a socializa riscul până la limitele cerute de tehnologiile producției moderne. Așa cum observă Linda Weiss⁸⁰, oferind infrastructura, divizând riscurile și încurajând cooperarea, statul se află în postura de a orchestra răspunsuri la competiția tehnologică mai eficiente pe plan național. În acțiunile statului ce vizează economia industrială, se poate observa că unele au o capacitate transformativă mai puternică decât altele, adică o abilitate de a coordona schimbările din industrie pentru a răspunde contextului schimbător al competiției internaționale.

Afirmarea Japoniei ca unul dintre liderii industriali, depășind SUA în multe sectoare, precum și impresionanta evoluție economică a statelor din Asia de Est au constituit noi motive ale preocupării pentru puterea statului. Deci,

⁷⁸ Held, *Democrația și ordinea globală*, 161-162.

⁷⁹ Held, *Democrația și ordinea globală*, 166.

⁸⁰ Weiss, *Mitul statului lipsit de putere*, 22-24.

această capacitate este de cea mai mare importanță pentru statul-națiune într-un mediu economic globalizant. Nu este vorba de intervenționism, deoarece toate statele intervin într-o anumită măsură, și nici de impunerea de limitări asupra proceselor pieței. Pentru un stat, este mai importantă abilitatea de a-și utiliza autonomia pentru a consulta și a obține consensul și cooperarea sectorului privat. Aceasta pentru că, prin legăturile cu grupurile economice cheie, statul poate obține și face schimb de informații vitale cu producătorii, poate stimula participarea sectorului privat în domeniile importante de interes și poate implica la un nivel mai înalt industria în aplicarea strategiei naționale.

Se poate vorbi astăzi de „interdependență coordonată”, aceasta însumând o latură coordonativă a puterii și una colaborativă, expresie ce descrie un sistem cu coordonare centrală, bazat pe colaborarea guvernului cu industria. Politicile pentru o anumită industrie, un anumit sector sau o tehnologie nu sunt pur și simplu impuse de burocrati sau politicieni, ci sunt rezultatul unor consultări regulate și intense și al unei racordări la evoluția sistemului privat. Autonomia în procesul de decizie asupra politicilor face ca proiectele transformative ale guvernului să nu cedeze asupra intereselor clientelare sau particulare.

Multe societăți „transnaționale” au un mare grad de independență față de structurile statului din care provin. Dar, constată Weiss⁸¹, majoritatea studiilor de specialitate au constatat că ponderea valorii adăugate produse în țara de origine este foarte mare. Deci, aceste societăți sunt firme „naționale” care operează internațional, menținând o locație de bază. Numărul companiilor cu adevărat transnaționale este destul de mic. Iar acolo unde există cosmopolitism, acesta pare a fi o trăsătură determinată „național”. Analizând primele o sută de companii din lume, Ruigrok și Van Tulder⁸² concluzionau: „niciuna dintre acestea nu poate fi calificată ca realmente «globală», «fără țară de origine» sau «fără granițe» [...] Până acum nicio firmă importantă nu a reușit să-și depășească dependența de locația de bază”. Se poate afirma că schimbările interne și mondiale nu subminează capacitatea statului în general, ci mai cu seamă produc deplasări în fundamentul capacității statului pe măsură ce obiectivele transformative se modifică.

Prin deplasarea puterii de la stat la piețe, corporațiile au fost transformate în instituții politice care au relații cu societatea civilă. Aceste corporații sunt importante în fiecare stadiu al producției, când firmele acționează drept inovatori tehnici sau organizaționali, drept consumatori ai bunurilor și serviciilor produse de alții, ca producători și comercianți, ca patroni. Deplasarea s-a produs ca urmare a politicii duse de stat ce a făcut ca aceste corporații să devină

⁸¹ Weiss, *Mitul statului lipsit de putere*, 229.

⁸² Winfried Ruigrok, Rob van Tulder, *The Logic of International Restructuring* (London, New York: Routledge, 1995), cf. Weiss, *Mitul statului lipsit de putere*, 229.

„organizatori centrali”, „motoarele creșterii” activității economice, „forța conducătoare” a tranzacțiilor internaționale, inclusiv a comerțului. Toate acestea ne arată că nu trebuie să credem că firmele transnaționale înlocuiesc statul. De exemplu, inovația este considerată de marile firme ca sursă a competitivității lor și de aceea caută să nu o disemineze în spații geografice situate în afara propriului control. Astfel, brevetele de invenții au un puternic caracter național. Doar Suedia, Elveția, Olanda și Marea Britanie au un sistem social de inovații foarte internaționalizat. SUA tind să-și disemineze inovațiile, pe când Japonia și Germania încearcă să-și păstreze avantajele progreselor tehnologice naționale beneficiind în același timp și de importul de inovații din străinătate⁸³.

Faptul că statul își păstrează un rol însemnat chiar într-o economie globalizată este susținut și de către Hirst și Thompson⁸⁴, autori ce consideră că eficiența pieței este dată de existența unor instituții sociale și mecanisme necomerciale de reglementare, identificând cinci niveluri interdependente de funcționare a guvernării, de la cel al economiei mondiale până la cel al economiilor regionale din cadrul statelor-națiune. Aceste niveluri ar fi:

1. guvernarea cu ajutorul acordului dintre membrii G-3 (UE, Japonia și America de Nord) în scopul stabilizării cursului valutar, coordonării politicilor fiscale și monetare și limitării tranzacțiilor financiare speculative pe termen scurt;
2. guvernarea cu ajutorul creării unor agenții internaționale de reglementare într-un mare număr de state, care să supravegheze activitățile din comerț, din investiții străine directe sau respectarea standardelor comune de mediu;
3. guvernarea unor arii economice extinse de către blocuri comerciale și de investiții, precum UE sau NAFTA (Acordul Nord American de Comerț Liber), lucru pe care statele-națiuni medii nu le-ar putea realiza;
4. politici adoptate la nivel național, cu păstrarea echilibrului între competiție și interesele sociale majore, asigurând o coordonare economică cvasi-voluntară și asistență în asigurarea unor condiții pentru producția cheie, îmbunătățind performanța economică națională și promovând industriile naționale;
5. guvernarea la nivelul politicilor regionale în vederea asigurării serviciilor colective pentru sectoarele industriale, vizând creșterea competitivității internaționale a acestora.

Deși rolul statului de diriguitor al economiei este în prezent împărțit cu corporațiile multinaționale, totuși el își menține puterea de a susține actorii economici din cadrul propriilor granițe. Noul scop al guvernelor este să faciliteze și să orchestreze actorii economici privați.

⁸³ Robert Boyer, „Cuvintele și realitățile”, în *Mondializarea dincolo de mituri*, coord. Serge Cordellier (București: Trei, 2001), 22.

⁸⁴ Paul Hirst, Grahame Thompson, *Globalizarea sub semnul întrebării. Economia internațională și posibilități de guvernare* (București: Trei, 2002), 263-264.

Discuțiile privitoare la mutațiile pe care le presupune mondializarea vizează și aspectul cultural. În condițiile în care există tendința de preluare a modelului american, pluralismul care permite existența diverselor modele naționale este vital pentru cooperare internațională⁸⁵. În afară de această monocultură instituțională, filosofii culturii mai vorbesc de apariția unei culturi globale, pastişate după cea americană, care ar duce la o lume electronică globală, producând moartea culturilor și a statelor națiuni. Totuși, așa cum remarcă și Philip Schlesinger⁸⁶, mediile culturale electronice și tehnologia informației servesc la întărirea vechilor identități etnice și încurajează crearea altora noi. Astfel, se poate vorbi de un fenomen de *glocalizare* (expresie ce aparține lui Roland Robertson), care înseamnă de fapt o redistribuire la nivel global a puterii și libertății de acțiune, provocată de tehnologia vitezei, fapt ce se soldează cu o restratificare socială și o nouă ierarhie socio-culturală mondială. Gellner⁸⁷ arată că, „deși este puțin probabil ca vechea abundență a culturilor locale să se mențină, în afara unor simboluri și sub formă de produs ambalat în celofan, ne va rămâne fără îndoială (și din fericire) o pluralitate internațională de înalte culturi suficient de diverse. Ne putem încrede pentru perpetuarea lor în investiția infrastructurală făcută în ele. În parte, datorită faptului că multe granițe s-au adaptat deja la frontierele acestor culturi și în parte fiindcă imperativul naționalist este acum atât de larg respectat încât societățile dezvoltate rareori îndrăznesc să-l sfideze și încearcă să evite confruntările pe față cu el: din aceste diferite motive, societatea industrială târzie... poate fi prevăzută ca una din care naționalismul nu a dispărut, dar supraviețuiește într-o formă mai domoală, mai puțin virulentă”.

Contextul globalizării a provocat discuții și cu privire la soarta democrației. Fiindcă se produce o redefinire a statului național și pentru că democrația modernă a fost concepută în această formă politică, trecerea spre forme politice suprastatale reclamă o strategie de transferare a competențelor statelor națiuni spre acestea și păstrarea controlului democratic asupra acestor organisme transnaționale. David Held⁸⁸ a elaborat un *model cosmopolit al democrației*, pe care l-a rezumat în următoarele opt puncte: (1) „ordinea globală se compune din multiple rețele suprapuse de putere ce implică: corpul, bunăstarea, cultura, asociațiile civice, economia, relațiile coercitive și violența organizată, relațiile legale și reglementative”; (2) toate grupurile intersectează fiecare rețea de putere, formând fundamentul unui sistem legal puternic – legea democrată cosmopolită; (3) sunt adoptate principii ce delimitează sfera de acțiune individuală și publică și standarde inviolabile pentru tratamentul tuturor; (4) întocmirea legilor se

⁸⁵ Hirst, Thompson, *Globalizarea sub semnul întrebării*, 311.

⁸⁶ Philip Schlesinger, „On national identity: some conceptions and misconceptions criticised”, în *Social Science Information* 26, 2 (1987): 219-264, cf. Smith, *Naționalism și modernism*, 222.

⁸⁷ Gellner, *Națiuni și naționalisme*, 182.

⁸⁸ Held, *Democrația și ordinea globală*, 320-321.

realizează în aceste cadre, în diferite locații și niveluri, fiind dublată de întărirea rolului tribunalelor regionale și internaționale pentru monitorizarea autorităților politice și sociale; (5) apărarea autodeterminării și crearea unei structuri comune de acțiune politică pentru protejarea binelui democratic devin priorități colective; (6) de aici decurg principiile justiției sociale, după care distribuirea și exploatarea resurselor trebuie să facă parte din procesul democratic și dintr-o structură de acțiune comună; (7) rezolvarea conflictelor pe principiul relațiilor non-coercitive, utilizarea forței fiind justificată după epuizarea celorlalte căi și dacă este vorba de amenințări la adresa democrației; (8) oamenii pot fi membri în orice comunități, având acces la diverse forme de participare politică. Deci, nu este vorba de o abandonare a indivizilor în brațele unor structuri asupra cărora să nu aibă nici un control și nici de desființarea statelor națiuni. Din strategie nu sunt eliminate acțiunile politice ale statelor naționale.

În pofida temerilor apărute în legătură cu soarta statului național în contextul globalizării, putem afirma că acesta este departe de a dispărea, el traversând doar o perioadă de redefinire. Necesitatea unei minime reglementări și a solidarității și stabilității sociale necesare funcționării economiei sunt doar motivele minime care vor menține această realitate politică. Din această perspectivă, nici integrarea europeană nu este un proces care elimină autoritatea statului națiune.

5. Suveranitatea statelor din Uniunea Europeană

Este evident faptul că, după canoanele clasice, statele membre ale Uniunii Europene nu mai dețin suveranitatea întregă. După cum remarca și David Held⁸⁹, în UE, „orice concepție de suveranitate care presupune că aceasta ar fi o formă de putere publică indivizibilă, nelimitabilă, exclusivă și perpetuă – întruchipată în cadrul statelor individuale – nu mai este actuală”. Economiiile statelor membre sunt, în parte, supuse normelor comunitare, majoritatea statelor au renunțat la moneda națională pentru a trece la *euro*, este în curs de constituire un corp de armată europeană, a apărut funcția de Înalt Reprezentant pentru politica externă (persoana care deține această funcție poate semna tratate în numele Uniunii) iar în domeniile precum justiție și afaceri interne s-au creat structuri integrate de cooperare politică ce vor duce, după o anumită perioadă de timp, la o poliție europeană. De asemenea, astăzi se vorbește mai mult ca niciodată de cultură europeană, afirmându-se necesitatea adoptării bagajului cultural european cu valorile pe care UE le-a asumat în tratatele fondatoare. Din această perspectivă, este clar pentru oricine că nu mai putem vorbi de suveranitatea statelor membre

⁸⁹ Held, *Democrația și ordinea globală*, 140.

după modelul clasic. Dar nici nu putem spune că statele membre și-au pierdut suveranitatea, în condițiile în care ele au armate, poliții, justiții, culturi și economii proprii.

Temerile față de o presupusă amenințare la adresa suveranității statelor membre au la origine, de cele mai multe ori, necunoașterea. Este suficientă o scurtă analiză a principiului după care este împărțită autoritatea în UE pentru a dovedi că nu se poate vorbi de o uzurpare sau de o afectare gravă a suveranității statelor membre.

Încă de la crearea Comunităților Europene, s-a pus problema redefinirii suveranității statelor membre. Viitoarele realități politice urmau să fie mai mult decât organizații internaționale, tocmai pentru că scoteau de sub autoritatea națională domenii din economiile acestora. Funcționalismul, metoda pe care Jean Monnet a împrumutat-o de la David Mitrany, a oferit soluția la această problemă. Specialistul în relații internaționale propunea depășirea eșecurilor abordărilor clasice prin una ce presupunea demararea cooperărilor pornind de la tratarea unor probleme transnaționale. Potrivit acestei metode, era necesară identificarea nevoilor ce depășeau granițele naționale pentru crearea unei forme de administrare asociată acestora. Prudent fiind față de sensibilitățile manifestate pentru prezervarea suveranității, Mitrany⁹⁰ ținea să precizeze că noua abordare nu presupunea „predarea suveranității, ci doar punerea laolaltă a unei proporții suficient de mare din aceasta pentru îndeplinirea participativă a sarcinii de rezolvat”. Pentru realizarea acestui obiectiv, el recomanda înființarea unor agenții funcționale capabile să-și asume autoritatea supranațională în anumite sectoare ce urmau a fi scoase de sub autoritatea națională, deciziile urmând a fi luate de către agențiile funcționale ce se plasau într-o relație de complementaritate cu autoritățile naționale. De la această teorie a pornit Monnet în crearea Comunității Europene a Cărbunelui și Oțelului.

După cum am mai arătat și cu altă ocazie⁹¹, „între teoria funcționalistă și funcționalismul lui Monnet există atât asemănări, cât și deosebiri. Și Monnet era încrezător în capacitatea unor agenții funcționale de a crea o solidaritate care să se substituie tensiunilor generate de naționalismele țărilor Europei; și pentru el, ca și pentru funcționaliști, scopul integrării funcționale era pacea. [...] Dar, Monnet înțelegea realizarea acestui scop într-un mod diferit față de funcționaliști, deoarece punea la baza solidarității europene decizia politică, nu loialitatea

⁹⁰ David Mitrany, „The Functional Approach to World Organization”, *The new international actors: the UN and the CEE*, ed. C. A. Coosgrove, K. J. Twitchett (London: Macmillan, 1970), 62, cf. Martin Holland, „Integrarea europeană și ideile lui Jean Monnet. Federalism versus intergovernmentalism”, în *Polis* 3 (1995): 15.

⁹¹ Sorin Bocancea, *Instituții și politici publice în Uniunea Europeană* (Iași: Cantes, 2004), 123-124.

de tip funcționalist”. Așa cum notează Martin Holland⁹², „Monnet credea că forme succesive de integrare funcțională ar crea în mod inevitabil un fel de federalism; acest proces ar fi urmat să fie gradual și cumulativ, pe măsură ce sectoare noi ar fi transferate de la nivelul de competență național la cel comunitar”. Funcționalismul lui Mitrany nu indica o astfel de finalitate. Abia Ernst Haas⁹³ va atașa teoriei funcționaliste obiectivul politic: federația europeană. El vedea în integrare „procesul prin care actorii politici din câteva zone naționale distincte sunt convinși să-și transfere convingerile, așteptările și activitățile politice către un centru nou mai larg, ale cărui instituții posedă sau cer jurisdicție asupra statelor naționale existente”. Procesul de integrare urma să pornească din domeniul economic, iar mecanismele necesare atingerii acestui obiectiv sunt instituțiile centrale cu autoritate supranațională. El considera că integrarea va fi realizată de fenomenul expansiv sub forma *revărsării marginale* – adică, integrarea într-un sector avea consecințe și în alte sectoare adiacente. Pentru că realitatea nu a confirmat teoria lui Haas, Robert Keohane și Stanley Hoffman⁹⁴ au propus o reformulare a acesteia, arătând că motorul revărsării marginale este negocierea interguvernamentală. Întreaga istorie a Comunităților Europene confirmă ceea ce susțin cei doi autori.

Faptul că relațiile dintre statele membre și UE sunt în cea mai mare parte de natură juridică, reglementate de mii de acte normative, îngreunează perceperea acestora de către publicul larg, motiv pentru care a apărut o întreagă mitologie ce aruncă asupra acestor relații fie o tentă pozitivă (prezentând UE ca fiind soluția pentru rezolvarea tuturor problemelor), fie una negativă (în care UE apare ca sursa tuturor relelor). Dar, simpla lectură a tratatelor ne poate edifica asupra relațiilor dintre statele membre și UE.

În Art. 4 (2) al *Tratatului de la Lisabona*⁹⁵ se afirmă: „Uniunea respectă egalitatea statelor membre în raport cu tratatele, precum și identitatea lor națională, inerentă structurilor lor fundamentale politice și constituționale, inclusiv în ceea ce privește autonomia locală și regională. Aceasta respectă funcțiile esențiale ale statului și, în special, pe cele care au ca obiect asigurarea integrității sale teritoriale, menținerea ordinii publice și apărarea securității naționale. În special, securitatea națională rămâne responsabilitatea exclusivă a fiecărui stat membru”.

⁹² Holland, „Integrarea europeană și ideile lui Jean Monnet”, 16-18.

⁹³ Ernst Haas, „International Integration: the European and the Universal Process”, în *International Organization* 15 (1991): 336, cf. Martin Griffiths, *Relații internaționale. Școli, curente, gânditori* (București: Ziua, 2003), 293.

⁹⁴ Robert O. Keohane, Stanley Hoffman, *Conclusions: Community Politics and Institutional Change*, cf. Holland, „Integrarea europeană și ideile lui Jean Monnet”, 19.

⁹⁵ *** „Tratatul de la Lisabona de modificare a Tratatului privind Uniunea Europeană și a Tratatului de instituire a Comunității Europene, semnat la Lisabona, 13 decembrie 2007”, în *Jurnalul oficial al Uniunii Europene*, C 306, Anul 50, 17 decembrie 2007.

Într-o conferință ținută în 2002, Ioschka Fischer⁹⁶ spunea că „finalizarea integrării europene poate fi dusă la bun sfârșit numai dacă se va baza pe o divizare a suveranității între Europa și statele naționale. Tocmai acest fapt se ascunde în spatele conceptului de subsidiaritate...”. Acest principiu este clar enunțat în Tratat, la Articolul 5:

„(1) Delimitarea competențelor Uniunii este guvernată de principiul atribuirii. Exerțarea acestor competențe este reglementată de principiile subsidiarității și proporționalității.

(2) În temeiul principiului atribuirii, Uniunea acționează numai în limitele competențelor care i-au fost atribuite de statele membre prin tratate pentru realizarea obiectivelor stabilite prin aceste tratate. Orice competență care nu este atribuită Uniunii prin tratate aparține statelor membre.

(3) În temeiul principiului subsidiarității, în domeniile care nu sunt de competența sa exclusivă, Uniunea intervine numai dacă și în măsura în care obiectivele acțiunii preconizate nu pot fi realizate în mod satisfăcător de statele membre nici la nivel central, nici la nivel regional și local, dar datorită dimensiunilor și efectelor acțiunii preconizate, pot fi realizate mai bine la nivelul Uniunii.

(4) În temeiul principiului proporționalității, acțiunea Uniunii, în conținut și formă, nu depășește ceea ce este necesar pentru realizarea obiectivelor tratatelor”.

De la înființarea Comunităților Europene până în prezent, se poate remarca o cedare treptată sau o împărțire a competențelor între instituțiile comunitare și cele ale statelor membre. De asemenea, în statele membre se aplică principiul preeminenței dreptului comunitar. Dar, trebuie precizat următorul aspect: întreaga legislație europeană este produsul instituțiilor europene în care funcționează principiul dublei legitimități. La nivelul Comisiei Europene, comisarii provin din statele membre, dar apară interesele UE; la nivelul Parlamentului European, parlamentarii sunt aleși de către cetățenii din statele membre dar participă la procesul legislativ european; Consiliul European, care asigură guvernământul politic al Uniunii, este format din șefii de state și de guverne, cu legitimitate în statele membre dar care decid direcțiile strategice ale UE. Doar Consiliul de Miniștri rămâne instituția interguvernamentală în cadrul căreia sunt negociate interesele statelor membre, dar și în această instituție s-a ajuns ca majoritatea deciziilor să se ia prin vot majoritar.

Morgenthau⁹⁷ observa că doctrina suveranității suferă reinterpretări, revizuirii și atacuri, sursa acestor îndoieli fiind aparenta incompatibilitate între

⁹⁶ Ioska Fischer, „Federația europeană”, prelegere susținută la 12 mai 2000 la Universitatea Humboldt din Berlin, în *Provincia 2* (2000), supliment al cotidianului *Ziua*, <http://www.provincia.ro/rindex.html>, 27.08.2008.

⁹⁷ Morgenthau, *Politica între națiuni*, 333.

presupunerea că dreptul internațional impune limitări juridice asupra națiunilor și presupunerea că aceleași națiuni chiar sunt suverane. „Adevărul totuși este că suveranitatea este incompatibilă doar cu un sistem de drept internațional puternic și eficace, deoarece este centralizat. Nu este deloc incompatibilă cu o ordine juridică internațională descentralizată și, de aceea, slabă și ineficace, întrucât suveranitatea națională este chiar sursa acelei descentralizări, slăbiciuni și ineficiențe”.

Privind spre UE, observăm că, între ordinele juridice naționale și cele internaționale se interpune ordinea juridică comunitară, din ce în ce mai coerentă și mai puternică. Judecând în maniera lui Morgenthau, putem spune că această ordine îngrădește manifestarea suveranității naționale a statelor membre. Dar, nu se poate eluda faptul că între ordinea juridică națională și cea comunitară nu este o relație rigidă. Cele trei principii (ale atribuirii, subsidiarității și proporționalității) completate de principiul dublei legitimități asigură un negociat și pașnic transfer de suveranitate de la statele membre spre UE. Procesul acesta va fi de durată și deocamdată este greu de prevăzut când și în ce stadiu se va opri. Important este că nu asistăm la un atac la adresa suveranității statelor membre, ci la o cedare negociată a unor elemente de suveranitate, proces ce urmărește tocmai consolidarea suveranității statelor membre (în noua sa formă și dimensiune) în condițiile globalizării. Depinde care va fi finalitatea procesului de integrare europeană (federație, confederație sau uniune de state cu suveranitate limitată). Europeanii vor decide acest lucru în viitoarele decenii.

*
* *

Chiar dacă în construcțiile teoretice nu a fost formulat tot timpul în mod explicit termenul de „suveranitate”, atunci când s-a vorbit de „putere politică”, „regim politic”, „rege” ș. a. m. d., a fost în mare parte vorba de această realitate. Tocmai din acest motiv și pentru că acest concept a cunoscut o evoluție în timp, am considerat necesară o prezentare a lui dincolo de definițiile pe care le primește astăzi din partea teoreticienilor din domeniile filosofiei, dreptului internațional public sau relațiilor internaționale.

Faptul că înțelesurile „suveranității” se schimbă de la o epocă la alta este de natură să îmbogățească acest concept și nicidecum să-l golească de sens. Re-definirile la care asistăm în prezent sunt provocări pentru a ține pasul cu o societate dinamică. Așa cum s-a întâmplat de-a lungul timpului, actorii suveranității se vor schimba și vor apărea noi fundamente ale legitimității acesteia. Dar, dincolo de toate acestea, un lucru va rămâne constant: întotdeauna cineva (persoană, grup de persoane, instituții) va decide asupra excepției într-o ordine politico-juridică. Acela va fi suveranul.

Bibliografie utilă:

- Agnew, John. *Globalization and Sovereignty*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2009.
- Arion, Cristina. *Suveranitate națională și integrare europeană*. Iași: Polirom, 2002.
- Aurescu, Bogdan. *Noua suveranitate*. București: All Beck, 2003.
- Bartelson, Jens. *A Genealogy of Sovereignty*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Bataille, Georges. *Suveranitatea*. Pitești: Paralela 45, 2004.
- Biersteker, Thomas J., Cynthia Weber, ed. *State Sovereignty as Social Construct*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Bolintineanu, Alexandru, Adrian Năstase, Bogdan Aurescu. *Drept internațional contemporan*. București: All Beck, 2000.
- Camilleri, Joseph A., Jim Falk. *The End of Sovereignty? The Politics of Shrinking and Fragmented World*. Aldershot: Edward Elgar, 1992.
- Djuvara, Mircea. *Teoria generală a dreptului*. București: All, 1995.
- Elshtain, Jean B. *Sovereignty: God, State, and Self (Gifford Lectures)*. New York: Basic Books, 2008.
- Fowler, Michael Ross, Julie Marie Bunck. *Law, Power, and the Sovereign State: The Evolution and Application of the Concept of Sovereignty*. University Park: Pennsylvania State University Press, 1995.
- Hall, John A., G. John Ikenberry. *Statul*. București: DU Style, 1998.
- Havercroft, Jonathan. *Captives of Sovereignty*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- Held, David, Anthony McGrew, David Goldblatt, Jonathan Perraton. *Transformări globale. Politică, economie și cultură*. Iași: Polirom, 2004.
- Hinsley, Francis Harry. *Suveranitate*. Chișinău: Știința, 1998.
- Ionescu, Cristian. *Drept constituțional și instituții politice, teoria generală a instituțiilor politice*. București: Lumina Lex, 1997.
- Jackson, Robert. *Sovereignty: The Evolution of an Idea (Key Concepts)*. Cambridge: Polity, 2007.
- Jacobsen, Trudy, Charles Sampford, Ramesh Thakur, ed. *Re-envisioning Sovereignty. The End of Westphalia?*. Aldershot: Ashgate, 2008.
- Kahn, Paul W. *Political Theology: Four New Chapters on the Concept of Sovereignty*. New York: Columbia University Press, 2011.
- Korowicz, Marek Stanislaw. *La souveraineté des États et l'avenir du droit international*. Paris: A. Pedone, 1945.
- Krasner, Stephen D. *Sovereignty: Organized Hypocrisy*. Princeton: Princeton University Press, 1999.
- Krasner, Stephen D., ed. *Problematic Sovereignty*. New York: Columbia University Press, 2001.
- Luzárraga, Francisco Aldecoa, Mercedes Guinea Llorente. *Europa viitorului. Tratatul de la Lisabona*. Iași: Polirom, 2011.

- Lyons, Gene M., Michael Mastanduno, ed. *Beyond Westphalia?: National Sovereignty and International Intervention*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1995.
- Maritain, Jacques. *Omul și statul*. Iași: Institutul European, 2008.
- Mayall, James. *Politica mondială: evoluția și limitele ei*. București: Antet, 2002.
- Năstase, Adrian, Bogdan Aurescu, Ion Gâlea. *Drept internațional contemporan*. București: Universul Juridic, 2007.
- Philpott, Dan. *Revolutions in Sovereignty: How Ideas Shaped Modern International Relations*. Princeton: Princeton University Press, 2001.
- Philpott, Dan. „Sovereignty”. În *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2010. <http://plato.stanford.edu/entries/sovereignty/>.
- Schmitt, Carl. *Teologia politică*. București: Universal Dalsi, 1996.
- Spruyt, Hendrik, *The Sovereign State and Its Competitors*. Princeton: Princeton University Press, 1994.
- Ungureanu, Radu-Sebastian, coord. *Securitate, suveranitate și instituții internaționale*. Iași: Polirom, 2010.
- Wind, Marlene. *Sovereignty and European Integration: Towards a Post-Hobbesian Order*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2001.
- *** *Suveranitate națională și integrare europeană*. Iași: Polirom, 2002.

Indice de autori și concepte fundamentale

A

Ackerman, Bruce / 19, 81
Agamben, Giorgio / 234, 235
alegeri libere / 44-45, 54
Ahmed, Leila / 202
Al-Hibri, Azizah Y. / 202
Alexy, Robert / 47
analiză ideologică / 164, 184
Anderson, Elizabeth / 56, 67, 75-78
androcentrism / 63, 103
Annan, Kofi / 153
Anthony, Susan B. / 94
apreciere socială / 65
Arendt, Hannah / 13
argumentul normativității / 91
argumentul particularității / 91
Aristotel / 60, 106, 241-244, 250-251, 259-260
Arneson, Richard / 67, 70, 74-76
Augustin, Aurelius / 225, 248-250, 259-260

B

Bachelier, Christian / 255
Backford, James / 146
balanță de putere / 119
Banuri, Tariq / 262
Bauman, Zygmunt / 160, 261-262
Beck, Ulrich / 149, 158, 160
Beitz, Charles R. / 47
Bem, Sandra / 102-103
Benhabib, Seyla / 12-14, 20, 111, 204

Bessette, Joseph / 12-13
Biersteker, Thomas J. / 153, 274
bilingvism / 193
Blaffer Hrdy, Sarah / 98
Blattberg, Charles / 32-33, 35
Blumenberg, Hans / 207, 212, 214, 229
Bluntschli, Johann Caspar / 254
Bocancea, Cristian / 7, 249
Bohman, James / 13-14, 36
Boyer, Robert / 267
Brown, Olympia / 94
Brzezinski, Zbigniew / 121-122, 135
Buchanan, Allen / 61
Burke, Edmund / 13
Bussey, Kay / 101
Butler, Judith / 91-92, 105

C

Caney, Simon / 60
Canivez, Patrice / 209, 229
capabilism / 67, 76
Caputo, John D. / 222, 224-225, 227, 230
caritate / 60-61
Carnoy, Martin / 151
Casanova, Jose / 228-229
Castells, Manuel / 150-151, 161
Castles, Stephen / 147
Chodorow, Nancy / 95, 101
Cicero / 244-245, 259-260

Clark, Ian / 143, 155
Cohen, G. A. / 8, 60, 62, 67, 70, 74-75
Cohen, Joshua / 16-17, 31, 83, 201
Cohen, Theodore F. / 96
compatibilism / 154-155
comunitarianism / 147
consens prin suprapunere / 78
consensualism / 9, 18, 21-22
conservatorism / 164, 179-181, 183-184
Cooper, Robert / 135, 156
Cordellier, Serge / 161, 267
Crick, Bernard / 41
Culianu, Ioan Petru / 226-227
cunoaștere practică / 158 / 181
 tehnică / 181

D

Dahl, Robert / 36, 44-45, 47, 57, 189
Daly, Mary / 94
Davidson, Alasdair / 147
Davis, Angela / 94
De Beauvoir, Simone / 86, 87, 94, 109, 111
demnitate umană / 201
democrație deliberativă / 9, 12-13, 16
 liberală / 43-45
determinism biologic / 86, 105, 108
 geografic / 117, 119
 politic / 155
Dewey, John / 13
distorsiune / 166, 176, 177, 178
distributivism non ~ / 61-62, 64, 66
Dollar, David / 152-153
dominație / 32, 34, 44, 62, 64, 86, 93, 164-165, 168, 170-173, 176, 184, 188
dreptate distributivă / 60, 62, 74

 socială / 59-62, 78-80
 ~ și caritate / 60-61
dreptatea ca echitate / 67, 69
 îndreptățire / 67, 70
drepturi naturale / 46
Dryzek, John / 12-13, 26-27, 36, 40-41, 57
Dugin, Alexander / 121, 134
Dworkin, Andrea / 94, 111
Dworkin, Ronald / 62, 67, 73-74

E

Eagley, Alice / 103
egalitate a oportunităților / 67-68, 74
 complexă / 73
egalitarianism al șansei / 67, 69, 74-75
Elster, Jon / 10, 13, 14
epistemologie / 174-175, 180
Eriksen, Erik Oddvar / 47
Eriksen, Thomas Hylland / 147
eșec discursiv / 29
esențialism biologic / 103
exploatare / 64, 75, 128, 130, 134, 151, 269

F

failibilitate / 182
falsă conștiință / 172
Farrell, Warren / 95-96
Fausto-Sterling, Anne / 90, 111
feminism anti / 85-86, 93-96, 201
Firestone, Shulamith / 94
Fischer, Ioska / 272
Fishkin, James / 15, 19, 36-37
fragmentare / 149, 155, 201, 257
Fraser, Nancy / 63-66
Freedan, Michael / 46, 179, 191
Freud, Sigmund / 100-101
Friedan, Betty / 94, 111

Friedman, Jonathan / 149
Friedman, Thomas L. / 146, 161
Fukuyama, Francis / 39, 55, 122

G

Gamble, Andrew / 151
Geddes, Patrick / 108
Geertz, Clifford / 177
Gellner, Ernest / 257-258, 268
gen polarizare de 103
 sex / 87, 89
 (distincția între) / 90, 95
 stereotipuri de / 103, 104
 studii de / 92
geostrategie / 120, 121, 122
Gerring, John / 165-170
Giddens, Anthony / 147, 149-150,
 161, 254
Gilligan, Carol / 95
Gilpin, Robert / 151
globalizare / 120, 124, 139, 141,
 143, 145-146, 148, 150-156, 158
Gogarten, Friedrich / 208, 229
Goldblatt, David / 142, 274
Goldstein, Joshua S. / 236
Griffin, Susan / 94
Griffiths, Martin / 271
Gutmann, Amy / 11, 14-15, 37,
 195, 201, 204

H

Haas, Ernst B. / 156, 271
Habermas, Jürgen / 11-13, 37, 190,
 201, 208, 213-214, 219-220, 222,
 228-229
Hall, Rodney / 153
Hamilton, Alexander / 51, 257
Hannerz, Ulf / 148
Haslanger, Sally / 88, 90

Haushofer, Karl Ernst / 116, 118, 120
Hayek, Friedrich / 57, 78-80
Hazard, Paul / 231
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich /
 53-54, 58, 179, 192, 207-208,
 211, 213-224, 226, 229
Held, David / 37, 39, 57, 142, 148,
 150, 153-154, 160-161, 264-265,
 268-269, 274
Hermet, Guy / 258
heterosexism / 63
Hindess, Barry / 165
hiperglobalism / 150, 154
Hirst, Paul / 161, 267-268
Hobbes, Thomas / 13, 47-49, 179,
 251-252, 260
Hobsbawm, Eric J. / 254, 256-257
Holland, Martin / 76, 270-271
homofobie / 63
Honneth, Axel / 63-66
Hopper, Paul / 143
Hume, David / 179, 199, 252-253,
 260

I

identitate / 42, 64, 91, 188, 201,
 216, 222
ideologie / 147, 151, 164-165, 167,
 169-175, 177-179, 181, 183-185,
 187-189, 193-194, 200
ignoranță rațională / 29-30
Iliescu, Adrian-Paul / 7, 43, 187,
 251
imperialism cultural / 146
integrare / 126, 155, 166, 168, 177-
 178, 187-189, 196, 220, 271, 273
intercultural / 78, 197-198
interdependență / 155, 262, 265, 266
interese / 10, 13, 17, 32, 49, 130,
 134, 164, 166, 169, 187-188, 190

Irigaray, Luce / 95
istorie / 107-108, 114, 140, 160,
163, 172, 221, 223, 225, 227,
233, 248, 261, 271
Iverson, Duncan / 205

J

Jay, John / 51

K

Kant, Immanuel / 106-107, 183,
222
Kauppi, Mark / 153
Keane, John / 161, 190
Keohane, Robert / 271
Kimmel, Michael S. / 96
King, Preston / 235-237
Kissinger, Henry / 121-122, 136
Kjellén, Rudolf / 116-117
Kohlberg, Lawrence / 102
Kraay, Aart / 152-153
Krasner, Stephen / 154, 274
Krause, Sharon / 51
Kukathas, Chandran / 40, 88, 197,
202, 205
Kymlicka, Will / 62, 195, 197, 203,
205, 258

L

Lafontaine, Oskar / 161, 262
legitimitate / 14, 26, 31, 176, 232,
238, 241, 253-255, 260, 264, 272
liberalism / 39, 40, 43, 164, 179,
181, 197 neo~ 40, 51
liberalizarea comerțului / 151, 262-263
 economică / 152
 financiară / 151
 piețelor / 130, 149

libertate / 14, 45, 49, 70-71, 73,
107, 181, 201, 216, 237, 252, 260
libertăți de bază / 67
Lijphard, Arend / 41
Lipschutz, Ronnie D. / 155
Locke, John / 13, 46, 48-51, 55,
251-252, 260
Lübbe, Hermann / 209, 229-230

M

Mackinder, Halford J. / 117-118,
120, 122
MacKinnon, Catherine / 94, 112
Madison, James / 51-52
Mahan, Alfred Thayer / 116-118,
122
mandat deliberativ / 25
 reprezentativ / 31
Mandeville, Bernard de / 43
Manent, Pierre / 55
Mann, Michael 155
Mannheim, Karl / 173-177, 183
marginalizare / 64
Marti, Jose Luis / 14, 20, 31
Martin, Hans-Peter / 161-162
Marx, Karl / 53-54, 165, 171-174,
177, 179, 208, 211, 228
marxism / 172, 183
Mazlish, Bruce / 141
McGowan, John / 43
McGrew, Anthony / 142, 274
McLuhan, Marshall / 147
Menéndez, Agustín José / 47
Messner, Michael A. / 96
Milbank, John / 214, 219, 222, 223-
224, 230
Mill, John Stuart / 13, 254
Miller, David / 41, 62, 74, 82, 171,
205, 232
Millet, Kate / 94

minimalism / 20
minorități naționale / 63, 194
 sexuale / 63, 64, 194-195
Mischel, Walter / 101
Mitrany, David / 270-271
Mittelman, James H. / 143, 161
Modelski, George / 143
modernitate / 46, 48, 142, 181, 184,
 199, 207-208, 213-214, 219, 223,
 228
Molinari, Gustave de / 257
Moller Okin, Susan / 82, 94, 201
Monnet, Jean / 270-271
Monod, Jean-Claude / 211-213, 230
Montesquieu, Charles-Louis de
 Secondat / 51
Morgenthau, Hans J. / 231, 236-
 237, 272-273
Müller, Christa / 161, 262
multiculturalitate / 193-195
multiculturalism descriptiv / 194
 normativ / 194-195

N

nedreptăți structurale / 63
neșansă „oarbă” / 74
neșansă prin opțiune / 74-75
Nozick, Robert / 47, 62, 67, 69-72
Nussbaum, Martha / 67, 70, 76-78,
 81-82, 201

O

O'Flynn, Ian / 12
Oakeshott, Michael / 181-182
Ohmae, Kenichi / 140-141, 150,
 158-159
opresiune / 28, 62, 202
organicism / 116
Otto, Walter F. / 238

P

Parekh, Bhikhu / 39, 63, 195-197,
 205
paritate participativă / 62
Parker, David / 232
Parkinson, John / 30
participare directă / 15, 23
 politică / 27, 269
particularism / 126, 198
Perraton, Jonathan / 142, 274
Pettit, Philip / 15, 37, 187
Pevenhouse, Jon C. / 236
Piano, Aili / 44
piață liberă / 79, 150
Piatkowski, Adelina / 243
Pincione, Guido / 23, 29-30
Platon / 53-54, 58, 234, 240-245,
 248-260
pluralism cultural / 194, 203
polarizare / 103
politică a diferenței / 63
 de recunoaștere / 63, 193
Popescu, Corneliu-Liviu / 236-237
Popper, Karl / 52-54, 58, 182-183
postmodernism / 120, 139, 194,
 198, 226
postmodernitate / 55, 139, 226
poziție originară / 68
poziții sociale / 89, 163
principiul diferenței / 67-70
principiul egalității echitabile a
 oportunităților / 67
principiul libertăților egale / 67-68
proceduralism / 20, 31-32
proceduri agregative / 34
proceduri deliberative / 19, 36
proiecția clasică / 247
 contractului social / 254
 epistemologică / 179-180
 ideologică / 163
 interesului național / 150

Puddington, Arch / 44

R

Rakowski, Eric / 67, 74-75
rasism / 63
răspundere deliberativă / 24
raționalitate comunicativă / 222, 228
 centrată pe subiect / 228
Ratzel, Friedrich / 116-117
Raz, Joseph / 197, 205
Rawls, John / 13, 37, 59-60, 62, 67-69, 77
realism de gen / 90
recunoaștere / 11, 62-65, 97, 156, 175, 193-194, 196, 198, 201, 203, 220-222, 224
redistribuire / 63, 71
Regh, Willam / 13-14
regim internațional / 156
 politic mixt / 243-245, 260
relativism / 21, 32, 200, 227, 239
religie / 55, 110, 171, 187, 210, 215-218, 220-223, 225-229, 231, 254, 256, 258
reprezentare / 15, 24, 28, 63, 66, 172, 179, 199, 215, 217-219
Ricoeur, Paul / 171-172, 176-178, 188
Ritzer, George / 87, 146, 161
Robertson, Roland / 139, 145, 149, 268
Rodrik, Dani / 151
Roemer, John E. / 62, 67, 74-75, 82
roluri de gen / 87, 95, 103-104
roluri de sex / 86
Rorty, Richard / 63, 198, 226, 230
Rosenau, James N. / 156, 161
Rousseau, Jean-Jacques / 106-107, 183, 215, 253, 260
Ruigrok, Winfried / 266

S

Sandel, Michael J. / 37, 58, 60
Sanguin, André / 123
Sartori, Giovanni / 41-42, 200-201
Sassen, Saskia / 154, 162
scepticism / 150, 154, 174, 243
Schlesinger, Philip / 268
Schmitt, Carl / 216, 230, 232, 233, 275
Schnapper, Dominique / 255
Scholte, Jan Aart / 147-148, 150-151
Schor, Juliet B. / 262
Schulze, Hagen / 254-256, 258
Schumann, Harald / 161, 262
Scrima, Andre / 227, 230
Sen, Amartya / 62, 67, 70, 76, 82
Seneca, Lucius Annaeus / 245, 246, 259-260
sferă de influență / 123, 131
Simmons, John A. / 46-47
sistem politic / 40, 53, 55-56
Skinner, Quentin / 173, 174
Smith, Anthony D. / 254
Socaciu, Emanuel-Mihail / 251
socialism / 164, 179-181, 183
Soros, George / 162
spațiu vital / 116
Spelman, Elizabeth / 91
Spykman, Nicholas / 118, 120, 122
Stearns, Peter N. / 142
Stiglitz, Joseph / 152, 162
Stoller, Robert / 87
Stone, Lucy / 94
Strange, Susan / 157, 160, 162, 263-264
Strausz-Hupé, Robert / 117, 119
substanțialism / 31, 32
super-putere / 123
suveranitate difuză / 235
 limitată / 273
 westfală / 131

T

Taylor, Charles / 191, 195, 206, 209-211, 230

Temkin, Larry / 74

teoria socială / 7, 170, 190, 193

Tesón, Fernando / 13, 29-30

Thompson, Arthur / 108

Thompson, Dennis / 11, 14-15, 37

Thompson, Grahame / 161, 267

Transformativism / 150, 154

Tulder, Rob van / 266

Turner, Terence / 58, 196

Twitchett, Kenneth J. / 270

U

Urofsky, Malvin I. / 52

utopie / 47, 70, 173, 183

V

văl al ignoranței / 68

Valadez, Jorge / 28

Van Dijk, Teun / 184, 191

Vattimo, Gianni / 212, 222, 224-227, 230

Vecchio, Giorgio Del / 233, 251

Vidal de la Blache, Paul

violență / 48, 50, 54, 64, 220, 251-252, 268

Viotti, Paul R. / 153

W

Waldron, Jeremy / 60-61

Wallace, Michelle / 94

Walzer, Michael / 62, 67, 72-74, 77, 197

Waters, Malcolm / 140-141

Weber, Max / 178, 188, 208, 210-211, 228, 230

Weiss, Linda / 161, 262, 265-266

Williamson, John / 151

Wilson, Edward / 97, 112

Winslow, Robert W. / 149

Wollstonecraft, Mary / 94

Y

Young, Iris Marion / 37, 62-64, 66, 91, 111, 206

Z

Zhang, Sheldon X. / 149

Note despre autori

Sorin Bocancea (n. 1970) a absolvit Facultatea de Filosofie (1996) și studiile aprofundate de filosofie și spiritualitate răsăriteană la Universitatea „Al. I. Cuza” Iași. Este doctor în filosofie, cu teza *Politéia platoniciană* (2006), și în științe politice, cu teza *Fundamentele ideologice ale Uniunii Europene* (2008). În prezent, este conferențiar la Facultatea de Științe Politice și Administrative a Universității „Petre Andrei” din Iași. Domeniile de interes: filosofie politică și studii europene. Dintre lucrările publicate: *Instituții și politici publice în Uniunea Europeană* (Cantes, Iași, 2004), „Plato: Philosophy as Politics” (2009), „Culture and Ideology. Differences and Similarities” (*Symposion*, 2010) sau *Cetatea lui Platon* (Institutul European, Iași, 2010). Contact: sorinboc@yahoo.com.

Cristina Emanuela Dascălu este conferențiar universitar în cadrul Facultății de Științe ale Comunicării, Universitatea „Apollonia” din Iași. Este absolventă (șefă de promoție) a Universității Tulsa (SUA), unde și-a obținut și doctoratul (*summa cum laude*) în științe filologice, filosofice, umaniste, sociale și politice. Din iunie 2010 până în martie 2011 a fost bursier postdoctoral al Academiei Române, Filiala Iași. A fost, de asemenea, editor la *James Joyce Quarterly*, *Tulsa Studies in Women’s Literature*, *Tulsa Graduate Review* și *Nimrod* (SUA) iar astăzi este redactor șef adjunct la *International Journal of Communication Research* (România). Creațiile sale literare pot fi regăsite încă din anii 1980 în publicații literare diverse precum *Antologia americană de vers contemporan*, *În afara liniilor: Antologie de creație literară/Outside the Lines: A Creative Writing Anthology*, *The Cow Creek Review*, *Stylus*, *Nimrod*, *Tulsa World*, *The Collegian*, *Endnotes*, *Cronica*, *Ateneu*, *Convorbiri Literare*, *Opinia Studenteasca*, *Timpul*, *Orizont* și altele. În 2007 a publicat, la Cambria Press, *Imaginary Homelands of Writers in Exile: Salman Rushdie, Bharati Mukherjee, and V.S. Naipaul*. Contact: cristinaemanueladascalu@hotmail.com.

Eugen Huzum este bursier postdoctoral al Academiei Române și cercetător științific la Institutul de Cercetări Economice și Sociale „Gh. Zane”, Academia Română, Filiala Iași. Este, de asemenea, editor executiv al revistei *Logos & Episteme. An International Journal of Epistemology*. Licențiat în filosofie (1998) și științe politice (2001), absolvent de studii aprofundate în „teorii ale comunicării și ale filosofiei analitice” și doctor în filosofie, domeniile sale fun-

damentale de interes sunt filosofia politică (în special teoriile contemporane ale dreptății, multiculturalismul și teoria democrației), epistemologia (teoriile întemeierii epistemice, mai ales fundamentalismul) și metafilosofia (în special metodologia filosofică). A publicat mai multe studii, articole sau capitole în volume colective. Printre cele mai recente dintre ele se numără „Justice and (the Limits of) other Social Values. A Defense of the Primacy of Justice” (*Symposion*, 2011), „Can Luck Egalitarianism be Really Saved by Value Pluralism?” (*Studia Philosophia*, 2011), „Este solidaritatea prioritară dreptății? Câteva limite ale unei critici comunitariene la adresa liberalismului” (*Sfera Politicii*, 2010) sau „Some obstacles to applying the principle of individual responsibility for illness in the rationing of medical services” (*Romanian Journal of Bioethics*, 2010). Pagina sa personală este <http://ices.academia.edu/EugenHuzum>. Contact: eugenh76@yahoo.com.

Vasile Pleșca este bursier post-doctoral și cercetător științific principal III doctor al Academiei Române, filiala Iași. Preocupările sale sunt legate de filosofia și epistemologia politică, în special de teoria democrației și liberalism. Studii recente: „«Kantieni» versus «hegelieni»” în disputele intelectuale ale liberalismului și ale democrației liberale” (*Sfera Politicii*, XVIII, 8 (150), 2010), „Discursul uitat al democrației. Drepturile” (*Sfera Politicii*, XVIII, 12 (154), 2010), „Welfare State și problema raționalismului constructivist” (*Sfera Politicii*, XVIII, 12 (154), 2010), „The Liberal and the Deliberative Democracy” (*Transilvania*, 4, 2011), „Democrația dincolo de alegeri” (*Sfera politicii*, 8 (162), 2011). În 2011 a publicat, la Institutul European, cartea *Liberalismul și democrația în debateri contemporane*. Contact: vali_plesca@yahoo.com.

Cătălina-Daniela Răducu a absolvit Facultatea de Filosofie și Masteratul în *Teorii și practici ale interpretării* la Universitatea „Al. I. Cuza” din Iași. A obținut doctoratul în filosofie, cu teza *Pluralismul ontologic și ideea simțului comun din perspectiva filosofiei analitice* (publicată în 2007 de editura Lumen). În prezent beneficiază de o bursă post-doctorală acordată de Academia Română și este cercetătoare la Institutul de Cercetări Economice și Sociale „Gheorghe Zane”, Filiala Iași a Academiei Române. Este editor executiv al revistei *Logos & Episteme. An International Journal of Epistemology*. Domeniile sale de interes sunt filosofia politică și socială (în special feminismul), epistemologia și filosofia analitică. A publicat mai multe studii și articole în volume și reviste de specialitate. Printre cele mai recente se numără: „The Role of Gender Studies in Transforming Society” (*Romanian Journal for Multidimensional Education*, 2011), „Societal Factors for Gender Inequality” (*Symposion*, 2011), „Factori determinanți pentru distanța dintre teorie și practică în domeniul egalității de gen” (*Sfera Politicii*, 2010). Contact: cathy_raducu2001@yahoo.com.

Daniel Șandru este bursier postdoctoral al Academiei Române, Filiala Iași și conferențiar universitar doctor la Facultatea de Științe Politice și Administrative a Universității „Petre Andrei” din Iași. A efectuat stagii de specializare și documentare în Științe Politice și Teorie Politică la Universiteit Utrecht, Olanda (1999), Universitat Konstanz (2010) și Humboldt-Universitat zu Berlin (2011), Germania, fiind membru al International Political Science Association și al International Sociological Association. Preocupările sale academice și de cercetare vizează teoria politică normativă și empirică, cu orientare predilectă spre teoria ideologiei și teoria și practica democrației. Dintre publicațiile relevante amintim *Teorie politică și ideologie* (curs universitar, Institutul European, Iași, 2011), *Reinventarea ideologiei. O abordare teoretico-politică* (Institutul European, Iași, 2009), carte distinsă cu Premiul Lumea de Maine, acordat unui tânăr cercetător în domeniul științelor politice de către revista *Sfera Politicii*, și *Concepte și modele în știința politică* (coautor, Editura Cantes, Iași, 2001). Alături de Sorin Bocancea este, de asemenea, coordonator al volumului *Mass-media și democrația în România postcomunistă* (Institutul European, Iași, 2011). Contact: danielsandru2005@yahoo.com.

Bogdan Ștefanachi este lector doctor la Facultatea de Filosofie și Științe Social-Politice, Departamentul de Științe Politice din cadrul Universității „Al. I. Cuza” Iași. A absolvit Facultatea de Filosofie, secția Filosofie (1998) și ulterior Științe Politice (2001). În 2004 a obținut diploma de master în Studii Europene, specializarea *Integrare Politică Europeană* iar în 2005 a fost Bursier Nicolae Titulescu al Guvernului României la Warwick University, Marea Britanie. Este coordonator al departamentului Managementul Conflictelor din cadrul *Centrului de Studii pentru Securitate Regională*, Universitatea „Al. I. Cuza” Iași, bursier postdoctoral al Academiei Române în cadrul proiectului *Societatea bazată pe cunoaștere* și editor al revistei *Logos & Episteme. An International Journal of Epistemology*. Este autor al cărților *Legitimarea puterii politice* (2001), *Filosofia noii economii – modalitate de legitimare a liberalismului* (2005), *European Union Structures and Policies. A Learning and Teaching Guide* (2005). A publicat, de asemenea, numeroase articole și contribuții în reviste sau în volume colective din țară și străinătate. Contact: stbogdan2000@yahoo.com.

Ioan Alexandru Tofan (n. 1979, Iași) este lector în cadrul Facultății de Filosofie și Științe Social-Politice, Universitatea „Al. I. Cuza”, Iași, bursier postdoctoral al Academiei Române, filiala Iași și editor al revistei *Logos & Episteme. An International Journal of Epistemology*. Doctor cu o teză despre filosofia religiei la Hegel (apărută la Editura Academiei Române, 2010), a publicat numeroase articole și studii având ca temă teologia politică, filosofia religiei și teoriile secularizării. Cu proiecte legate de aceste teme, a beneficiat de

numeroase burse și stagii de pregătire în străinătate, în special în Berlin și Konstanz, Germania. Dintre articolele publicate: „Secularization and Religious Pluralism. Towards a Genealogy of Public Space” (*European Journal of Science and Theology*, 2011), „On How God Does not Die in the Idea. The Hegelian Project of Philosophy of Religion” (*Journal for the Study of Religions and Ideologies*, 2009), „Social Norms and Religious Values. About secularization” (*European Journal of Science and Theology*, 2009). Contact: atofanro@yahoo.com.

Marian Țăranu este diplomat în cadrul Ministerului Afacerilor Externe, Ambasada României la Beirut, unde se ocupă de relații politice. Din iunie 2010 până în martie 2011 a fost bursier postdoctoral al Academiei Române, Filiala Iași. Este licențiat în filosofie (2002) și în științe politice (2002), master în sisteme și politici publice (2004) și în geopolitică și relații internaționale (2009) și doctor în filosofie, cu o teză despre cosmologia Renașterii (2009). Domeniile sale de interes sunt geopolitica, relațiile internaționale și filosofia Renașterii. A publicat volumul *Resurecția metafizicii în cosmologia lui Giordano Bruno* (Iași, Lumen, 2008). Cele mai recente articole ale sale sunt „New meanings of democracy” (*Symposion*, 2011), „Drepturile omului și geopolitica” (*Sfera politicii*, 2010) și „Sistemul internațional în contextul unor noi fenomene geopolitice” (*Sfera politicii*, 2010). Contact: mariantaranu@yahoo.com.

Viorel Țuțui este cercetător științific la Facultatea de Filosofie și Științe Social-Politice a Universității „Al. I. Cuza” Iași. Este doctor în filosofie (din 2009), licențiat în filosofie (2003) și drept (2004) și absolvent al masteratului de *Teorii ale interpretării* din cadrul Facultății de Filosofie, Universitatea „Al. I. Cuza”, Iași. Din iunie 2010 până în martie 2011 a fost bursier postdoctoral al Academiei Române, Filiala Iași. Domeniile și ariile sale de cercetare sunt epistemologia, filosofia politică, logica și aplicațiile ei, fundamentele științelor sociale și teoria comunicării. Este autor al volumului *Apriorismul contemporan – dezbateri epistemologice* (Editura Universității „Al. I. Cuza”, 2010). Printre cele mai recente articole și studii ale sale se numără: „Dialogical Democracy and the Problem of Deep Politics” (*Argumentum*, 2011), „Between the Spheres of Justice and the Right to Citizenship: The Limits of the Communitarian Theory of Michael Walzer” (*Meta*, 2011) sau „Democratic Deliberation Procedures: Theoretical and Practical Issues” (*Argumentum*, 2011). Pagina web: <http://uiac.academia.edu/Viorel%C5%A2u%C5%A3ui>. Contact: viorel.tutui@uaic.ro.

Abstract

As suggested by its title, *Concepte și teorii social-politice / Socio-Political Concepts and Theories* analyses a series of key concepts in contemporary political theory, both in its empirical version (political science or politology), and in its normative version (political philosophy). More precisely, the book examines and comments on ten of the most discussed and debated concepts in recent political theory: “deliberative democracy” (Viorel Țuțui), “liberal democracy” (Vasile Pleșca), “social justice” (Eugen Huzum), “gender” (Cătălina-Daniela Răducu), “geopolitics” (Marian Țăranu), “globalisation” (Bogdan Ștefanachi), “ideology” (Daniel Șandru), “multiculturalism” (Cristina Emanuela Dascălu), “secularization” (Ioan Alexandru Tofan) and “sovereignty” (Sorin Bocancea).

In the chapter devoted to deliberative democracy, Viorel Țuțui approaches and attempts to solve the following questions or issues: Is democratic deliberation necessary? What is deliberative democracy and what are its defining features? What types of deliberation are admissible? To what degree may or must deliberation be extended? Which are the difficulties encountered by the theory (and practice) of deliberative democracy? Is it possible to overcome these difficulties? The author argues mainly in favour of three theses: 1) in favour of adopting an instrumental vision according to which the value of deliberation is not intrinsic but depends on the value of the social policies developed through it and on the costs incurred; 2) in favour of the substantial and pluralist model of deliberation, but corroborated with a downgrade of the status of deliberation to the role of mere preamble to aggregative procedures; and 3) in favour of direct (non representative) deliberation and of the need to combine governmental deliberation with that of the civil society and domestic with international deliberation. Moreover, the last section of the chapter sets forth a possible reconsideration or redefinition of deliberative democracy which is meant to overcome the theoretical and practical difficulties associated with it.

The basic idea supported by Vasile Pleșca in the chapter on liberal democracy is that, at least from a liberal perspective, democracy should be seen as a political system in which (political) power is limited to a greater degree than in any other political regime. Democracy – or, at least, liberal democracy – should not be perceived as a political regime characterised by “the power of the people”, but as one in which this power is subject to an articulate set of institutional and legal constraints which aim at maximising individual freedom. In other words, liberal democracy is the political regime in which the basic rights of an individual are respected and protected against (abusive) political power through an intricate institutional construction. This implies two things: on the one hand, that liberal democracy does not talk about the one who

rules but about limiting the power of the one who rules and, on the other hand, that this limitation should be understood in its literal sense: to hold limited power means not only to hold a power which is confined within an institutional equation but also to hold a power with restricted responsibilities.

The chapter on “social justice” presents the main ideas, positions and arguments invoked recently by political philosophers in three main controversies associated with this concept: the one related to its definition, the one related to its specification, and the one related to its legitimacy. After a summary of the dispute between distributivism and non-distributivism in defining social justice, the author describes five of the most influential recent conceptions of it: justice as fairness (John Rawls), justice as entitlement (Robert Nozick), complex equality (Michael Walzer), luck egalitarianism (Ronald Dworkin, Richard Arneson, G. A. Cohen, Eric Rakowski or John E. Roemer) and capability (Amartya Sen, Martha Nussbaum or Elizabeth Anderson). In the final part of the chapter Eugen Huzum questions and argues against the idea that “social justice” is presumably a concept which lacks legitimacy, meaning or substance. The lack of substance of the concept of “social justice”, the author posits, could be demonstrated only through a solid argumentation in favour of the idea that individuals have no moral rights that various societies (or at least democratic societies) would be bound to respect. Nevertheless, it is highly unlikely that someone would ever be able to produce such an argumentation. In any case, the philosophers who are usually deemed to have had the intention of proving the lack of substance of the concept of “social justice”, such as Friedrich Hayek, were far from attempting such an argumentation. It is true that Hayek seems to have rejected the idea – common to most theories of social justice – that individuals have certain “positive” moral rights (rights to certain goods or services offered by the state, such as medical care, education, etc.). However, on the other hand, Hayek was one of the most fervent supporters of the idea that individuals have certain “negative” moral rights (such as, for instance, civil and political rights), rights that any society (or, at least, any liberal society) is bound to guarantee.

In the chapter “Gender”, Cătălina-Daniela Răducu argues that the emergence and the development of the concept of “gender”, by insisting on cultural and social aspects and by revealing the connection between biological gender and the relations of power in society, has politicised for good the seemingly natural order of things. The concept of “gender” has become essential in political theory because gender is one of the fundamental organising categories of human social life. Perhaps more than the economic or social class from which we come, more than our race, skin colour, ethnicity, nationality or age, what defines us is the gender to which we belong. After a summary of the main theories of gender, Cătălina-Daniela Răducu argues, from a feminist perspective, against biological theories and the biological determinism they encompass. In her argumentation, she takes into account the negative effects generated by biological determinism in the history of society and she stresses that the strategy of reducing the complexity of human beings to biological characteristics is simplistic, to say the least. Her conclusion stresses, once more, the impact of gender on us and on society: gender is everywhere and it influences every aspect of society, it shapes our individual life, it determines our beliefs and cultural practices, and has an impact on our economic, social and political organisation.

Starting from its definitions which are most widely accepted in the academic community, the chapter devoted to geopolitics goes on by presenting the initial stage of the discipline, the emergence of its first categories, as well as the central ideas of each influential school of geopolitics. The chapter continues with a brief summary of the contemporary developments in geopolitics and of its most significant basic concepts. The main goal of this chapter is not that of providing a new introduction to geopolitics, but of making the reader familiar with the geopolitical way of thinking, of clarifying the manner in which a geopolitical analysis is usually done. Therefore, Marian Țăranu devoted the largest part of the chapter to a case study. Its subject matter is the recent conflict of Georgia. This choice was motivated by the fact that the Caucasus dispute is capable of rendering the geopolitical dimension of this historical fact and of sketching the positions of the parties involved in this confrontation, either face to face or indirectly, through their interests in the area. The choice of this conflict was also based on the wish to show the turn taken by current geopolitics, i.e., the fact that it accepts any type of resources: from material, physical resources, specific to a given area, to symbolical resources, dissipated in more or less easily quantifiable capitals. As it has been noted quite often, the geopolitics of energy, gas or of derived financial instruments represents today intellectual challenges which are just as complex as traditional conflicts.

Globalisation encompasses several dimensions and it has been analysed from various perspectives. Although he does not ignore entirely its cultural and technological aspects, Bogdan Ștefanachi presents and examines globalisation mainly in its economic and political dimension. The most detailed analysis offered by the author refers to the relationship between globalisation and the state. In his view, globalisation had a “ground-breaking” impact on the state, because it determined a series of phenomena such as the relocation of sovereignty or the fact that the state lost the central position it held in domestic and international politics. Even though the state has not become completely irrelevant or useless under the circumstances of globalisation, we are nevertheless bound to recognise that its borders are becoming more fluid and, at the same, that this fact has profound implications for the political, social and economic space. This is one of the main conclusions to which we come if we adopt, in the analysis of the globalisation-state relationship, the standpoint that Bogdan Ștefanachi calls “compatibilist”. The basic characteristic of the compatibilist approach as a perspective or paradigm of understanding and analysing globalisation is that it does not understand the global and the national, or globalisation and fragmentation, as spaces, categories or phenomena which are mutually exclusive but as spaces, categories or phenomena which are “compatible”, interdependent and interconnected. Compatibilism, Bogdan Ștefanachi claims, is the most adequate perspective of analysis in what regards the globalisation-state relationship (as well as the globalisation-fragmentation relationship).

Beyond its introductory dimension, the chapter signed by Daniel Șandru may be (or should be) read as representing, ultimately, a plea for what the author calls the “reinventing of ideology”. This “reinventing” supposes, to a great extent, even a partial comeback of the concept of “ideology” to its original meaning, that of a “science of ideas”, which was accorded to it by the encyclopaedist Destutt de Tracy. In any case, Daniel Șandru argues, we should put aside the “negative”, “falsifying”, Marxist-based understanding of this concept, and we should use it in a more general and “positive”

sense: as a system of ideas and beliefs which takes shape in any society, a system located at the level of social imagery and which serves the purpose of creating a normative and actional framework concerning the functioning style of that society. In order to give “weight” to this proposal, in the final part of the chapter, Daniel Șandru attempts to highlight the potential of “reinventing ideology” in facilitating the appropriate and profitable analysis of a series of social and political phenomena such as various political ideologies, social cooperation, the interests existing in the social or the political space, or domination. In other words, Daniel Șandru suggests that, once “reinvented” in the above mentioned sense, the concept of “ideology” may become a very useful and innovative analytical tool in the examination and understanding of social and political reality. As a matter of fact, the description of this instrument, that Daniel Șandru calls “ideological analysis”, along with the sketch of a possible integrated theory of ideology, are other key points in the final part of his chapter.

The chapter signed by Cristina Emanuela Dascălu presents and examines concisely multiculturalism as a social-political ideology/theory/doctrine and as a public policy concerning cultural minorities. In the attempt to offer to the reader a “very short introduction” to multiculturalism and its understanding, the author starts by characterising it in contrast with multiculturalism (the fact of cultural pluralism) and multicultural studies. The second section presents some of the fundamental features of multiculturalist ideology, in contrast to cultural assimilationism and nationalism. The next section highlights the role played by postmodernism in the development of multiculturalism. Finally, the last sections present and/or analyse some of the most frequently invoked and debated criticisms (whether from the political or the academic space) against multiculturalism: particularly, the idea that multiculturalism works against social cohesion and solidarity and the idea that it perpetuates the oppression of women in cultures or religions which do not recognise equal rights and opportunities for them. Not all criticism against multiculturalism, Cristina Emanuela Dascălu suggests, is unquestionably correct. This does not mean that multiculturalism is a theory or policy which lacks problems or question marks. On the contrary, in the context of the recent developments from multicultural states, we may ask ourselves, together with the critics of multiculturalism, such questions as: Is multiculturalism the most desirable framework for the integration of immigrants? Are Western states truly bound to recognise or even to tolerate the practices of the cultural minorities which are involved in an open conflict with the principles and values of liberal democracy?

Consistent with its introductory mission, the chapter “Secularization” begins with a systematisation and a discussion of the main definitions received by this concept. In its second part, it offers an analysis of some of the most important formulations of the theory of secularization. Nevertheless, the largest part of this chapter is devoted to the attempt to solve the problem of the role played by secularization in the birth of modernity. The suggestion set forth by Ioan Alexandru Tofan involves beginning with the manner in which modernity understands itself. He concludes that the theory of secularization is more a correlation and less a causation. More than that, it is itself a formula of modernity’s self-consciousness and of its relation to tradition; the manner in which the thesis of secularization is read, the manner in which stress is laid in clarifying the relation between the two terms (“secularization” and “modernity”) provides

modernity, each time, with a different destiny. The constitution of modernity, with its various embodiments, offers, each time, a different role, direction and valence to the phenomenon of secularization just as, in turn, secularization – seen as a horizon of absolute philosophical, theological or political presuppositions – may generate seemingly contradictory cultural figures.

In order to capture as well as possible the concept (and the phenomenon) he examines in the last chapter, “Sovereignty”, Sorin Bocancea suggests for it to be approached by following the next steps: first, a brief presentation of the most important definitions given to the concept of “sovereignty”; secondly, the presentation of the sovereign power’s sources of legitimacy such as they have been identified by political theorists since Ancient Greece and up to now; thirdly, a discussion about the re-significations undergone by this concept in the context of globalisation; finally, the analysis of the meanings received by this concept in the super-state structure of the European Union. The meanings of “sovereignty”, Sorin Bocancea points out, have changed from one age to the next. In his opinion, these changes are not emptying the concept of meaning but, on the contrary, they may make it richer. The redefinitions we are witnessing today are nothing else than challenges to keep up with a dynamic society. As it happened many a time in the course of history, the actors of sovereignty will change and there will emerge new grounds for its legitimacy. Yet, beyond all these, one thing will remain unchanged: there will always be someone (a person, a group of people, institutions) who will make decisions concerning exception in a political-legal order. That someone will be the sovereign.

Translated from Romanian by Sorina POSTOLEA

Résumé

Comme le suggère aussi son titre, *Concepte și teorii social-politice / Concepts et théories social-politiques* analyse quelques-uns des concepts-clefs de la théorie politique contemporaine, à la fois dans sa version empirique (la science politique ou la politologie) et dans sa version normative (la philosophie politique). Plus précisément, on y analyse et explique dix des concepts les plus discutés et débattus de la théorie politique récente : « la démocratie délibérative » (Viorel Țuțui), « la démocratie libérale » (Vasile Pleșca), « la justice sociale » (Eugen Huzum), « le genre » (Cătălina-Daniela Răducu), « la géopolitique » (Marian Țăranu), « la globalisation » (Bogdan Ștefanachi), « l'idéologie » (Daniel Șandru), « le multiculturalisme » (Cristina Emanuela Dascălu), « la sécularisation » (Ioan Alexandru Tofan) et la « souveraineté » (Sorin Bocancea).

Dans le chapitre dédié à la démocratie délibérative, Viorel Țuțui de propose des solutions aux questions et problèmes suivants : La délibération démocratique est-elle nécessaire ? Qu'est-ce que la démocratie délibérative et quelles sont ses traits définitoires ? Quels sont les types de délibération admissibles ? A quel point peut ou doit être étendue la délibération ? Quelles sont les difficultés auxquelles se confronte la théorie (et la pratique) de la démocratie délibérative ? Peut-on dépasser ces difficultés ? L'auteur argumente notamment en faveur de trois thèses : 1) en faveur de l'adoption d'une vision instrumentale conformément à laquelle la valeur de la délibération n'est pas intrinsèque, mais dépend de la valeur des politiques sociales promues à travers elle et des coûts impliqués ; 2) en faveur du modèle substantiel et pluraliste de la délibération qui, néanmoins, devrait être corroboré avec une rétrogradation de la signification de la délibération jusqu'au rôle de simple préambule aux procédures agrégatives ; et 3) en faveur d'une délibération directe (non-représentative) et de la nécessité de combiner la délibération gouvernementale avec celle de la société civile et la délibération interne avec celle internationale. La section finale du chapitre propose, elle aussi, une reconsidération ou une redéfinition de la démocratie délibérative qui devrait dépasser les difficultés théoriques et pratiques qui lui sont associées habituellement.

L'idée fondamentale en faveur de laquelle Vasile Pleșca argumente dans le chapitre sur la démocratie libérale est que, au moins d'une perspective libérale, la démocratie doit être vue comme un système politique où le pouvoir (politique) est limité dans une mesure plus grande que dans tout autre régime politique. La démocratie – ou, au moins, la démocratie libérale – ne doit pas être conçue comme un régime politique caractérisé par « le pouvoir du peuple » mais comme un régime où ce pouvoir est soumis à un ensemble organisé de contraintes institutionnelles et juridiques qui visent la maximisation de la liberté individuelle. Autrement dit, la démocratie libérale est le régime politique dans lequel les droits fondamentaux de l'individu sont respectés et protégés contre le pouvoir politique (abusif) à travers une construction institutionnelle compliquée. Cela suppose deux choses : d'un côté, que la démocratie libérale ne parle pas de celui qui conduit mais de la limitation du pouvoir de celui qui conduit et que, de

l'autre côté, cette limitation doit être comprise littéralement : avoir un pouvoir limité ne suppose pas seulement avoir un pouvoir enfermé dans une équation institutionnelle, mais, aussi, avoir un pouvoir dont les attributions sont réduites.

Le chapitre sur « la justice sociale » présente les idées, les positions et les arguments les plus importants cités récemment par les philosophes politiques dans le cadre de trois grandes controverses qui entourent ce concept: celle liée à sa définition, celle liée à sa spécification et celle liée à sa légitimité. Après une brève présentation de la dispute entre distributivisme et non-distributivisme dans la définition de la justice sociale, on décrit cinq des conceptions récentes les plus influentes concernant celle-ci : la justice en tant qu'équité (*justice as fairness*) (John Rawls), la justice en tant que droit donné (*justice as entitlement*) (Robert Nozick), l'égalité complexe (*complex equality*) (Michael Walzer), l'égalitarisme de la chance (*luck egalitarianism*) (Ronald Dworkin, Richard Arneson, G. A. Cohen, Eric Rakowski ou John E. Roemer) et le capabilisme (*capability*) (Amartya Sen, Martha Nussbaum ou Elizabeth Anderson). A la fin du chapitre, Eugen Huzum interroge et raisonne contre l'idée que la « justice sociale » serait un concept dépourvu de légitimité, « sans signification » et « sans contenu ». L'absence de contenu dans le cas du concept de « justice sociale », soutient, finalement, son argument, pourrait être démontrée seulement par une argumentation concluante de l'idée que les individus n'ont aucun droit moral que les diverses sociétés (ou, au moins, les sociétés démocratiques) soient obligées à satisfaire. Quand même, il est peu probable que quelqu'un puisse produire une telle argumentation. En tout cas, les philosophes auxquels on attribue d'habitude l'intention de démontrer le manque de contenu du concept de « justice sociale », comme Friedrich Hayek, par exemple, n'ont pas même essayé de produire une telle argumentation. Il est vrai, Hayek semble avoir rejeté l'idée, présente dans la plupart des théories de la justice sociale, que les individus auraient certains droits moraux « positifs » (droits à certains biens ou services offerts par l'Etat, tels que les services médicaux, l'éducation, etc.). Cependant, Hayek a été l'un des défenseurs les plus fervents de l'idée que les individus ont certains droits moraux « négatifs » (tels que, par exemple, les droits civils et politiques), des droits que toute société (ou, au moins, toute société libérale) est obligée de garantir.

Dans le chapitre « Le genre », Cătălina-Daniela Răducu argumente que l'apparition et le développement du concept de « genre », en insistant sur les aspects d'ordre culturel et social et par le dévoilement de la connexion entre le sexe biologique et les relations de pouvoir dans la société, ont politisé définitivement l'ordre naturel apparent des choses. Le concept de « genre » est devenu un concept essentiel dans la théorie politique parce que le genre est l'une des catégories organisatrices fondamentales de la vie sociale humaine. Peut-être plus que la classe économique ou sociale, plus que la race ou la couleur de la peau, plus que l'ethnie, la nationalité ou l'âge, ce qui nous définit est notre genre. Après avoir présenté les théories du genre les plus importantes, Cătălina-Daniela Răducu argumente, d'une perspective féministe, contre les théories biologiques et le déterminisme biologique qu'elles supposent, en s'appuyant à la fois sur les effets négatifs que le déterminisme biologique a générés dans l'histoire de la société et la constatation que la stratégie de réduire la complexité de l'être humain à ses caractéristiques biologiques est simpliste, pour n'en dire plus. Sa conclusion souligne, une fois de plus, l'impact que le genre a sur nous et sur la société : le genre est partout et il influence

chaque aspect de la société, il modèle notre vie individuelle, il détermine les croyances et les pratiques culturelles, il a un impact important sur l'organisation économique, sociale et politique.

En partant de quelques-unes de ses définitions les plus acceptées dans les communautés académiques, le chapitre dédié à la géopolitique présente, en premier lieu, l'étape de la constitution de cette discipline et l'apparition des premières catégories de ce domaine, à côté des idées dominantes des écoles de géopolitique qui ont donné, plus tard, ses conceptions les plus influentes. Le chapitre continue avec un bref inventaire des courants contemporains de la géopolitique et, puis, de ses concepts usuels les plus significatifs. L'objectif fondamental de ce chapitre n'est pas celui d'offrir une nouvelle introduction à la géopolitique mais, surtout, celui de familiariser le lecteur avec la manière géopolitique de penser, de rendre plus claire l'utilité et de présenter la manière dans laquelle prend forme une analyse de type géopolitique. Par conséquent, Marian Țăranu a dédié la plus grande partie de ce chapitre à une étude de cas. Son sujet est le conflit de Géorgie et ce choix est expliqué par la capacité de ce conflit du Caucase de rendre la dimension géopolitique d'un fait historique et d'esquisser les positions des parties impliquées dans cette confrontation, soit face à face, soit à travers les intérêts détenus dans cette région. Le choix de ce conflit a été déterminé aussi par le désir de révéler la direction suivie par la géopolitique actuelle, dans le sens de l'acceptation de n'importe quel type de ressources : de celles matérielles, physiques, liées à un espace donné, à celles symboliques, dissipées dans des capitaux qui sont plus ou moins faciles à quantifier. Comme on a remarqué déjà à plusieurs reprises, les géopolitiques de l'énergie, du gaz ou des instruments financiers dérivés représentent aujourd'hui des défis intellectuels tout aussi complexes que les conflits classiques.

La globalisation comporte plusieurs dimensions et a été analysée de plusieurs perspectives. Même s'il n'en ignore pas les aspects culturels et technologiques, Bogdan Ștefanachi la présente et l'analyse surtout dans sa dimension économique et politique. L'analyse la plus détaillée offerte par l'auteur concerne la relation entre la globalisation et l'Etat. Dans son opinion, la globalisation a eu un impact « révolutionnaire » sur l'Etat, en déterminant des phénomènes tels que le remplacement de la souveraineté ou le fait que l'Etat a perdu la position centrale qu'il a eue jusque récemment dans la politique interne et internationale. Même si l'Etat n'est pas devenu complètement insignifiant ou inutile dans les conditions de la globalisation, on doit tout de même reconnaître que ses frontières deviennent de plus en plus fluides et que – en même temps – ce phénomène a des implications profondes dans l'espace politique, social et économique. Celle-ci est l'une des principales conclusions auxquelles on arrive si on adopte la perspective d'analyse de la relation globalisation-Etat que Bogdan Ștefanachi appelle « compatibiliste ». Le trait fondamental du compatibilisme en tant que perspective ou paradigme pour la compréhension et l'analyse de la globalisation réside dans le fait qu'il ne comprend pas le global et le national ou la globalisation et la fragmentation en tant qu'espaces, catégories ou phénomènes qui s'excluent mutuellement mais en tant qu'espaces, catégories ou phénomènes « compatibles », interdépendantes et interconnectés. Le compatibilisme, dit Bogdan Ștefanachi, est la perspective la plus adéquate pour analyser la relation globalisation-Etat (et la relation globalisation-fragmentation).

Au-delà de sa dimension introductive, le chapitre signé par Daniel Şandru peut être (ou même doit être) lu, finalement, comme un plaidoyer en faveur de ce que l'auteur appelle « la réinvention de l'idéologie ». Cette « réinvention » suppose, dans une grande mesure, un retour, même si partiel, du concept « d'idéologie » à son sens initial, celui de « science des idées », qui lui a été attribué par l'encylopédiste Destutt de Tracy. En tout cas, suggère Daniel Şandru, on doit se débarrasser de la compréhension « négative », « falsificatrice », d'inspiration marxiste, de ce concept et de l'employer dans un sens plus large et « positif » : en tant que système d'idées et croyances qui prennent forme dans chaque société, un système situé au niveau de l'imaginaire social et qui a le rôle de tracer un cadre normatif et actionnel concernant le style de fonctionnalité de cette société. Afin de donner plus de « consistance » à cette proposition, dans la partie finale du chapitre, Daniel Şandru essaye de mettre en évidence le potentiel de « la réinvention de l'idéologie » pour faciliter l'analyse adéquate et profitable de quelques phénomènes sociaux et politiques tel que les diverses idéologies politiques, la coopération sociale, les intérêts présents dans l'espace social et politique ou la domination. Autrement dit, ce que suggère Daniel Şandru est qu'une fois « réinventé » dans le sens précisé auparavant, le concept « d'idéologie » peut devenir un instrument analytique de la réalité sociale et politique qui soit extrêmement utile et innovateur. La description de cet instrument, que Daniel Şandru appelle « analyse idéologique », à côté de l'esquisse d'une possible théorie intégrée de l'idéologie, sont les points clefs de la dernière partie du chapitre signé par cet auteur.

Le chapitre écrit par Cristina Emanuela Dascălu présente et analyse concisément le multiculturalisme en tant qu'idéologie/théorie/doctrine social-politique et en tant que politique publique concernant les minorités culturelles. En essayant d'offrir au lecteur une « très brève introduction » au multiculturalisme et à sa compréhension, l'autrice commence par le caractériser en le comparant avec la multiculturalité (le fait du pluralisme culturel) et les études culturelles. Dans la deuxième section on présente quelques-uns des traits fondamentaux de l'idéologie multiculturaliste, en opposition avec l'assimilationnisme et le nationalisme culturel. La prochaine section met en relief le rôle joué par le postmodernisme dans le développement du multiculturalisme. Enfin, les dernières sections présentent et/ou analysent quelques-unes des critiques invoquées et débattues le plus fréquemment (dans l'espace politique ou dans l'espace académique) en ce qui concerne le multiculturalisme : en particulier, les menaces visant la cohésion et la solidarité sociale et la perpétuation de la subjugation et de l'oppression des femmes dans le cadre des cultures et des religions qui ne reconnaissent pas l'égalité de chances et d'opportunités de celles-ci. Non toutes les critiques contre le multiculturalisme, dit Cristina Emanuela Dascălu, sont indiscutablement correctes. Cela ne signifie pas que le multiculturalisme est une théorie ou une politique dépourvue de problèmes ou de signes d'interrogation. Au contraire, dans le contexte des évolutions récentes des Etats multiculturels, on aurait des justifications pour qu'on se demande, à côté des critiques du multiculturalisme, les questions suivantes : Est-il le multiculturalisme le cadre le plus désirable pour l'intégration des immigrés ? Les Etats occidentaux sont-ils vraiment obligés à reconnaître ou même à tolérer les pratiques des minorités culturelles qui sont engagées dans un conflit ouvert avec les principes et les valeurs de la démocratie libérale?

Conséquent par rapport à sa mission introductive, le chapitre « La sécularisation » commence avec une systématisation et une discussion concernant les définitions les plus importantes reçues par ce concept. Dans sa deuxième partie, il offre une analyse de quelques-unes des principales formulations de la théorie de la sécularisation. Cependant, la plus grande partie du chapitre est dédiée à la tentative de résoudre le problème du rôle joué par la sécularisation dans la constitution de la modernité. La suggestion proposée par Ioan Alexandru Tofan est celle de partir de la manière dont la modernité comprend elle-même. L'auteur conclut que la théorie de la sécularisation est plutôt une corrélation qu'une causalité. En plus, elle est elle-même une formule de la conscience de soi de la modernité et de son rapport avec la tradition; la manière dont on lit la thèse de la sécularisation, la manière dont on arrive à mettre l'accent dans l'essai d'éclaircir la relation qu'il y a entre les deux termes (« sécularisation » et « modernité ») crée, chaque fois, un destin différent pour la modernité. La constitution de la modernité avec ses diverses incarnations, offre, chaque fois, une direction et une valence différentes au phénomène de la sécularisation tout aussi comme, réciproquement, la sécularisation – vue comme un horizon de présuppositions absolues de nature philosophique, théologique ou politique – peut générer des figures culturelles apparemment contradictoires.

Afin de surprendre aussi bien que possible le concept (et le phénomène) qu'il analyse dans le dernier chapitre, « La souveraineté », Sorin Bocancea propose qu'il soit abordé à travers les pas suivants : premièrement, une brève présentation des définitions les plus importantes données au concept de « souveraineté » ; deuxièmement, la présentation des sources de légitimité du pouvoir souverain telles qu'elles ont été identifiées par les théoriciens politiques dès l'antiquité grecque et jusqu'à présent ; troisièmement, la mise en relief des re-significations que ce concept prend dans les conditions de la globalisation ; finalement, l'analyse des sens que ce concept prend dans la structure supra-étatique de l'Union Européenne. Les significations de la souveraineté, souligne Sorin Bocancea, ont changé d'une époque à l'autre. Dans son opinion, cela mène à l'enrichissement de ce concept et non pas à une perte de sens. Les redéfinitions qu'on témoigne aujourd'hui sont des défis qui nous font aller au même rythme qu'une société dynamique. Comme il est arrivé déjà au cours du temps, les acteurs de la souveraineté vont changer et il y aura de nouveaux fondements pour sa légitimité. Cependant, au-delà de tout cela, il y a quelque chose qui ne changera pas: il y aura toujours quelqu'un (une personne, un groupe de personnes, des institutions) qui décidera sur l'exception dans un ordre politico-juridique. Cette entité en sera le souverain.

Traduction du roumain par Sorina POSTOLEA

Apărut: 2011 • Format: 16,5 × 23,5 cm



Iași, str. Grigore Ghica Vodă nr. 13 • O.P. 1 • C.P. 161 •
Tel. Difuzare: 0788.319462 • Fax: 0232/230197
editura_ie@yahoo.com • <http://www.euroinst.ro>

Volum elaborat în cadrul Proiectului POSDRU/89/1.5/S/56815.
Se distribuie GRATUIT.