



SOCIETATE & CUNOAȘTERE

Teorii și ideologii politice

Eugen Huzum

(coordonator)



www.europa.eu



Ministerul Educației și Cercetării
Strada Școlii 10, Sectorul 1, București
Tel: +40 21 310 50 00



Naționala Autoritatea de Asigurare a Calității în Educație



Naționala Autoritatea de Asigurare a Calității în Învățământul Superior



Ministerul Educației și Cercetării
Strada Școlii 10, Sectorul 1, București
Tel: +40 21 310 50 00



www.european.ro

INSTITUTUL EUROPEAN

Colecția
SOCIETATE & CUNOAȘTERE
Nr. 22

Eugen HUZUM (coordonator) este cercetător științific la Institutul de Cercetări Economice și Sociale „Gh. Zane”, Academia Română, Filiala Iași. Din 2010 este și bursier postdoctoral al Academiei Române. 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” (1999) și doctor în filosofie (din 2005), cu o teză despre critica ideii de fundament și a fundaționalismului în filosofia contemporană. Domeniile sale fundamentale de interes sunt filosofia politică (în special teoriile contemporane ale dreptății, multiculturalismul și teoria democrației), epistemologia (teoriile întemeierii epistemice, mai ales fundaționalismul) și metafilosofia (în special metodologia filosofică în general și metodologia filosofiei politice în particular). În 2011 a coordonat, tot la editura Institutul European, volumul *Concepte și teorii social-politice*. Cele mai recente publicații ale sale sunt „Is the Pursuit of Truth the Primary Task of a Political Philosopher?” (*European Journal of Science and Theology*, 2012), „Ce este egalitarianismul?” (*Transilvania*, 2012) și „Critica teoriilor ideal(ist)e ale dreptății sociale. Cazul Amartya Sen” (*Symposium*, 2011).

© 2013, Academia Română – Filiala Iași

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

Teorii și ideologii politice / coord.: Eugen Huzum. – Iași: Institutul European, 2013

Bibliogr.

Index

ISBN 978-973-611-948-4

I. Huzum, Eugen (coord.)

32.01

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.)

Teorii și ideologii politice

INSTITUTUL EUROPEAN
2013

Cuprins

<i>Cuvânt-înainte</i> (Eugen Huzum)	7
Conservatorismul (Sorin Bocancea)	11
Egalitarianismul (Eugen Huzum)	49
Feminismul (Cătălina-Daniela Răducu)	89
Mercantilism, liberalism, marxism (Bogdan Ștefanachi)	109
Neutralismul liberal (Eugen Huzum)	133
Pluralismul (Ștefania Bejan)	155
Populismul (Daniel Șandru)	181
Republicanismul (Codruța Liana Cuceu)	221
Teoria critică (Ruxandra Ivan)	247
Indice de autori și concepte fundamentale	273
Note despre autori	285
Abstract	289
Résumé	295

Cuvânt-înainte

Nu cu foarte mult timp în urmă, grupul de teorie socială și politică din cadrul proiectului POSDRU 89/1.5/S/56815 „Societatea bazată pe cunoaștere-cercetări, dezbateri, perspective”, a publicat, tot la editura Institutul European, lucrarea *Concepte și teorii social-politice*¹. Volumul de față reprezintă un nou pas al grupului nostru de lucru în realizarea proiectului inaugurat prin publicarea acelei lucrări. Este vorba, reamintesc, despre proiectul elaborării unor volume care să-i ajute pe cei interesați în inițierea (lor sau a altora) în teoria (și în special filosofia) politică, mai ales în dezvoltările sale conceptuale, argumentative și problematologice recente. Desigur, nu am intenționat în mod expres ca aceste volume să fie utile doar în această direcție. Speranța noastră a fost, dimpotrivă, ca ele să fie interesante și pentru cercetătorii cu experiență în investigarea și dezbateră temelor abordate în cadrul lor, mai ales pentru că unele capitole prezintă idei, argumente sau perspective originale, care, credem noi, merită atenția critică a comunității cercetătorilor români. Menirea lor fundamentală rămâne totuși, în intenția noastră, cea introductivă.

Așa cum recunoașteam în cuvântul său înainte, *Concepte și teorii social-politice* nu este deloc un volum exhaustiv. *Teorii și ideologii politice* reprezintă, în bună măsură, și o încercare de a compensa cumva acest „defect” al volumului în cauză. Desigur, nici publicarea lui nu ne permite să susținem că am atins obiectivul oferirii unei introduceri cât mai complete în teoria/filosofia politică actuală. Deși *Teorii și ideologii politice* prezintă câteva dintre cele mai importante teorii sau ideologii politice contemporane, există multe altele care nu sunt prezentate (sau cel puțin nu sunt prezentate atât de detaliat pe cât ar fi meritat) între paginile sale. Mă refer aici, spre exemplu, la libertarianism, comunitarianism, cosmopolitism sau capabilism (ca teorie a dezvoltării umane). Ne consolăm însă în baza a trei argumente. Unul este acela că, așa cum se poate observa cu ușurință din cuprinsul său, cartea de față prezintă totuși un număr important dintre principalele teorii și ideologii politice recente (unele dintre ele pentru prima dată în literatura românească de specialitate). Al doilea este acela că unele dintre teoriile sau ideologiile politice care nu sunt abordate aici au beneficiat deja de prezentări competente și atente la noi (unele dintre ele chiar în *Concepte și teorii social-politice*)². În sfârșit, al treilea argument este acela că sperăm cu toții că

¹ Eugen Huzum, coord., *Concepte și teorii social-politice* (Iași: Institutul European, 2011).

² Libertarianismului i-au fost dedicate de autorii români cel puțin două cărți importante: Bogdan Ștefanachi, *Filosofia noii economii: modalitate de legitimare a liberalismului* (Iași:

prezentul volum nu reprezintă ultimul nostru pas în realizarea obiectivului menționat în debutul acestei intervenții. Sperăm, altfel spus, să putem prezenta acele teorii sau ideologii politice care nu și-au găsit locul între paginile lui sau ale celui precedent cu o altă ocazie.

Țin să precizez însă că volumul pe care îl introduc prin această intervenție nu este întrutotul o continuare a celui precedent, deși între ele există, desigur, destule afinități, relații și continuități tematice. Mai exact, el nu ar putea fi descris totalmente neproblematic ca reprezentând „al doilea tom” al volumului *Concepte și teorii social-politice*. Titlul său este menit să indice acest lucru. Dacă lucrarea anterioară era centrată pe prezentarea unora dintre principalele *concepte* ale teoriei/filosofiei social-politice contemporane, cartea de față prezintă câteva dintre principalele *teorii* sau *ideologii* dezvoltate și apărute de politologii, filosofii, economiștii sau „ideologii” politici contemporani.

Nici de această dată nu voi încerca să rezum principalele idei expuse sau metodologii utilizate de către autori în prezentarea teoriilor sau ideologiilor politice care se regăsesc între paginile ce urmează. Temeiul meu este același: acolo unde au considerat că este cazul, autorii capitolelor și-au rezumat ei înșiși ideile prezentate sau/și metodologiile utilizate. În plus, cititorul interesat să-și facă o idee prealabilă despre conținutul ideatic și problematologic al cărții dispune de un rezumat al ei (în limbile engleză și franceză) în finalul său. În consecință, mă voi mulțumi să închei doar prin a exprima încă o dată speranța noastră că această carte se va dovedi utilă celor cărora li se adresează cu preponderență. Sperăm, în alte cuvinte, ca ea să le fie de ajutor în înțelegerea și evaluarea adecvată a teoriilor și ideologiilor pe care le prezintă. Și mai important, sperăm că ea îi va

Moldova, 2005) și antologia coordonată de Ionuț Sterpan și Dragoș Paul Aligică, *Dreapta intelectuală. Teorii și școli de gândire ale drepteii contemporane occidentale* (București: Humanitas, 2011). Despre cosmopolitism, cititorul interesat are la dispoziție în limba română excelenta lucrare a lui Anthony Appiah, *Cosmopolitism. Etica într-o lume a străinilor* (București: Andreco, 2007). În ceea ce privește capabilismul ca teorie a dezvoltării umane, există de ceva vreme în traducere românească lucrarea care i-a conturat coordonatele fundamentale, și anume lucrarea lui Amartya Sen, *Dezvoltarea ca libertate* (București: Editura Economică, 2004). Volume recente similare în bună măsură în intenție volumului de față sunt Alina Mungiu-Pippidi, coord., *Doctrina politice. Concepte universale și realități românești* (Iași: Polirom, 1998) sau Mihaela Miroiu, coord. *Ideologii politice actuale. Semnificații, evoluții și impact* (Iași: Polirom, 2012). Vezi, de asemenea, traducerile François Chatelet, Evelyn Pisier, *Conceptiile politice ale secolului XX* (București: Humanitas, 1994), Terence Ball, Richard Dagger, *Ideologii politice și idealul democratic* (Iași: Polirom, 2000) sau Leon P. Baradat, *Ideologiile politice: origini și impact* (Iași: Polirom, 2012). Nu vreau să uit nici de o altă lucrare a unuia dintre autorii acestui volum, Daniel Șandru, *Reinventarea ideologiei* (Iași: Institutul European, 2009), care oferă cea mai sistematică „abordare teoretico-politică” a ideologiei și a ideologiilor din literatura românească dedicată acestei teme.

stimula să caute să aprofundeze cercetarea acestor teorii și ideologii și – mai ales – să inițieze propriile investigații sistematice și riguroase în această privință. Dezvoltarea politologiei și a filosofiei politice în spațiul românesc, ca să nu mai vorbim despre clarificarea și fundamentarea cât mai completă și adecvată a opțiunilor ideologice ale partidelor politice din România, au nevoie de acest lucru.

Eugen HUZUM

Conservatorismul*

Sorin BOCANCEA

Introducere

Deși s-a conturat ca ideologie politică în secolul al XIX-lea, conservatorismul a fost prezent cu mult mai înainte în viața politică în forma atitudinii rezervate sau chiar a opoziției față de schimbarea politică. Termenul „conservator” nu este utilizat doar în ceea ce privește schimbările din viața politică, ci este extins și utilizat oricând este vorba de rezistența indivizilor la orice fel de schimbare produsă în viața lor sau în mediile în care trăiesc.

Întrucât s-a configurat ca ideologie în perioada Revoluției franceze, conservatorismul a fost asociat cu termenul „reacționarism”. Într-adevăr, conservatorismul a apărut ca o ideologie de reacție, primele mari scrieri ale sale fiind critici la adresa fenomenului revoluționar din Franța. Adesea, însă, s-a așezat semnul egalității între cei doi termeni, gestul fiind excesiv, întrucât, după cum vom vedea, conservatorismul este mai mult decât o reacție la un fenomen politic. Apoi, o analiză a celorlalte ideologii politice ne dovedește faptul că în fiecare dintre ele există o componentă reactivă. Reactivitatea este caracteristică oricăreia dintre ideologiile politice întrucât, pentru a se impune, ea le respinge pe celelalte ideologii concurente. Toate cele trei ideologii moderne au fost reactive unele față de altele: socialismul a fost reactiv față de liberalism și conservatorism, liberalismul față de conservatorism și socialism iar conservatorismul față de liberalism și socialism. Și față de toate acestea și cu intenția de a le topi propriul scop s-a manifestat naționalismul, ce a cultivat o reactivitate îndeosebi față de internaționalismul comunismului. Deci, conservatorismul nu este singura ideologie reactivă.

Există, totuși, o diferență între reactivitatea celorlalte ideologii și cea a conservatorismului, pe care o dă poziționarea față de nevoia schimbării radicale: liberalii și socialiștii s-au înțeles la acest capitol, socotind necesară schimbarea

*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, POSDRU/89/1.5/S/56815.

radicală a Vechiului Regim, diferența apărând în conceperea sensului acesteia – conservatorii au considerat că o asemenea schimbare destructurează societatea, motiv pentru care ea trebuie evitată sau oprită și înlocuită cu reforma. De aceea, primii s-au autodenumit „progresiști”, lipind conservatorilor eticheta de „retro-grazi”. Rămâne în sarcina istoriei să constate ale cui decizii au însemnat progres și ale cui, regres.

Dincolo de aceste elemente ce țin îndeosebi de reprezentare, consider că temeiurile conservatorismului pot fi înțelese dacă urmărim cu ce reprezentare a ființei umane operează, lucru valabil în cazul înțelegerii oricărei ideologii. Pentru un conservator, omul este o ființă dominată în primul rând de pasiuni, care trăiește într-o rețea de determinații ce îl condiționează multiplu. Rațiunea este doar una dintre facultățile sale, ce se dovedește neputincioasă în fața nevoilor de securitate și de glorie ale individului. Individul conservator nu este unul adamic, fără trecut și numai cu viitor, de la care să înceapă lumea, și nicio abstracție ce poate fi concepută în afara societății, ci un produs istoric ce poartă cu sine acumulările generațiilor trecute pe care se simte obligat să le transmită generațiilor viitoare. El nu trăiește nici la începutul lumii și nici la sfârșitul ei, ci la mijloc. Ne vom completa imaginea acestui personaj central al conservatorismului în cele ce urmează.

În demersul de față voi porni de la prezentarea unor definiții pe care le-a primit conservatorismul, fapt ce va presupune urmărirea disputei pe tema statutului său de *ideologie*. Problema este dacă la simpla întrebare *ce este conservatorismul?* se poate răspunde „conservatorismul este o ideologie”, urmând apoi prezentarea elementelor definitorii. De pe acum anunț faptul că susțin ideea că în cazul conservatorismului se poate vorbi de o ideologie politică în toate elementele sale. Pasul următor va consta în prezentarea unei scurte istorii a conservatorismului, a evoluției mesajului conservator începând cu identificarea proiecțiilor specifice lui de dinainte de a fi o ideologie în sensul modern și până la prezentarea ultimelor direcții din această arie ideologică. Apoi, voi realiza o scurtă prezentare a pilonilor doctrinari ai conservatorismului, acordând atenție îndeosebi formulărilor din textele clasicilor acestei ideologii. Voi încheia cu prezentarea locului pe care această ideologie îl ocupă pe eșichierul politic.

1. Conservatorismul ca ideologie. Definiții

Deși în majoritatea studiilor, dicționarelor și manualelor conservatorismul este prezentat ca ideologie politică, există autori din domeniul teoriei politice care resping această idee. În *Enciclopedia Blackwell*, Noel O’Sullivan¹

¹ Noel O’Sullivan, „Conservatorismul” în *Enciclopedia Blackwell a gândirii politice*, ed. David Miller (București: Humanitas, 2000), 128.

prezintă conservatorismul ca pe „o filosofie a existenței umane”, a cărei esență „rezidă în convingerea potrivit căreia condiția umană este caracterizată de tensiuni ce pot fi atenuate prin acțiune politică, dar nu pot fi complet eliminate... Îmbinând o atare viziune generală despre existență cu conceperea politicii ca o activitate limitată, putem defini conservatorismul drept arta compromisului politic, a echilibrului și moderației în interesul păstrării unui stil limitat în politică”. Această idee se conturează mai clar dacă o primivim în opoziție cu doctrina radicală ce consideră că răul și suferința nu își au cauzele în natura umană, ci în structura societății.

O preocupare pentru atitudinea sau modul de a fi propus de conservatorism, fără a nega ideea că acesta este o ideologie, întâlnim la Adrian-Paul Iliescu², autor ce abordează conservatorismul ca pe „un tip de raționalitate”, prin acesta înțelegând capacitatea omului „de a adecva răspunsurile la situațiile problematice”. În opinia sa, „gândirea conservatoare se justifică prin capacitatea de a formula răspunsuri adecvate la situațiile vieții”. Conservatorismul nu este singura modalitate de a da răspunsuri adecvate sau singurul tip de raționalitate. De exemplu, modelul intelectualist consideră rațională „o opțiune sau conduită care satisface standardele fixate de intelect sau rațiune”, modelul coerentist „identifică raționalitatea cu coerența”, modelul empirist „impune drept criteriu de raționalitate experiența” iar modelul utilitarist consideră rațional ceea ce este util. În toate aceste cazuri, observă A.-P. Iliescu, „cerințele de raționalitate invocate sunt, în fond, cerințe de adecvare. Criteriul care funcționează este mereu un criteriu de adecvare, relativ însă la diferite elemente-martor, la diferite repere”³. Dar, trebuie avut în vedere următorul aspect: omul este o ființă ce aparține unei societăți, el formulând răspunsuri și selectând răspunsurile comune, pentru că o comunitate funcționează pe baza semnificațiilor colective. După cum spunea Peter Sederberg⁴, „politica nu constă în altceva decât în totalitatea eforturilor deliberate de a crea, menține, modifica sau abandona semnificațiile colective”. A.-P. Iliescu⁵ completează că „nu este, însă, aici, vorba numai de structurarea răspunsurilor colective oferite de societate ca întreg la situațiile globale în care se află. Este vorba și de structurarea răspunsurilor individuale date în cadrul relațiilor interpersonale sau a raportului individ-colectivitate”. Din această perspectivă, societatea nu mai este reprezentată mecanicist și organicist, ci definită în termeni comportamentali, semnificațiile colective fiind concretizate în răspunsuri comportamentale individuale.

² Adrian-Paul Iliescu, *Conservatorismul anglo-saxon* (București: All, 1994), 18.

³ Iliescu, *Conservatorismul*, 14-15.

⁴ Peter Sederberg, *The Politics of Meaning* (Tucson: The University of Arizona Press, 1984), 2, apud Iliescu, *Conservatorismul*, 17.

⁵ Iliescu, *Conservatorismul*, 17.

Dar, după cum arată Sederberg⁶, „structurile de semnificații colective, care există numai prin intermediul răspunsurilor noastre colective și reciproc așteptate, se obiectivează și dobândesc o realitate care se pare că transcende participarea noastră individuală. Ne regăsim astfel pe noi înșine ca membri sau obiect al acțiunii organizațiilor”. Aceste organizații structurează semnificațiile colective, creează ordinea justificată prin dirijarea răspunsurilor individuale și colective. „Introducând o rutină de răspuns, organizațiile fixează semnificații colective garantând împlinirea așteptărilor reciproce”⁷. Ele au atât un caracter conservator (deoarece canalizează răspunsurile pentru a fixa și menține sistemele de semnificații colective), cât și adaptativ sau reformativ. Orice exces al unuia dintre aceste două caractere produce disfuncții. De aceea, sintetizează A.-P. Iliescu⁸, „ca și în știință, în societate raționalitatea se verifică prin capacitatea de rezolvare a problemelor precum și prin capacitatea adaptativă, prin aptitudinea pentru autorevizuire susceptibile să mărească gradul de adecvare al sistemelor și subsistemelor instituite”.

Pornind de la această analogie, A.-P. Iliescu se întreabă dacă ea este justificată, dacă o ordine socială poate fi abandonată la fel de ușor cum poate fi abandonată o teorie științifică aflată în criză; mai departe, apare întrebarea dacă poate fi conservatorismul considerat un tip specific de raționalitate. Răspunsul este pozitiv și se poate susține „prin evidențierea unor cerințe coerente de adecvare, deci de raționalitate, care funcționează în domenii și situații diferite. Un anumit spirit comun manifestărilor conservatoare din sfere diferite, un paralelism de atitudine și conduită între demersuri și preocupări distincte, o mentalitate tipică, constantă, acționând în cazuri neasemănătoare și chiar un gen de reacție la împrejurări diverse pot indica prezența unui ansamblu coerent de criterii de adecvare și a unei modalități comune de a răspunde la probleme”⁹. Și autorul propune o paralelă între empirismul filosofic britanic și conservatorismul politic, moral anglo-saxon, fără a susține că acestea s-ar confunda sau că unul decurge din altul: „ideea nu este, deci, de a confunda, ci de a pune în paralelă parțială, incompletă și totuși îndeajuns de semnificativă, empirismul și conservatorismul pentru a arăta că anumite elemente caracteristice unui tip de raționalitate (anumite cerințe de adecvare) se manifestă în mare măsură analog (nu doar identic) în cele două sfere diferite”¹⁰. Printre elementele de raționalitate pe care le identifică A.-P. Iliescu sunt neîncrederea față de abstracții, supoziția ignoranței și a failibilității, moderația și compromisul, eroarea avântării ș.a.

⁶ Sederberg, *The Politics of Meaning*, 126.

⁷ Sederberg, *The Politics of Meaning*, 131.

⁸ Iliescu, *Conservatorismul*, 20.

⁹ Iliescu, *Conservatorismul*, 22.

¹⁰ Iliescu, *Conservatorismul*, 23-24.

După cum spuneam, în abordarea de mai sus nu se pune la îndoială faptul că în cazul conservatorismului ar fi vorba de o ideologie, pentru că autorul nu și-a propus acest lucru. Cu toate acestea, chiar dacă nu ar fi vorba de o ideologie în cel mai utilizat sens, în cel marxist (de instrument al luptei politice, cu celebrul efect al falsificării realității), este vorba de ideologie într-un sens mai larg. Identificăm cu altă ocazie¹¹ mai multe înțelesuri ale acestui termen, ce se pot reduce la trei: cel marxist, cel mannheimian (ca metodă de cunoaștere în domeniul socio-uman) și cel larg, ce desemnează „un set coerent de teorii științifice și filosofice, credințe și expresii, asumate în proporție de masă, prin care indivizii și comunitățile își percep identitatea, raporturile lor cu lumea și raporturile de putere (ansamblul acestor obiectivări fiind efectul socializării și liantul oricărei comunități) pentru a acționa în vederea obținerii fericirii (orice nume ar purta aceasta: emancipare, bunăstare, confort etc.)”.

După cum remarcă și Robert Nisbet¹², „un număr restrâns de scriitori a evitat să folosească termenul «ideologie» pentru conservatorism probabil pornind de la teoria că această filosofie este lipsită prin însăși natura ei de elementele activiste și reformiste ce alcătuiesc o veritabilă ideologie”. Constatăm că, în pofida faptului că numărul autorilor din această categorie este mic, este vorba de nume importante. Astfel, un gânditor neoconservator precum Russell Kirk¹³ opune conservatorismul ideologiei, înțelegând prin ideologie doar marxismul și prin conservator, „politicianul prudent”. Pornind de la premiza că „mintea conservatoare și mintea ideologică stau ca doi poli opuși”, el formulează următoarele raționamente: „... ideologia este o religie inversată. Dar politicianul prudent știe că Utopia de fapt înseamnă Nicăieri. [...] Ideologia face imposibil compromisul politic. Politicianul prudent, *au contraire*, este conștient că principalul obiectiv al statului este să păstreze pacea. Acest lucru nu poate fi atins decât printr-o balansare atentă a marilor interese din societate. [...] Ideologiile sunt adânc marcate de un fașionalism feroce, pe principiul «camaraderie sau moarte». Revoluțiile își devorează copiii. Politicienii prudenți, respingând iluzia unui Adevăr Politic Absolut față de care fiecare cetățean trebuie să jure credință, înțelege că structurile economice și politice nu sunt pur și simplu produse ale teoriei, pentru a fi ridicate într-o zi și demolate într-o alta... Reformatorul radical, proclamându-se omniscient, își doboară fiecare oponent pentru a ajunge mai rapid la Paradisul Terestru. Conservatorii în schimb obișnuiesc să ia cina cu opoziția”.

Am arătat și cu altă ocazie¹⁴ că perspectiva lui Kirk are câteva vicii: „utilizarea unei anumite definiții a ideologiei ca fiind unica”; „proiectarea unei

¹¹ Sorin Bocancea, „Culture and Ideology. Differences and Similarities”, *Syposion* VIII, 1, 15(2010): 223-224.

¹² Robert Nisbet, *Conservatorismul* (București: DU Style, 1998), 19.

¹³ Russell Kirk, „Erorile ideologiei”, trad. Cosmin Victor Popa, *Ideii în Dialog* 2, 53 (2009).

¹⁴ Sorin Bocancea, „Erorile lui Russell Kirk”, *Timpul* 124 (2009): 12.

ideologii consacrate precum conservatorismul în spațiul neutralității ideologice din care, atenție!, ar putea duce o luptă împotriva ideologiei”; „propunerea conservatorismului ca unică atitudine dezirabilă”, Kirk plasându-se în „lumea antagonismelor” pe care tocmai o dezavuează; în fine, „asimilarea ideologiei cu utopia”. De aceea, consider că și în cazul conservatorismului, ca și în cazurile liberalismului și socialismului, este vorba de o ideologie, pe care o înțeleg și în formularea pe care am propus-o mai sus. Și Robert Nisbet¹⁵ observa că a nu socoti conservatorismul o ideologie ar însemna „să avem o viziune mărunță și restrictivă asupra ideologiei. [...] Pe scurt, o ideologie este un ansamblu coerent de idei morale, economice, sociale și culturale care se află într-o relație strânsă și bine cunoscută cu politica și cu puterea politică; mai exact, cu acea bază politică aptă să asigure victoria respectivului ansamblu de idei. Spre deosebire de o simplă înlănțuire de trecătoare opinii, o ideologie se menține în viață o perioadă considerabilă de timp, are apărători și purtători de cuvânt demni de luat în seamă și un grad înalt de instituționalizare”. Conservatorismul este o astfel de construcție teoretică ce reunește idei, teorii convingeri și practici și care rezistă în spațiul public de peste două secole.

Înainte de a prezenta câteva definiții ale conservatorismului, consider necesară reproducerea celebrului fragment din *Reflecțiile* lui Edmund Burke, pe care îl întâlnim invocat în aproape toate lucrările ce tratează această ideologie. Nu este vorba de o definiție în forma clasică, de tipul „conservatorismul este...”, ci de una ostensivă. Scriindu-i „unui foarte tânăr gentleman din Paris” opiniile sale despre Revoluția franceză, Burke realizează un portret al britanicilor, contrastând cu ceea ce făceau francezii atunci, care ilustrează de fapt atitudinea specifică conservatorismului politic¹⁶: „Datorită rezistenței noastre obstinate la inovație, datorită ritmului lent al caracterului nostru național, mai purtăm încă amprenta strămoșilor noștri. Nu ne-am pierdut (așa cum cred) generozitatea și demnitatea modului de a gândi din secolul al XIV-lea, și nici nu ne-am preschimbat între timp în sălbatici. Nu am îmbrățișat gândirea lui Rousseau. Nu suntem discipolii lui Voltaire. Ideile lui Helvetius nu s-au răspândit printre noi. Ateștii nu sunt predicatorii noștri. Nebunii nu sunt cei care fac legile la noi. Știm că noi nu am făcut niciun fel de descoperiri și considerăm că în morală nu e nimic de descoperit; la fel și în ceea ce privește marile principii de guvernare sau ideile de libertate, al căror sens a fost pătruns înainte ca noi să ne fi născut, și va rămîne astfel și după ce țărâna mormântului ne va fi acoperit vanitatea, iar liniștea sepulcrală își va fi impus legea asupra volubilității noastre deșarte. [...] Nu am fost goliți pe dinăuntru și cusuți la loc pentru a putea fi umpluți, precum păsările împăiate, cu paie și vechituri, cu petice de hârtie mângălite cu un

¹⁵ Nisbet, *Conservatorismul*, 19.

¹⁶ Edmund Burke, *Reflecții asupra Revoluției din Franța* (București: Nemira, 2000), 128-129.

discurs despre drepturile omului. Noi ne păstrăm ansamblul tuturor sentimentelor noastre naturale în starea lor nativă, într-o simplitate neștirbită de pedanterie și necredință. Noi avem în piepturile noastre inimi reale, din carne și sânge. Noi ne temem de Dumnezeu. Noi privim către regi cu un respect înfiorat de teamă; către Parlamente, cu afecțiune; către magistrați, cu sentimentul datoriei; către preoți, cu venerație, și cu respect, către nobilime”.

Nu avem la Burke vreo intenție anunțată de a întemeia o nouă ideologie, ci pur și simplu o reacție a unui britanic la evenimentele revoluționare din Franța. Cu toate acestea, prin schițarea portretului unei comunități (spunând doar ce a făcut și ce nu a făcut, ce face și ce nu face) el a reușit să aducă în atenție o realitate ce se afla sub ochii tuturor, în odihna ei cotidiană, și pe care puțini o conștientizau. Mizând pe efectul contrastului, Burke a reușit să o scoată din statutul ei de peisaj obișnuit și să o impună ca model.

Aceeași manieră în care a procedat Burke poate fi întâlnită astăzi și la un autor neoconservator american de forță precum Michael Oakeshott¹⁷, care chiar își propune, și reușește, să dea definiția conservatorului: „A fi conservator, deci, înseamnă a prefera familiarul necunoscutului, a prefera ceea ce s-a încercat neîncercatului, faptul misterului, realul posibilului, limitatul nemărginitului, ceea ce este aproape înderpărtatului, ceea ce este îndeajuns supraabundentului, acceptabilul perfectului, râsetul de azi beatitudinii utopice. Legăturile și fidelitățile familiare vor fi preferate seducției unor atașamente mai profitabile; a dobândi și a amplifica va fi mai puțin important decât a păstra, a cultiva și a te bucura de ceea ce ai; durerea unei pierderi va fi mai acută decât atracția unei noutăți sau promisiuni. Înseamnă a fi pe potriva soartei pe care o ai, a trăi la nivelul propriilor mijloace, a te mulțumi cu acea nevoie de mai multă perfecțiune care este pe măsura omului și a împrejurărilor în care trăiește”.

În același stil al definirii prin enumerare vorbește despre conservatorism și celebrul Russel Kirk¹⁸. Cu toate că, după cum am arătat, crede despre conservatorism că ar fi o non-ideologie, el identifică, totuși, șase canoane ale gândirii conservatoare:

1. „Credința într-o ordine transcendentă sau într-un corp natural de lege, în reguli sociale precum și în conștiință. Problemele politice, în fond, sunt de natură religioasă și morală... Adevărata politică este arta înțelegerii și aplicării Dreptății care ar trebui să domnească în comunitatea din suflet”.

2. „Afinitatea pentru proliferarea diversității și misterul existenței umane, opusă uniformității înguste, egalitarismului și utilitarismului celor mai multe sisteme radicale”;

¹⁷ Michael Oakeshott, *Raționalismul în politică* (București: All, 1995), 79.

¹⁸ Russell Kirk, *The Conservative Mind. From Burke to Eliot* (Washington: Regnery Publishing, 2001), 8-9.

3. „Convingerea că societatea civilizată necesită ordine și clase, dar împotriva noțiunii de «societate de clasă». Dacă sunt șterse diferențele naturale dintre oameni, despotismul umple golul”. Conservatorii recunosc doar egalitatea în fața divinității și a legii.

4. „Convingerea că libertatea și proprietatea privată sunt legate inseparabil” și că egalitatea economică a indivizilor nu înseamnă progres.

5. „Credința în prescripții și neîncrederea în «sofiști, calculatori și economiști» care vor să reconstruiască societatea după un model abstract. Obiceiul, convenția și vechile prescripții sunt controale ale impulsurilor anarhice și inovatoarelor dorințe de putere”.

6. „Recunoașterea faptului că schimbarea poate să nu fie o binevenită reformă; inovarea rapidă poate fi mai degrabă un război devorator decât o flacără a progresului. Societatea trebuie să se schimbe, dar pentru minima conservare socială; dar, omul de stat trebuie să ia Providența în calculele sale și prima virtute a lui este, de la Platon la Burke, prudența”.

O definiție în manieră clasică întâlnim la Robin Harris¹⁹, în opinia căruia conservatorismul este ideologia ce reunește credințe, valori și atitudini precum: sentimentul apartenenței la o tradiție, credința într-o anumită natură (în instinct) în detrimentul celei în reflecția conștiință, valorizarea loialității față de comunitățile în care individul trăiește (familie, prieteni, comunitate, cultură, națiune), preferința pentru ordine și stabilitate în detrimentul inovației, conceperea societății ca pe o piramidă a îndatoririlor și nu ca pe un spațiu al drepturilor, antidoc-trinarism ș.a.

În lucrarea sa despre conservatorism, Robert Nisbet²⁰ îl tratează ca pe o ideologie în rând cu socialismul și liberalismul, observând că dacă acestea tratează relația dintre individ și stat, conservatorismul ține seama și de al treilea termen: „ansamblul grupurilor și asociațiilor care mediază între individ și stat”. Într-o altă lucrare, Nisbet²¹ prezintă conservatorismul ca pe ideologia ce urmărește apărarea societății de posibilele abuzuri ale statului: „esența acestui corp de idei este protecția ordinii sociale – familie, vecinătate, comunitate locală, regională, în primul rând – față de silniciile statului ca for politic centralizat”.

În fine, mai aduc în atenție definiția formulată de Stéphane Rials²² care, chiar dacă nu vorbește despre conservatorism ca ideologie, ține să elimine reducerea lui la ideea de contra-revoluționarism și îl definește ca „o concepție globală a lumii, saturată de teologie și ontologie, chiar de o antropologie, o

¹⁹ Robin Harris, *The Conservative Community* (London: Centre for Policy Studies, 1989), 8-9.

²⁰ Nisbet, *Conservatorismul*, 45.

²¹ Robert Nisbet, *Prejudices: A Philosophical Dictionary* (Cambridge: Harvard University Press, 1982), 55.

²² Stéphane Rials, „La contre-révolution” în *Nouvelle histoire des idées politiques*, ed. Pascal Ory (Paris: Hachette, 1987), 136-137.

epistemologie și uneori de o filosofie a limbajului”. În opinia mea, sunt enumerate elementele unei ideologii.

O notă specifică a definițiilor date conservatorismului este aceea că sunt preferate alte formulări decât cea esențialistă. Când indică ideologia conservatoare, autorii conservatori procedează la enumerări de atitudini și fapte. Cred că și din acest motiv există disputa în legătură cu statutul de ideologie al conservatorismului, pentru că și modul în care este definit de către doctrinarii săi nu satisface așteptarea la o definiția esențialistă pe care a creat-o o întreagă tradiție raționalistă. La întrebarea *ce?* conservatorii răspund ca pentru întrebările *cum?* sau *în ce fel?*, motiv pentru care se creează impresia că în discuție sunt o sumedenie de elemente dar că lipsește unul singur, esențial: subiectul. Dar, urmând pilda conservatorilor, propun să urmărim în continuare cum a evoluat conservatorismul și în ce fel ne structurează el universul simbolic.

2. Evoluția mesajului conservator

Este general acceptat faptul că părintele conservatorismului modern este Edmund Burke, lucrarea de referință fiind *Reflecții asupra Revoluției din Franța*. Pe lângă el, mai sunt invocați Louis de Bonald și Joseph de Maistre. Dar asta nu înseamnă că înainte de acești trei gânditori nu au existat conservatorism și conservatori în politică și în gândirea politică. După cum spune și Nisbet²³, „cuvintele «conservator» și «conservatorism», cu referire la politică, nu au apărut în Occident decât prin 1830; substanța lor însă le-a precedat cu mult timp apariția”.

Dacă este să vorbim de concepții, atitudini și practici conservatoare, neînchegate în mod voit într-o ideologie și nepromovate în programul vreunui partid care să se autointituleze „conservator”, putem vorbi de conservatorism încă din antichitate. Un conservatorism întâlnim la Heraclit, „păcat” de care îl acuză Popper²⁴. Dar, primul conservator cu doctrină putem spune că a fost Platon. Așa cum am arătat cu altă ocazie²⁵, platonismul în întregul său este o operă politică a unui conservator: „Tema prezentă în toate dialogurile este reforma politică, chiar dacă subiectele abordate par a fi strict de etică, gnoseologie, ontologie ș.a.m.d. Este evident faptul că în opera lui Platon găsim o ontologie, o gnoseologie, o logică și o poetică, dar intenția care subzistă în întreaga operă mi se pare a fi răspunsul la o interogație în maniera holderlineană: la ce bun toate acestea în vremuri de restriște? Răspunsul era: reforma politică după planul unui filosof care trebuia să fie rege, adică după al său”. Nostalgia după un regim monarhic al

²³ Nisbet, *Conservatorismul*, 27.

²⁴ Cf. Karl R. Popper, *Societatea deschisă și dușmanii ei*, vol. I, *Vraja lui Platon* (București: Humanitas, 1992).

²⁵ Sorin Bocancea, *Cetatea lui Platon* (Iași: Institutul European, 2010), 12.

vechii Sparte nu este singurul element de conservatorism prezent în platonism. Mai putem enumera: ierarhia, legitimată și structurată de principiul central al concepției lui Platon, *oikeiopragia* (dreptatea, definită drept necesitatea ca fiecare să facă ceea ce îi este propriu); elitismul, ce decurge din același principiu al dreptății; reformarea politică a cetății printr-un demers paideic; preeminența moralei față de orice interes politic; recuperarea simbolică a tradiției; opțiunea pentru un regim politic mixt (monarhie constituțională).

De-a lungul timpului, orice mișcare politică ce a intenționat realizarea unor schimbări bruște a stârnit reacții conservatoare. Dar, cea mai puternică reacție a fost față de Revoluția franceză, ea venind din partea unor persoane cu vizibilitate politică și culturală. În afară de cei trei gânditori amintiți, principiile conservatorismului modern au mai fost discutate și impuse de către gânditori precum Alexis de Tocqueville (în Franța) sau de Justus Möser și Adam Müller (în lumea germană).

O'Sullivan²⁶ identifică trei tradiții ale conservatorismului modern: franceză, germană și britanică. „Deosebirea dintre aceste trei tradiții poate fi cel mai ușor evidențiată prin examinarea punctului de vedere al fiecăreia în încercarea de a teoretiza ideea de tensiune”. Conservatorismul francez (reprezentat de Joseph de Maistre) a îmbrăcat forma „pesimismului creștin în privința naturii umane”, cultivând o utopie „plasă de obicei în lumea prerevoluționară, din care au fost îndepărtate toate tensiunile principale ale existenței”; conservatorismul german a înlocuit interpretarea teologică a ființei umane „printr-o filosofie a istoriei seculare, pentru care statul organic constituie vehiculul perfect al emancipării umane”; „în Marea Britanie trăsătura distinctivă a gândirii conservatoare a constituit-o o anume mentalitate sceptică și flexibilă, reflectată, mai presus de toate, în idealul unei constituții mixte”.

Trebuie precizat faptul că ideologia conservatoare nu însumează doar ideile din scrierile gânditorilor amintiți. În ea se regăsesc îndeosebi ideile marilor gânditori politici ai modernității precum Thomas Hobbes, John Locke, David Hume sau G. W. F. Hegel. Ținând seama de forța unor curente de gândire precum empirismul anglo-saxon și romantismul german, este explicabilă reacția pe care au avut-o conservatorii față de proiectul raționalist al Revoluției franceze. Chiar după trecerea furtunilor revoluționare din Europa sfârșitului de secol XIX, atitudinea lor va fi asumată de către formațiuni politice, sub diverse titulaturi, care vor intra în dispută cu cele ale ideologiilor concurente. Tot timpul a fost de apărare un status și tot timpul s-au reluat discuțiile cu privire la sursa legitimității guvernămintelor, la angrenarea în proiecte de inginerie socială, la dreapta împărțire a resurselor, la politicile publice ș.a.m.d.

²⁶ O'Sullivan, *Conservatorismul*, 129-130.

Secolul XX a venit cu o multiplicare a orientărilor din aria conservatorismului, la acest fenomen ajungându-se din diverse cauze. După cum arată O'Sullivan²⁷, ascensiunea maselor în politică după Primul Război Mondial a determinat schimbări în poziționarea conservatorilor: pe de o parte, s-au plasat unii care au abandonat ideea politicii limitate (Thomas Carlyle, Oswald Spengler ș. a.) sau care și-au arătat nemulțumirea față de această stare de lucru (T.S. Eliot, José Ortega Y Gasset ș. a.); pe de altă parte, alții au acordat „un credit aproape nelimitat conservatorismului natural al maselor (precum lordul Hugh Cecil); între aceștia, s-au plasat cei ce au căutat o formulă de compromis, „începând cu idealul de unitate națională (*on nation*) al lui Disraeli și culminând cu ideologia post-1945 a căii de mijloc (*middle way*), inițiată de Harold Macmillan în 1939...”. După cel de-al Doilea Război Mondial, s-a constatat o alunecare spre modelul statului asistențial și spre colectivism. După anii '70 ai secolului trecut, au apărut reacțiile neoconservatoare față de această deviație, identificându-se cinci limitări ale căii de mijloc: creșterea economică nu aduce neapărat bunăstare, iar guvernele sunt obligate să se ocupe de această creștere și de ocuparea forței de muncă, fapt ce generează instabilitate (ideea susținută de Daniel Bell, Patrick Moynihan, Irving Kristol ș. a.); planificarea economică nu este un remediu universal, ci duce spre totalitarism (idee susținută de Friedrich A. Hayek); politica de creștere economică și de ocupare generează inflație, motiv pentru care statul nu trebuie să aibă monopolul asupra emisiei de monedă (cf. Fr. Hayek, Milton Friedman, W. Röpke); democrația poate sfârși într-o formă de paternalism (așa cum este concepută după modelul propus de Beveridge, cu noțiunile „asistență socială” și „nevoie specială”); „incompatibilitatea dintre politica managerială și supraviețuirea constituției mixte”, întrucât guvernământul, prezentându-se ca singura parte reprezentativă a statului, se transformă într-un „sistem de dictatură electivă” (lordul Hailsham).

Analizând conservatorismul din întreaga arie euro-atlantică, Andrew Heywood²⁸ identifică în cadrul acestuia patru mari orientări:

1. *Conservatorismul autoritar* (promovat de gânditori precum J. de Maistre) susține că ordinea politică trebuie impusă de autoritatea unui guvernământ de sus, prin menținerea unei stări de obediență a populației, exemple ale acestui tip de guvernare fiind Țarul Nicolae I, Bismark, Napoleon al III-lea sau Péron.

2. *Conservatorismul paternalist* (reieșit din scrierile lui Burke și Disraeli) constă în convingerea că puterea și autoritatea trebuie exercitate cu scopul de a aduce beneficii și a preveni răul, că experiența în societate este inegal răspândită și trebuie exercitată de către cei care o dețin în cel mai înalt grad. Această orientare

²⁷ O'Sullivan, *Conservatorismul*, 131-133.

²⁸ Andrew Heywood, *Political ideologies: an introduction*, 3rd edition (New York: Palgrave Macmillan, 2003), 83-100.

își asumă organicismul în conceperea societății și consideră că aceasta este ierarhică, motiv pentru care privilegiile și responsabilitățile trebuie distribuite ca atare. Acest conservatorism este specific *torysmului* sau conservatorismului *on-nation* (ce a încercat să se plaseze între liberalismul *laissez-faire* și planificarea de tip socialist), reprezentativ fiind premierul britanic Harold Macmillian, din perioada '57-'63, care a propus ca acest tip de conservatorism să însemne consolidarea ierarhiei și dorința de a îmbunătăți condițiile de viață ale celor săraci astfel încât sărăcia pe termen lung să nu afecteze ordinea. De asemenea, acest tip de conservatorism mai este specific și democrației creștine (exercitată după al doilea război de partidele creștin-democrate din Germania și Italia), care are drept concept central „economia socială de piață” ce presupune funcționarea liberă a pieței în contextul societății în care coeziunea este menținută printr-un sistem al bunăstării și al serviciilor publice eficiente.

3. *Conservatorismul libertarian* susține preeminența libertății față de alte valori (precum autoritate, tradiție și egalitate), având convingerea că economia liberă de piață, așa cum a fost teoretizată de Adam Smith, poate fi compatibilă cu poiecțiile lui Burke despre valori și autoritate. Există o tensiune între liberali și conservatori: în timp ce primii consideră că piața este locul manifestării libertății, ceilalți consideră că ea este un instrument de disciplină socială.

4. *Conservatorismul noii drepte* (sau *neoconservatorismul*) este o direcție în care se întâlnesc liberalismul clasic al lui Smith (resuscitat de Friedrich von Hayek, Robert Nozick și Milton Friedman) și conservatorismul clasic burkean, sau economia libertariană cu statul și societatea autoritară. Doctrinarii acestui conservatorism sunt Irving Kristol, Norman Podhoretz ș.a., după principiile acestuia coordonându-și acțiunile politice Margater Thatcher și Ronald Reagan. În acest curent se îmbină credința în piața liberă cu opțiunile pentru lege și ordine, moralitate publică și identitate națională. Heywood identifică unele contradicții în interiorul *noii drepte*, între principiile liberalismului și ale conservatorismului, pe care le reprezintă astfel:

Liberalismul noii drepte	Conservatorismul noii drepte
liberalism clasic	conservatorism tradițional
atomism	organicism
radicalism	tradiționalism
libertarianism	autoritarism
dinamism economic	ordine socială
interes personal	valori tradiționale
egalitatea oportunităților	ierarhie naturală
stat minimal	stat puternic
internaționalism	naționalism insular
pro-globalizare	anti-globalizare

După cum arăta Barry Goldwater²⁹, în SUA, „principala diferență dintre conservatori și liberali este astăzi faptul că acești conservatori țin seama de întregul om, în timp ce liberalii tind să privească doar spre aspectul material al naturii umane. Conservatorii cred că omul este, în parte, o economică și animalică creatură; dar, acesta este și o creatură spirituală, cu nevoi și dorințe spirituale. Mai mult, acele nevoi și dorințe reflectă aspectul superior al naturii umane și capătă precedență față de dorințele economice”.

Cele două sistematizări expuse mi se par suficiente pentru a avea o reprezentare de ansamblu a evoluției ideii conservatoare în lumea euro-atlantică. La acestea, aș mai adăuga câteva precizări menite să completeze imaginea. În primul rând, trebuie notat modul în care a apărut conservatorismul în Statele Unite ale Americii, într-un mediu ce putea fi considerat loc privilegiat al modernității revoluționare, al experimentului politic. În SUA nu exista o tradiție pe care să o invoce un curent politic și în jurul căreia să se configureze o mișcare politică remarcabilă. După cum declara Lionel Trilling³⁰ în 1950, „în Statele Unite, în prezent, liberalismul nu este singura tradiție intelectuală dominantă, ci singura. (...) Conservatorismul și reacția nu sunt, cu excepția câtorva ecleziastici și a câtorva personalități izolate, cu alte cuvinte decât relicve de practici și atitudini psihologice mai impulsive decât altele”. În acest context, în 1953, a apărut celebra lucrare a lui Russel Kirk, *The Conservativ Mind. From Burke to Eliot*, care nu a așteptat mult timp pentru a avea succes. Oferta ideologică a lui Kirk nu se plasa în continuarea a ceea ce înțelegeau americanii prin conservatorism, ci propunea întoarcerea la conservatorismul european, pe care o întregă tradiție americană l-a considerat cauza decadenței Europei. În afară de această orientare conservatoare cu origini europene, în viața politică americană s-a păstrat și conservatorismul „câtorva ecleziastici”, în perioada mandatului Bush Jr. reprezentanți ai Dreptei Creștine (inclusiv reconstrucționiștii) pătrunzând la vârful structurilor de putere ale statului de unde și-au promovat ideile, exemplară fiind introducerea celebrei *faith-based initiative*, ce prevede transferul către biserici a atribuțiilor din sfera asistenței sociale³¹.

Revenind în Europa, în Marea Britanie de după *thatcherism*, când conducerea Partidului Conservator a fost preluată de către John Major (în 1990), a existat un puternic curent care propunea revenirea la conservatorismul *on-nation*.

²⁹ Barry Goldwater, *The Conscience of a Conservative* (Bottom of the Hill Publishing, 2010), 11.

³⁰ Lionel Trilling, *The Liberal Imagination. Essays on Literature and Society* (New York, 1950), ix, apud Nikolas Kessler, *Le conservatisme américain* (Paris: Presses Universitaire de France, 1998), 7.

³¹ Natalia Vlas, „Religie și totalitarism. Cazul Reconstrucționismului creștin” în *Totalitarismul. De la origini la consecințe*, coord. Sorin Bocancea și Daniel Șandru (Iași: Institutul European, 2011), 222-223.

Însă revenirea nu s-a produs, optându-se pentru menținerea opțiunii pentru piața liberă de factură neoliberală. După 2005, s-a lansat ideea *conservatorismului civic*, ce presupune „eradicarea sărăciei și a degradării sociale pe care le recunoaște ca fiind crescute în Marea Britanie începând cu 1980, dar insistă ca soluțiile să fie căutate și promovate prin intermediul instituțiilor pe care Burke le denumea „micile plutoane” (adică a organizațiilor societății civile), varianta preferabilă creșterii rolului guvernământului în stat³².

Cât privește continentul european, mesajul conservator este promovat îndeosebi de către partidele creștin democrat. După cum am mai arătat, doctrina democrației creștin are în centrul său conceptul „economie socială de piață”, prin care încearcă să găsească o cale de mijloc între liberalismul *laissez faire* și protecția socială. Ca formă de organizare, această ideologie propune statul organizat după principiul subsidiarității (principiu impus și la nivelul Uniunii Europene), pe care Chantal Millon-Delsol³³ îl definește astfel: „Subsidiaritatea, în accepțiunea sa integrală, adică după dezvoltările pe care i le-a dat doctrina papilor, nu stabilește secundaritatea societății în raport cu omul, ci secundaritatea *acțiunii* societății sau a statului în raport cu individul [...]. Ea presupune deci nu o societate explodată – în care fiecare nu are competență decât pentru binele său propriu, fără intervenția autorității – nicio societate militarizată – în care fiecare se vede încredințându-i-se o sarcină precisă pentru un scop colectiv –, ci o societate în care competențele, ca să spunem așa, se încăleacă. Aceasta implică, pe de o parte, ca bunăstarea fiecărui individ să fie suficient de importantă pentru ca o instanță exterioară să-l asiste legitim, dacă nu poate ajunge la ea singur; pe de altă parte, ca fiecare individ să poată acționa legitim în vederea binelui tuturor și să nu poată utiliza exclusiv energia sa în serviciul propriei sale propășiri”. Între societatea civilă și stat nu este o luptă, ci fiecare încearcă să acapareze competența în domeniile care le sunt comune. Limitele ingerinței nu sunt niciodată aceleași, această incertitudine fiind tocmai garanția libertății. Ceea ce diferențiază subsidiaritatea de celelalte două traiecte ideologice este conceptul central: demnitatea. Acesta presupune atât libertatea individului, cât și necesitatea ca acesta să acționeze pentru binele public. „A spune că omul este liber nu ajunge pentru a-l defini. Mai curând demnitatea e cea care l-ar defini, în măsura în care demnitatea include, în același timp, și libertatea, nevoia de securitate, nevoia de o bunăstare materială minimă, nevoia de considerație și altele [...]. Libertatea face parte din demnitate însă desfășurarea ei *in extenso* nu este suficientă pentru concretizarea demnității. Iată de ce apare o veritabilă datorie de ingerință a instanței publice, care se găsește responsabilă, în ultimă instanță,

³² Peter Dorey, *British Conservatism. The Politics and Philosophy of Inequality* (London: I.B. Tauris & Co Ltd, 2011), 4.

³³ Chantal Millon-Delsol, *Statul subsidiar* (Cluj Napoca: EFES, 1997), 274-275.

de binele comun, mai exact, de concretizarea demnității fiecăruia, nu individual și la modul absolut, ci în măsura în care el este membru al întregului social”³⁴.

Este evident faptul că, asemenea celorlalte ideologii concurente, și conservatorismul a suferit un proces de diversificare a direcțiilor și orientărilor. Chiar de la apariția sa el a avut note distincte de la o țară la alta, fiind vorba, după cum am văzut, de o variantă engleză, de una franceză și de una germană. Ascensiunea maselor în politică și evoluția societății occidentale în secolul XX (cu toate evenimentele faste și nefaste) a dus la creșterea diversității direcțiilor din aria ideologică a conservatorismului. Dar un fapt este de remarcat: în toate acestea se regăsesc în mod constant pilonii doctrinari pe care i-au formulat clasicii conservatorismului. În cele ce urmează, propun o succintă prezentare a celor mai importanți dintre aceștia.

3. Piloni doctrinari ai conservatorismului

Pornind de la premiza că ideologia conservatoare tratează pe lângă relația dintre individ și stat (prezentă și la celelalte două ideologii clasice) și termenul mediu dintre cele două părți (adică societatea civilă), Robert Nisbet³⁵ identifică următorii piloni doctrinari ai conservatorismului: istoria, tradiția, prejudecățile, autoritatea, incompatibilitatea libertății cu egalitatea, proprietatea, religia și moralitatea.

O abordare similară întâlnim și la Jerry Z. Muller³⁶, care identifică următoarele supoziții ale conservatorismului: imperfecțiunea umană, modestia epistemologică, apetența pentru instituții și norme, obiceiurile, deprinderile, prejudecățile, istoricitatea, particularismul, anticontractualismul, utilitatea religiei. Dar, în afară de acestea, Muller mai identifică încă nouă elemente prezente în gândirea conservatoare:

1. „scepticismul cu privire la eficacitatea constituțiilor scrise față de informalele și sub-politicele norme și moravuri moștenite ale societății”;
2. „rolul central al manierelor culturale și al moravurilor în modelarea caracterului și în imobilizarea pasiunilor”;
3. „nevoia de constrângeri socialmente impuse și de identitate a individului și de aici scepticismul față de proiectele încununate cu eliberarea individului de sursele de autoritate socială și culturală existente”;
4. „importanța familiei ca cea mai importantă instituție de socializare”;

³⁴ Millon-Delsol, *Statul subsidiar*, 284-285.

³⁵ Nisbet, *Conservatorismul*, 47-102.

³⁶ Jerry Z. Muller, *Conservatism: An Anthology of Social and Political Thought From David Hume to the Present* (New Jersey: Princeton University Press, 1997), 9-14.

5. „legitimitatea inegalității și nevoia de elite culturale, politice și economice”;

6. „siguranța deținerii proprietății ca primă funcție a ordinii politice”;

7. „importanța statului ca ultim garant al proprietății și domniei legii și, de aici, nevoia menținerii autorității politice”;

8. „inevitabilitatea posibilității utilizării forței în relațiile internaționale”;

9. „înclinația spre afirmarea faptului că succesul funcționării societății capitaliste depinde de pre-piața și non-piața instituțiilor și practicilor culturale”³⁷.

Andrew Heywood³⁸ identifică cinci teme de bază ale conservatorismului: tradiția, imperfecțiunea umană, societatea organică, ierarhia și autoritatea și proprietatea. Se poate observa că unele teme sunt prezente constant de la un autor la altul, diferențele apărând din strategiile de abordare ale fiecăruia dintre aceștia.

Urmărind întreaga analiză a conservatorismului, cu toate elementele doctrinare identificate, putem recompune mesajul acestei ideologii în următorul raționament: dat fiind faptul că omul este o ființă imperfectă, stăpânită mai mult de pasiuni decât de rațiune, este necesar ca el să-și construiască existența supunându-se providenței și tradiției, fapt ce presupune renunțarea la orgoliul de a fi demiurg al societății și obligația de a se supune autorității într-o societate organică și ierarhică în mod natural, ducând astfel un trai în care îi sunt garantate viața, proprietatea și libertatea. În cele ce urmează, voi detalia elementele acestui raționament care sunt, cred eu, cei mai importanți piloni doctrinari ai conservatorismului, acordând atenție sensurilor pe care le au ei în scrierile clasicilor.

3.1. Imperfecțiunea umană

După cum am arătat în introducere, este important să vedem cu ce fel de om operează conservatorismul, fiindcă acesta este elementul fundamental care îl diferențiază de celelalte ideologii. Parcurgând scrierile clasicilor, constatăm că este vorba în special de omul conturat în concepțiile marilor gânditori anglo-saxoni. Omul conservatorismului este unul stăpânit de pasiuni, așa cum ni-l descrie Hobbes în *Leviathanul*³⁹ său, ființa condusă de dorința de siguranță și de glorie și de frica de moarte. Este omul ce renunță la dreptul absolut și libertatea absolută dintr-o ipotetică stare naturală pentru a se putea bucura de libertățile limitate pe care i le poate garanta puterea suverană. El nu pune niciodată la îndoială pactul cu puterea suverană, pe care îl consideră valabil în mod absolut, știind că libertățile lui se negociază zilnic, în societatea civilă, fără a avea pretenția să renegocieze tocmai actul ce face posibilă existența mediului ce permite orice negociere.

³⁷ Muller, *Conservatism*, 18-19.

³⁸ Heywood, *Political ideologies*, 72.

³⁹ Thomas Hobbes, *Despre om și societate. Leviatanul 1651* (București: All, 2011).

Omul conservatorilor este cel care își câștigă traiul prin muncă, iar surplusul muncii devine posesiunea sa (ca extindere a ființei sale), de care se bucură alături de alte două lucruri, viața și proprietatea, pentru garantarea cărora el a renunțat la dreptul de a-și fi propriul judecător, așa cum ni-l prezintă Locke în *Al doilea tratat despre cârmuire*⁴⁰. Dar, trebuie spus că tot Locke a conceput omul ca pe o ființă rațională, înzestrată de la natură cu această facultate, pentru el rațiunea fiind legea naturală, pe care oamenii o respectă în mod firesc, cea care le spune că mai profitabilă este pacea decât războiul. În treacăt fie spus, ceea ce nu a putut explica Locke a fost apariția devierii de la această lege naturală, fenomen ce a făcut necesară instituirea puterii suverane ca singura îndreptățită să judece faptele oamenilor.

Față de ideea rațiunii ca lege naturală va lua distanță David Hume, care va spune că atât legile naturale cât și cele civile sunt convenții ale oamenilor: „oamenii au *inventat* cele trei legi naturale fundamentale [stabilitatea proprietății, transferul ei prin consimțământ și îndeplinirea promisiunilor – S.B.] atunci când și-au dat seama de necesitatea societății pentru supraviețuirea lor și au descoperit că este imposibil să mențină legătura dintre ei fără a impune restricții asupra înclinațiilor lor naturale”⁴¹. Rațiunea nu mai este considerată lege naturală sau principiul care structurează viața indivizilor, iar moralitatea nu își mai are originea sau reperul în aceasta: „de vreme ce moralitatea are o influență asupra acțiunilor și afectelor, rezultă că ea nu poate fi derivată din rațiune... Rațiunea este cu totul inactivă și nu poate fi vreodată sursa unui principiu atât de activ cum este conștiința sau simțul moral”⁴². Acțiunile noastre sunt produse de pasiuni, motive, voliții și gânduri. De aceea, spune Hume, „nimic nu poate fi mai real și nu ne poate preocupa mai mult decât sentimentele noastre de plăcere și neplăcere; iar dacă acestea sunt favorabile virtuții și nefavorabile viciului, nu este nevoie de nimic mai mult pentru îndrumarea comportamentului nostru”⁴³. Astfel, guvernământul nu apare ca o consecință firescă a existenței unei legi naturale numită „rațiune”, ci din dorința indivizilor de a-și realiza interesele: „principalul obiect al cârmuirii este acela de a-i constrânge pe oameni să respecte legile naturale... Deși obiectul datoriilor noastre civile este aplicarea celor naturale, totuși *primul* motiv al stabilirii, ca și al îndeplinirii celor două datorii, nu este altul decât interesul propriu...”⁴⁴. Iar fiecare înțelege să-și urmeze interesul chiar încălcând legile. Toți oamenii sunt conștienți de necesitatea ordinii și

⁴⁰ John Locke, *Al doilea tratat despre cârmuire* (București: Nemira, 1999).

⁴¹ David Hume, *A Treatise of Human Nature* (Oxford: Clarendon Press, 1978), în *Fundamentele gândirii politice moderne. Antologie comentată*, ed. Adrian-Paul Iliescu și Emanuel-Mihail Socaciu (Iași: Polirom, 1999), 85.

⁴² Hume, *A Treatise*, 78.

⁴³ Hume, *A Treatise*, 82-83.

⁴⁴ Hume, *A Treatise*, 86.

a justiției în societate. „Totuși, în ciuda acestei necesități puternice și evidente, cât de mare este slăbiciunea sau perversitatea naturii noastre! Este imposibil să-i ții pe oameni fideli și fără rătăcirii pe căile dreptății... Această mare slăbiciune nu poate fi tămăduită în natura umană. Prin urmare, oamenii trebuie să facă eforturi pentru a atenua ceea ce nu pot vindeca”⁴⁵. În efortul de atenuare a acestor neajunsuri funciare ale sale, omul conservatorilor nu se conduce după principiile unui drept ce ar fi existat anterior societății, știind că orice drept este posibil doar în virtutea faptului că există societatea, susține Hume⁴⁶.

Proiecția acestui om se întâlnește la tot pasul în reflecțiile burkeene. Iată un fragment: „în această epocă luminată nu mă dau înapoi de la a mărturisi că, în general, noi suntem oameni ai sentimentelor naturale; că în loc să înlăturăm toate vechile noastre prejudecăți le venerăm într-o măsură considerabilă și, pentru a pogori și mai multă rușine asupra noastră, le venerăm tocmai pentru că sunt prejudecăți. Le venerăm cu atât mai mult cu cât ele sunt mai vechi și mai răspândite printre noi. Ne temem a-i lăsa pe oameni să trăiască și să aibă relații cu ceilalți numai pe baza a ceea ce le poate oferi propria rațiune, deoarece bănuim că ceea ce poate oferi rațiunea fiecăruia nu este îndeajuns, așa încât indivizii ar face mai bine să se servească de stocul și de capitalul pe care națiunile și diferitele epoci istorice l-au acumulat de-a lungul timpului”⁴⁷.

Marii gânditori conservatori au fost etichetați adesea ca „iraționaliști”, tocmai pentru faptul că nu au avut încredere în virtuțile rațiunii umane. Dar, după cum putem constata, ei nu resping rațiunea, ci doar nu o idolatrizează. Buni mânuitori ai „briciului lui Occam”, ei nu se lasă seduși de proiectele rațiunii, mai ales atunci când acestea vizează societatea politică. În teorie, nu se moare din cauza unei contradicții; în politică, da. Ei sunt convinși de faptul că viața nu este un silogism și că efortul rațiunii de a construi în mod planificat raiul în această lume sfârșește prin a le face oamenilor o viață de iad. Lăsând deoparte flatanta imagine de sine a omului ca ființă rațională, ei propun una mai modestă, a ființei muritoare ce își trăiește fericirea în bucuriile simple de fiecare zi.

3.2. Providența și tradiția

Pentru a duce un trai demn, o ființă imperfectă precum omul trebuie să trăiască supus față de două autorități: providența și tradiția (înțeleasă ca soluție de ajustare a ceea ce a dat natura sau chiar ca manifestare a providenței). Dar, trebuie spus că providențialismul conservatorilor nu înseamnă invocarea continuă a divinității, ci și a semnelor mai concrete ale ei. Astfel, în mod repetat se face recurs la realități precum „natura”, „legea naturală” și „natura umană”.

⁴⁵ Hume, *A Treatise*, 90.

⁴⁶ David Hume, „Despre originea cârmuirii”, în *Fundamentele gândirii politice*, 90-92.

⁴⁷ Burke, *Reflecții*, 129-130.

Această autoritate supremă, sub diversele ei nume, și tradiția (aflată în fiecare sub forma obișnuințelor) sunt cel două surse de autoritate ce furnizează legitimitatea guvernământului și a reprezentanților lui. Iată ce spunea Burke⁴⁸: „niciun fel de titlu, niciun fel de putere, nicio funcție, nicio instituție artificială, de orice fel ar fi ea, nu poate face din oamenii chemați să alcătuiască un sistem de autoritate altceva decât Dumnezeu, natura, educația și obiceiurile lor i-au făcut să fie. Încrederea poporului nu le poate conferi puteri dincolo de această limită. Este posibil ca virtutea și înțelepciunea să formeze obiectul alegerii poporului. Dar alegerea nu-i conferă celui votat nici înțelepciune, nici virtute. Nici natura și nici revelația nu au investit poporul cu o astfel de putere”. Este evident atacul pe care gânditorul îl dă asupra legitimității exclusiv democratice a guvernanților. Asta nu înseamnă respingerea democrației, ci doar afirmarea faptului că jocul democratic nu este suficient pentru a legitima guvernământul, instanțele ultime fiind providența și tradiția.

O afirmație mai fermă a rolului providenței întâlnim la un conservator din zona continentală precum Joseph de Maistre⁴⁹ care, comentând Revoluția franceză, afirma că „nu oamenii conduc Revoluția, ci Revoluția este cea care îi conduce”. La fel se întâmplă și cu contrarevoluțiile, motivul fiind acela că divinitatea conduce totul: „Dumnezeu le dă de știre că doar El poate să dea formă puterii supreme și deci nicicând gloatei nu-i încredințează alegerea stăpânilor săi. Dumnezeu se folosește de gloată în acele mari tumulturi care hotărăsc soarta împăraților doar ca de un instrument pasiv, căci nu i se dă ceea ce ar dori. Întotdeauna gloata primește, nicicând nu alege”⁵⁰. Iată că nici Revoluția, pe care susținătorii ei o socoteau o manifestare a voinței populare, nu se petrece în afara unui plan divin. Departe de a fi un act de emancipare, ea este încă un gest al divinității în jocul ei cu sine însăși (ca să parafrazăm o expresie hegeliană).

Providența se manifestă nu doar în evenimentele politice de amploare și cu mare vizibilitate precum revoluțiile, ci și în compunerea constituțiilor. În pofida credinței că acestea sunt scrise de om, de Maistre⁵¹ susține că o forță de deasupra omului este cea care rânduieste gândurile pe care și alții le-au avut de-a lungul timpului: „Să luăm acum o constituție oarecare, cea a Angliei, de exemplu. Desigur, nu a fost alcătuită *a priori*. Nicicând oamenii de stat nu s-au adunat și nu au spus: *Să întemeiem trei puteri, să le cumpănim astfel etc...* Constituția este lucrarea unor împrejurări, iar numărul acestora este nesfârșit... Toate acestea, în sfârșit, acționând împreună și alcătuiind, din contopirea lor și din efectele lor reciproce, mii de milioane de combinații, au dat naștere, după multe secole, unității celei mai complicate și celui mai bun echilibru de forțe

⁴⁸ Burke, *Reflecții*, 79-80.

⁴⁹ Joseph de Maistre, *Istorie și Providență* (București: Anastasia, 1997), 30.

⁵⁰ De Maistre, *Istorie și Providență*, 42.

⁵¹ De Maistre, *Istorie și Providență*, 51.

politice care s-au văzut pe lume. [...] Poate că cea mai mare sminteală a acestui secol eretic a fost să se creadă că legile hotărâtoare ar putea fi scrise *a priori*, în timp ce ele sunt vădit lucrarea unei forțe mai presus de om”. Remarc un element interesant în acest fragment: faptul că acea „forță mai presus de om” (Dumnezeu sau Providența, nu contează cum e numită) lucrează în timp, își urmărește proiectul pe o durată lungă, astfel încât tradiția devine de fapt perioada în care providența își face planul.

Faptul că Providența este cea care conduce lumea dă o mare importanță religiei în stat. În afară de faptul că este forma de reverență față de divinitate, religia este pentru conservatori, indiferent de tradiția din care fac parte, utilă societății datorită moralității pe care o întreține. Iată ce scria Burke⁵²: „Consecrarea statului printr-o religie de stat este, în egală măsură, necesară pentru a le inspira cetățenilor liberi un respect binevenit, deoarece pentru a garanta libertatea acestora ei trebuie să beneficieze de o parte determinată de putere. De aceea, o religie legată de stat și de îndeplinirea datoriei față de acesta este cu atât mai necesară acolo unde avem de-a face cu cetățeni liberi decât în societăți în care, prin chiar condițiile supunerii lor, oamenii se limitează la sfera sentimentelor private și la administrarea propriilor probleme familiale. Orice persoană care deține un anumit grad de putere trebuie să fie pătrunsă, în mod profund și respectuos, de ideea că ea acționează în calitate de împuternicit (*in trust*) și că ea are de dat socoteală, în virtutea acestei calități, de comportamentul său marelui Stăpân, autorul și întemeitorul societății”.

Puterea fără sentimentul religios devine periculoasă pentru individ și distructivă pentru stat. Ea se însoțește cu religia în vederea conservării reciproce și, în ultimă instanță, a formării societății. Această idee este formulată de Louis de Bonald⁵³: „*Acolo unde toate voințele particulare, toate iubirile particulare, toate forțele particulare vor cu orice preț să domine, este necesar ca o voință generală, o iubire generală, o forță generală să domine*; asta înseamnă că, pentru ca societatea să se poată forma, trebuie ca *iubirea generală* a altuia să învingă *iubirea particulară* de sine. Iată acordul *intereselor opuse*, iată societatea generală sau politică. Se poate defini religia creștină și monarhia o *reunire de arii asemănătoare, reunire a cărei scop este conservarea lor reciprocă*; așa cum se definește religia naturală și familia, o *reuniune de arii asemănătoare, a cărei scop este producerea lor reciprocă*”.

Lipsa autorității religioase, alături de cea politică, scoate în evidență imposibilitatea omului de a se autoguverna. Tocqueville⁵⁴ observa că „atunci când nu mai există niciun principiu de autoritate în religie, ca și în politică, oamenii

⁵² Burke, *Reflecții*, 136.

⁵³ Louis-Ambroise de Bonald, *Théorie du pouvoir politique et religieux* (Paris: Union générale d'Éditions, 1965; édition électronique Chicoutimi, Québec, 2003), 15.

⁵⁴ Alexis de Tocqueville, *Vechiul Regim și Revoluția* (București: Nemira, 2000).

se înspăimântă cu ușurință de independența lor nelimitată. Agitația continuă a tuturor lucrurilor care îi înconjoară îi alarmează și îi obosește”.

O miză foarte importantă a existenței și exercitării autorității religioase este cultivarea unei atitudini de respect față de exercitarea funcției publice. Astfel, în opinia lui Burke⁵⁵, „atunci când poporul se va fi lepădat de pasiunile și de imboldurile voinței sale egoiste, lucru de altfel imposibil de realizat fără ajutorul religiei, atunci când el va fi înțeles că puterea pe care o exercită – într-un grad mai înalt, poate, în ordinea delegării – trebuie să fie conformă cu legea eternă și neschimbătoare, prin care voința și rațiunea sunt una, pentru a fi legitimă, atunci el va fi și mai precaut în ceea ce privește încredințarea acesteia în mâini josnice și incapabile. Atunci, poporul, procedând la numirea magistraților publici, nu va mai vedea în exercitarea autorității o îndeletnicire vrednică de dispreț, ci o funcție sacră; el nu va mai permite ca alegerea pe care o face să mai fie influențată fie de considerentele abjecte legate de urmărirea interesului personal, fie de capriciul lui nesăbuit, fie de voința lui arbitrară; dimpotrivă, el va conferi acea putere (pe care nimeni, la drept vorbind, nu o poate oferi sau primi fără să se teamă) numai aceluia în care vede măsura dominată de virtute activă și de înțelepciune, reunite și adecvate naturii sarcinii încredințate, fie și numai atât cât sunt acestea de aflat în masa amestecată a imperfecțiunilor și a slăbiciunilor umane”. Doar religia este cea care face posibilă perceperea exercitării puterii politice ca pe o misiune sacră, făcând din delegarea ei un act ce transcende simpla convenție.

Dacă la de Maistre tradiția apare ca însăși probarea în timp a planului providenței, la Hume⁵⁶ ea apare ca formă de ajustare a ceea ce a lăsat natura: „Obiceiul consolidează curând ceea ce alte principii ale naturii umane au întemeiat în mod imperfect”. Mai important apare rolul tradiției la Burke, în concepția căruia ea capătă forță de principiu de guvernare, întrucât actul guvernării dobândește asentimentul guvernanților tocmai pentru că este înveșmântat cu haina acesteia. Nu este vorba doar de o constatare a faptului că în spate există o tradiție, ci de utilizarea în mod conștient a acesteia în construcția instituțiilor. Și, în afară de faptul că este o școală de înțelepciune pentru cetățean, ea este și matca din care provine cel mai important lucru pentru individ: familia. Individul nu apare *ex nihilo* și nu se autoînvetează, ci descinde din strămoșii săi care i-au lăsat o familie. Prin această familie este tradiția prezentă în viața lui, pe care i-o și organizează. Realizând importanța familiei, spune Burke, britanicii au operat o contopire a tradiției depozitată în instituțiile publice cu cea pe care o reprezintă familia. În mod intenționat instituțiile au fost prezentate ca fiindu-i aproape individului și naturale așa cum îi este familia: „în adoptarea acestui principiu al

⁵⁵ Burke, *Reflecții*, 137-138.

⁵⁶ Hume, *A Treatise*, 91.

moștenirii am conferit formei noastre de guvernare imaginea unei înrudiri de sânge. Am legat astfel Constituția țării noastre de cele mai sfinte legături domestice. Am îmbrățișat astfel legile noastre fundamentale din străfundul afecțiunilor noastre de familie. Unindu-le strâns în inimile noastre, am cultivat statul nostru, căminele noastre, mormintele noastre și altarele noastre cu căldura tuturor afecțiunilor combinate și reciproc sporite⁵⁷. Astfel, societatea capătă pentru om importanța familiei, termenul mediu între acestea fiind tradiția.

Dar, tradiția nu înseamnă înțepenirea într-o proiecție care cu timpul devine revolută: „ideea de moștenire oferă un principiu sigur de conservare și un principiu sigur de transmitere, fără a exclude deloc principiul îmbunătățirii. Această idee permite dobândirea nestânjenită de noi elemente, punând, în același timp, la adăpost ceea ce a fost deja obținut. Oricare ar fi avantajele obținute de un stat ce acționează pe baza acestor maxime, acestea sunt cu strășnicie zăvoarăte ca într-un fel de cadru familial, adunate ca într-un fel de avere fără puțința de a fi vreodată înstrăinată. Prin intermediul unei politici constituționale (*constitutional policy*) care lucrează după modelul naturii, noi primim, păstrăm și transmitem modalitatea noastră de a governa și privilegiile noastre în același fel în care ne primim în proprietate și viețile noastre, în care le posedăm și le transmitem mai departe. Instituțiile rezultate din acest mod de a acționa (*the institutions of policy*), bunurile Fortunei și darurile Providenței ne sunt transmise și le transmitem mai departe în același mod și urmând aceeași ordine⁵⁸.

Ideea traiului în societatea politică la fel ca în familie este prezentă și în sistemul hegelian⁵⁹. Dacă în familie individul este altruist particular (fiind devotat membrilor familiei sale, pentru binele căreia este în stare să-și dea viața) iar în societatea civilă este egoist universal (luptând cu toți ceilalți pentru interesul său), în stat el este altruist universal (fiind în stare să-și dea viața pentru interesul public, așa cum ne dovedește istoria).

3.3. Antiradicalismul

De pe poziția credinței în infailibilitatea omului și în necesitatea ca acesta să-și ducă existența sub semnele providenței și ale tradiției, conservatorii au atacat pretențiile radicale ale revoluționarilor. Antiradicalismul lor s-a manifestat pe mai multe coordonate, pe care le putem identifica privind spre ceea ce propuneau revoluționarii. Ceea ce se întâmpla în Franța sub stindardul libertății, egalității și fraternității l-a făcut pe Burke să-și exprime rezerva față de virtuțile spiritului revoluționar⁶⁰: „Atunci când văd spiritul libertății în acțiune, văd un

⁵⁷ Burke, *Reflecții*, 73.

⁵⁸ Burke, *Reflecții*, 72.

⁵⁹ Georg Friedrich Wilhelm Hegel, *Principiile filosofiei dreptului* (București: Paideia, 1998).

⁶⁰ Burke, *Reflecții*, 45.

principiu puternic în mișcare; și aceasta este, pentru o vreme, tot ceea ce pot ști despre el. Gazul dezlănțuit, aerul ținut sub presiune scapă de sub control: trebuie dar să așteptăm până când întâia efervescență se domolește cât de cât, până când băutura se limpezește, până când putem pătrunde cu privirea puțin dincolo de agitația unei suprafețe convulsive și înspumate. Înainte de a mă aventura să felicit oamenii în mod public pentru ceea ce au câștigat, trebuie să mă asigur cât de cât că este cu adevărat vorba de o binefacere”.

Din producția intelectuală a conservatorilor, O’Sullivan⁶¹ extrage patru caracteristici ale politicii revoluționare, ce sunt tot atâtea proiecții „dezastruoase”: „fanatismul cvasireligios, care transformă politica dintr-o activitate limitată, consacrată aplanării de la caz la caz a conflictelor de interese și pasiuni, într-o atotcuprinzătoare cruciadă ideologică împotriva răului”; „raționalismul, înțelegând prin acesta credința că numai rațiunea umană poate crea și legitima instituții umane satisfăcătoare”; „un optimism fără margini în privința capacității voinței umane de a modela și plămădi destinul uman în orice formă dorită de om”; „credința naivă, proprie noului stil politic, în suveranitatea populară ca pretinsă cheie a armoniei naționale și internaționale”.

De fapt, în toate aceste proiecții se recunoaște raționalismul în politică aplicat în mod mecanic. Această utilizare a raționalismului a generat contractualismul radical, intervenționismul brutal în evoluția societății și reduționismul. Împotriva acestor concepții s-au manifestat conservatorii prin: (1) criticarea contractualismului; (2) respingerea schimbării brutale în existența unei societăți și propunerea gradualismului; (3) respingerea reduționismului și promovarea particularismului.

(1) În condițiile în care, după cum susțineau raționaliștii contractualiști, societatea se întemeia pe un contract social ce putea fi oricând reziliat, omul se substituia providenței și tradiției socotindu-se sursă a legitimității guvernământului. Pentru o ființă atât de slabă, această pretenție era prea mare.

Unul dintre cei mai fervenți anticontractualiști a fost David Hume. Respingând ideea unei stări naturale ipotetice (prezentă Hobbes, Locke și Rousseau), el considera că nu o lege naturală i-a determinat pe indivizi să accepte cârmuirea: „Cârmuirea începe într-un mod accidental și mai imperfect. Este probabil ca situația în care un om are o ascendență asupra mulțimii să fi început pe timpul unei stări de război... Prelungirea îndelungată a acestei stări... îi deprinde pe oameni cu supunerea... Înaintea acestei perioade, fiecare exercitare a influenței sale trebuie să fi fost particulară și întemeiată pe împrejurări specifice ale fiecărui caz”⁶². Astfel, legitimitatea guvernământului își are sursa într-o stare de război ce a existat în mod real și nu în una ipotetică. Ceea ce îl face pe supus să

⁶¹ O’Sullivan, *Conservatorismul*, 130-131.

⁶² Hume, *A Treatise*, 91.

accepte puterea guvernământului este simplul calcul care îi arată că pacea este mai prielnică realizării intereselor sale decât războiul.

Trei elemente de bază identifică Burke în discursul revoluționarilor, revendicarea a trei drepturi: dreptul de a alege propriii conducători, de a-i destitui pentru comportament neadecvat și de a institui propria formă de guvernământ. Acestor principii de sorginte ruosseauistă el le opune existența unei legi și obligația de a o respecta: „oricare ar fi fost, acum o mie de ani, natura puterii regale, aici sau în altă parte, sau oricare ar fi fost modul în care s-a întâmplat să înceapă dinastiile conducătoare ale Angliei și Franței, regele Marii Britanii domnește astăzi printr-o regulă fixă de succesiune, în conformitate cu legile acestei țări; și atâta timp cât el respectă condițiile legale ale acordului de suveranitate, regele își deține coroana fără să îi pese de alegerea Societății Revoluției, ai cărei membri nu au, nici individual nici colectiv, niciun drept de vot în asemenea probleme”⁶³. Fragmentul este important pentru modul în care este legitimat guvernământul. Dacă revoluționarii căutau sursa într-un gest electoral inițial al poporului, Burke o găsește în respectarea regulii de către cele două părți. Armonia socială pe care a asigurat-o monarhia de-a lungul timpului o legitimează și nu sursa inițială a puterii sale. Iar această armonie păstrată de-a lungul timpului a devenit tradiție, cu toate implicațiile pe care le-am prezentat mai sus.

Spre deosebire de Hume, Burke nu respinge total ideea de contract, ci doar ideea că acel contract este considerat a fi reversibil, că indivizii îl pot rezilia oricând ca pe oricare altă înțelegere curentă. Or, în opinia lui, acest contract nu trebuie înțeles ca oricare altul, fiindcă nu este unul încheiat pe o durată determinată la scara vieții unui individ: „Este adevărat că societatea este un contract [...]. Dar nu este permis ca statul să fie conceput ca nefiind nimic mai mult decât o înțelegere de asociere în vederea negoțului cu piper și cafea, stambă sau tutun, sau pentru orice alt produs tot pe atât de trivial, astfel încât el să fie edificat, după cum dictează interesul minor și temporar, și dizolvat după bunul plac al părților care îl alcătuiesc. Statul trebuie privit cu un sentiment de venerație cu totul diferit, deoarece, în acest caz, asocierea nu are ca obiect lucrurile ce servesc conservarea existenței animale a unei naturi temporare și trecătoare. Statul este o asociere în vederea cultivării tuturor științelor; o asociere ce urmărește cultivarea tuturor artelor; o asociere în vederea virtuții și a excelenței. Și cum scopurile unei asemenea asocieri nu pot fi atinse nici măcar în cuprinsul mai multor generații, el devine o asociere nu numai între cei care trăiesc, dar și între cei care trăiesc în prezent, cei care au murit și cei care se vor naște. Contractul pe care se bazează fiecare stat particular este numai o clauză din marele contract originar al societății eterne, care leagă astfel naturile inferioare și cele superioare, lumea vizibilă și cea invizibilă, în conformitate cu un contract neschimbător sancționat

⁶³ Burke, *Reflecții*, 52.

de către jurământul inviolabil care ține împreună toate naturile fizice și morale, într-o ordine în care fiecare ocupă locul ce i se cuvine”⁶⁴.

Împotriva proiecțiilor raționaliștilor contractualiști s-a manifestat și hegelianul Adam Müller⁶⁵, în opinia căruia (asemănătoare cu a lui Burke) revoluționarii erau conduși de trei erori: iluzia că individul ar putea ieși în afara statului, de unde să facă o constituție absolut nouă cu care să o înlocuiască pe cea veche; iluzia că s-ar afla la începutul lumii, în momentul în care ar trebui inventate statele; iluzia că statul ar fi o invenție fără de care omul ar putea trăi. Acestora, el le dă următoarele replici: ca orice vietate care năzuiește să stea în mijlocul naturii, închipuindu-și că aceasta se învârte în jurul ei, „și omul stă în mijlocul vieții civice, întretesându-se din toate părțile cu statul; și pe cât de puțin poate ieși din sine, tot pe atât de puțin poate ieși în-afara statului”; cum nimeni nu gândește că ar trăi la începutul sau sfârșitul lumii, „tot astfel fiecare cetățean se află la jumătatea vieții statului său și are în *spatele* său un trecut pe care îl respectă, iar *în față* un viitor la fel de măreț de care trebuie să se îngrijească – din aceste legături temporale nimeni nu poate ieși fără a se contrazice pe sine”; „statul nu este o simplă creație artificială, nu este una dintre miile de invenții făcute în vederea folosului și bunăstării vieții civice, ci este întregul acestei vieți civice, necesar de îndată ce există oameni, inevitabil-intemeiat, aș spune, în natura umană, dacă nu cumva... existența umană și cea socială sunt una și aceeași...”.

Voluntarismul ce autonomiza individul în raport cu societate, ce îl extrăgea din realitatea concretă în care el exista, ajungea să așeze un individ abstract înaintea unei societăți la fel de abstracte, ca și cum cele două realități ar fi existat separat. O asemenea concepție a primit critici din partea lui Tocqueville⁶⁶, care atrage atenția asupra efectelor disolutive ale acesteia: „Cum oamenii nu mai sunt legați unii de ceilalți printr-o relație precum cele existente în caste, clase, corporații sau familii, ei tind să se ocupe doar de interesele lor particulare, să se gândească doar la ei înșiși și să se izoleze într-un individualism limitat, care sufocă orice virtute publică”. O astfel de manieră a fost respinsă și de Bonald⁶⁷: „Nu numai că omul nu a constituit societatea, ci societatea constituie omul, vreau să spun că îl formează prin educația socială. Omul nu există decât pentru societate, iar societatea nu îl formează decât pentru ea; el trebuie, deci, să angajeze în serviciul societății tot ceea ce a primit de la natură și tot ceea ce a primit de la societate, tot ceea ce este el și tot ceea ce a fost el. Slujind societatea, *administrând* după puterea acestei expresii, sau exercitând o funcție în oricare parte a administrării ei”.

⁶⁴ Burke, *Reflecții*, 140.

⁶⁵ Adam Müller, „Elementele artei politice”, în *Fundamentelegândirii politice*, 181-182.

⁶⁶ Tocqueville, *Vechiul Regim*, 17.

⁶⁷ De Bonald, *Théorie*, 9.

(2) *Gradualismul* conservatorilor a reieșit din critica față de politica revoluționară. În manieră voltairiană, revoluționarii credeau că pentru a construi o societate nouă trebuie să o razi din temelii pe cea veche. Ceea ce s-a întâmplat în anii Revoluției a dovedit că societatea proiectată în mod rațional nu apare de a doua zi, că ritmul schimbării nu ține pasul cu planurile din biroul noilor potențați. Tocqueville⁶⁸ observa faptul că în mod eronat se credea că Revoluția a însemnat o rupere totală de trecut: „Revoluția a avut două faze distincte: prima e cea de-a lungul căreia francezii par a fi vrut să abolească pe de-a-ntregul trecutul; a doua e cea în care ei se întorc în trecut ca să ia ceea ce lăseseră acolo. Există astfel un mare număr de legi și de obișnuințe politice ale Vechiului Regim care dispar dintr-o dată în 1789, dar care își arată din nou chipul câțiva ani mai târziu, la fel cum unele fluvii se ascund în pământ pentru a reapărea ceva mai încolo, dând la iveală aceleași ape unor noi maluri”. Orice schimbare politică bruscă primește o replică, înregistrează un recul din partea comunității politice. De aceea, conservatorii consideră prea mari costurile în raport cu rezultatele.

Respingerea schimbărilor radicale nu înseamnă o pledoarie pentru o societate osificată, în care să fie reprimată orice tendință de inovare. Schimbarea este ceva natural și trebuie făcută într-un ritm natural, fără a recurge la „acceleratori de istorie” (după o expresie marxistă). În opinia lui Burke⁶⁹, „un stat lipsit de mijloacele care să facă posibilă schimbarea este lipsit de mijloacele conservării lui. În absența unor asemenea mijloace, el poate chiar să riște pierderea acelei părți a Constituției pe care a dorit, în modul cel mai devotat, să o păstreze. Cele două principii ale conservării și ale ajustării (*correction*) au acționat cu putere în timpul celor două perioade de criză ale Restaurației și ale Revoluției”. Modul în care concep conservatorii abordarea adecvată a societății politice apare foarte clar în definiția pe care a dat-o Burke⁷⁰ omului de stat: „Dacă ar fi să definesc modelul unui om de stat în viziunea mea, atunci acesta ar fi alcătuit din îmbinarea dintre o dispoziție naturală de a păstra și talentul de a ameliora. Orice altceva este vulgar în concepție și periculos în aplicare”.

(3) Conservatorii au sesizat foarte bine faptul că radicalismul merge mână în mână cu reduccionismul, cu simplificarea teoretică a realității până când aceasta ajunge la o schemă. Sub aspect pedagogic, schematizarea este utilă și chiar de neevitat, fiindcă ne facilitează percepția unei realități; dar sub aspect politic, luarea unor decizii pe baza unei scheme mentale cu pretenție de realitate poate fi dezastruoasă. Schematizarea ignoră amănuntele ce pot fi esențiale în viața unei societăți. După cum spunea Burke, un șoarece care roade un dig poate îneca o comunitate. În opinia sa, „circumstanțele (care pentru unii nu înseamnă

⁶⁸ Tocqueville, *Vechiul Regim*, 14.

⁶⁹ Burke, *Reflecții*, 59.

⁷⁰ Burke, *Reflecții*, 203-204.

nimic) conferă, în realitate, fiecărui principiu politic culoarea sa distinctivă și efectul său discriminator. Circumstanțele sunt cele care conferă fiecărei scheme civile și politice un caracter benefic sau dăunător pentru umanitate”⁷¹. Ilustrativ este cazul guvernanților francezi postrevoluționari care au încercat să realizeze o nouă împărțire administrativ-teritorială după principiile geometriei, ajungând astfel să violeze proprietățile cetățenilor. Realitatea din teren era cu totul alta decât cea de pe planșa funcționarului cadastral.

Împotriva unui asemenea tip de administrare a treburilor publice s-a exprimat și conservatorul german Justus Möser⁷², care invoca drept contraargument faptul că printr-un asemenea mod de a proceda „ne îndepărtăm de adevăratul plan al naturii, care își dezvăluie bogăția în diversitate, și netezim calea despotismului, care vrea să constrângă totul după un număr de reguli, pierzând astfel belșugul varietății. [...] Adevărul rămâne de fiecare dată același: cu cât legile devin mai simple și normele mai generale, cu atât mai despotice, arid și sărăcăcios devine un stat. [...] Rânduieșile politienești generale, rânduieșile comune în ce privește sărbătorile, legi generale cu privire la modul de viață, agricultura și cultura livezilor și alte domenii ale economiei naționale și regionale, destinate să slujească nu drept simple manuale teoretice, ci drept reguli reale, de urmat în fiecare caz, menite să fie folositoare și adecvate, să servească Departamentului general drept fir conducător pentru a examina, a aprecia și a respinge propunerile, rapoartele și acțiunile funcționarilor locali, sunt de cele mai multe ori lezări trufașe ale rațiunii umane, nimiciri ale proprietății particulare și o violare a libertății. Teoriile filosofice subminează toate contractele inițiale, toate privilegiile și libertățile, toate condițiile și prescripțiile, prin faptul că deduc obligațiile suveranilor și ale supușilor, și toate drepturile sociale în genere, dintr-un principiu unic și, pentru a-și croi drum, socotesc toate îngrădirile consacrate, verificate și prescrise, drept tot atâtea obstacole, pe care le pot înlătura printr-o lovitură de picior sau printr-o concluzie sistematică”.

Particularismul conservatorilor va face carieră în secolul XX. Prezența lui poate fi recunoscută astăzi în principiile descentralizării și al subsidiarității propuse de democrația creștină europeană.

3.4. Autoritate și ierarhie

Aflată sub semnele providenței și ale tradiției și dovedind că nu se supune proiectelor radicale ale rațiunii umane, societatea conservatorului este una a inegalității naturale, ierarhică și structurată de principiul autorității. Ideea inegalității are un suport în modul în care este perceput rolul proprietății în

⁷¹ Burke, *Reflecții*, 44.

⁷² Justus Möser, „Înclinația actuală spre legi generale este periculoasă pentru libertatea obștească”, în *Fundamentelegândirii politice*, 130-131.

societate. Edificator este următorul fragment din reflecțiile lui Burke⁷³: „Pentru ca reprezentarea într-un stat să fie corectă și adecvată, ea trebuie să facă loc talentului și proprietății. [...] Dacă vrem ca proprietatea să fie în mod adecvat protejată, atunci se cere ca ea să fie reprezentată sub forma ei cea mai masivă și cea mai concentrată de acumulare. Natura caracteristică a proprietății, formată pe baza principiilor combinate ale acumulării și conservării, este aceea de a fi *inegală*. Marile concentrări de proprietate, care stimulează prin natura lor invidia și care ispitesc lăcomia, trebuie să se afle la adăpost de orice pericol. Ele ajung atunci să se constituie într-o protecție naturală pentru proprietățile de importanță mai redusă. [...] Jefuirea celor câțiva și distribuirea bunurilor la cei mulți va face ca fiecăruia să-i revină doar o parte extrem de mică. Numai că cei mulți sunt incapabili să facă acest calcul; iar cei care îi împing către jaf nu au avut niciodată în vedere această distribuire”. Marea proprietate păstrează o ierarhie care îi determină pe indivizi să râvnească la ea. Astfel, cu privirea îndreptată spre marea proprietate, fiecare și-o va apăra și și-o va conserva pe a sa. Deținerea proprietății este sursa unei morale ce vine în întâmpinarea înclinațiilor naturale. De aceea spune Burke că marea proprietate face ca „avaritia să devină izvor de bunăvoință”.

Un susținător al inegalității și al binefacerilor pe care le oferă societății existența unei categorii sociale aristocratice a fost și Tocqueville⁷⁴, care atrăgea atenția asupra a „trei adevăruri luminoase. Primul este că toți oamenii zilelor noastre sunt antrenați de o forță necunoscută, pe care putem spera s-o reglăm și s-o încetinim, dar nu și răpune, o forță care uneori ne împinge cu blândețe, alteori ne precipită către distrugerea aristocrației; al doilea adevăr este acela că, dintre toate societățile lumii de azi, cele cărora le va fi întotdeauna greu să scape pentru o perioadă îndelungată de guvernarea absolută vor fi tocmai acelea în care aristocrația nu mai există și nu mai poate exista; al treilea adevăr este că nicăieri despotismul nu produce efecte mai puternice decât în aceste societăți; căci, mai mult decât oricare alt fel de guvernare, despotismul favorizează dezvoltarea viciilor cărora le cad pradă în primul rând aceste societăți, pe care le împinge astfel către locul în care, urmând o înclinație naturală, ele se îndreptau deja”. În opinia gânditorului francez, destrămarea vechii structuri sociale prin împingerea la dispariție a unei clase sociale a dus la apariția unui individualism ce a făcut posibil despotismul. Individualismul în varianta sa egalitară îi izolează pe indivizi, „îi zidește, ca să zicem așa, în viața lor privată”.

Chiar dacă ar putea părea nedreaptă celor mai mulți, existența unei aristocrații în societate are rol de reglaj social. Aristocrația este clasa care deține puterea suficientă cu care să se poată opune despotismului. Ea poate oferi alternativa

⁷³ Burke, *Reflecții*, 91.

⁷⁴ Tocqueville, *Vechiul Regim*, 16-17.

la exercitarea guvernării. Revoluționarii se înșelau atunci când credeau că eliminarea aristocrației va însemna crearea unei societăți mai drepte și emanciparea celor mulți. În opinia lui Burke⁷⁵, modul în care era așezată societatea în Vechiul Regim era cel mai bun, iar dacă nu ar fi fost Revoluția cu egalitarismul ei, Franța ar fi avut „o Constituție liberă, o monarhie puternică, o armată disciplinată, un cler respectabil și venerat, o nobilime plină de demnitate... o burghezie animată de un spirit liberal (*a liberal order of commons*), capabilă să însuflețească și să reîmprospăteze acea nobilime. Ați fi avut un popor protejat, satisfăcut, muncitor și supus, deprins să caute și să recunoască acea fericire pe care numai virtutea o aduce cu sine în oricare dintre împrejurările vieții. Căci în acestea constă adevărata egalitate morală a omenirii, și nu în acele ficțiuni înspăimântătoare care, trezind idei false și așteptări deșarte în oamenii meniți să rătăcească pe căile întunecate ale unei vieți pline de trudă, contribuie numai la a agrava și la a face și mai amară adevărata inegalitate, căreia niciodată nu-i pot pune capăt – o inegalitate pe care ordinea vieții civile o instituie atât pentru binele celor pe care nu îi poate ridica din condiția lor umilă cât și pentru binele celor pe care îi poate înălța la o condiție mai favorabilă, dar nu neapărat și mai fericită”.

De la natură, societatea umană este configurată ierarhic, asemenea unei piramide, în care cei mai mulți sunt la baza ei. Orice intervenție ce nu ține seama de această realitate strică ordinea naturală a lucrurilor: „cei care urmăresc să niveleze, nu instaurează niciodată egalitatea. În toate societățile compuse din diferite categorii de cetățeni, unele categorii trebuie să fie deasupra celorlalte. Prin urmare, cei ce nivelează pot doar să schimbe și să pervertească ordinea naturală a lucrurilor. Ei împovărează edificiul societății prin aceea că așază în vîrf ceea ce soliditatea structurii cere să fie situat la bază”⁷⁶.

Proiecția societății ca piramidă apare și la Justus Möser⁷⁷: „Un stat poate fi asemuit cel mai bine cu o piramidă care este frumoasă atunci când își are proporțiile potrivite, se odihnește pe o temelie sigură și descrește înspre vîrf, în așa fel încât partea de jos susține partea de sus pe de-a întregul, dar și cu cea mai redusă osteneală. [...] Vîrfurile este greșit îndeosebi atunci când este în partea de sus prea gros; sau, pentru a aplica cele spuse, atunci când familia princiară devine prea numeroasă, când prinții se căsătoresc și prințelesele solicită dote și astfel populația se înmulțește mai vîrtos în clasa de sus decât în cea de jos. Vîrfurile este greșit când toate forțele se concentrează în cap, lăsând astfel partea de jos lipsită de putere; în sfîrșit, el este greșit când capul tremură, iar forțele care ar trebui să urce stagnează în partea de mijloc”.

⁷⁵ Burke, *Reflecții*, 76

⁷⁶ Burke, *Reflecții*, 89.

⁷⁷ Justus Möser, „Statul asemuit cu o piramidă. O reflecție încurajatoare”, în *Fundamentele gândirii politice*, 132.

În opinia conservatorilor, Revoluția a afectat grav ierarhia naturală din societate prin proclamarea drepturilor omului. Iată care a fost poziția lui Burke⁷⁸: „Departate de mine intenția de a nega, în teorie, drepturile omului; tot așa cum departe de mine este și dorința de a suspenda în practică (în cazul în care așa avea puterea de a conferi sau de a suspenda) drepturile *reale* ale oamenilor. Negând pretenția falsă a acestora de a fi recunoscute ca drepturi, nu vreau să pun în pericol acele drepturi care sunt reale și care sunt de așa natură încât preținsele drepturi ale acestor domni le-ar distruge în totalitate. Dacă societatea civilă este constituită în avantajul omului, atunci toate avantajele în vederea cărora ea este constituită se convertesc în drepturi ale acestuia. Ea este o instituție care acționează spre binele omului; în vreme ce legea însăși există în vederea înfăpturii binelui, acționând prin mijlocirea ordinii. Oamenii au dreptul de a conviețui pe baza acestei ordini... Fiecare om este îndreptățit să se bucure de tot ceea ce poate face singur, în măsura în care nu încalcă astfel dreptul celorlalți; după cum el este îndreptățit să pretindă o parte echitabilă din tot ceea ce societatea, prin toate alcătuirile care compun îndemânarea și forța sa, poate să procure în avantajul lui. În cadrul acestei asocieri, toți oamenii posedă *drepturi egale*, dar nu la *părți egale*”.

Pentru gânditorul conservator, ideea drepturilor omului nu este incompatibilă cu societatea ordinii și a ierarhiei. Din contră, tocmai o astfel de societate face ca drepturile omului să fie reale.

3.5. Valorile liberale: libertatea și proprietatea

După cum am mai arătat, conservatorismul are rădăcini comune cu liberalismul, îndeosebi în tradiția anglo-saxonă, pentru că au crescut din trunchiul individualismului. Ceea ce resping conservatorii este tocmai individualismul ce anulează personalitatea individului, ce îl transformă pe acesta într-o abstracție ce stă față în față cu altă abstracție care este statul. Conservatorii se opun unui individualism ce transformă individul într-un egoist indiferent față de spațiul public.

Libertatea nu este concepută în latura ei negativă, ca dreptul de a fi lăsat în pace, ea fiind socotită liantul societății. Chiar și un reprezentant al tradiției franceze precum Tocqueville⁷⁹ atrage atenția asupra acestui pericol: „Doar libertatea poate combate cu eficacitate, în asemenea societăți, viciile care le sunt naturale reținându-le pe panta pe care ele alunecă. Doar ea îi poate scoate pe cetățeni din izolarea în care independența condiției lor îi obligă să trăiască pentru a-i constrânge să se apropie unii de ceilalți; doar libertatea îi poate însufleși și reuni, în fiecare zi, prin nevoia de a se înțelege, de a-și acorda încredere și de a se plăcea reciproc în practica treburilor lor comune”.

⁷⁸ Burke, *Reflecții*, 100.

⁷⁹ Tocqueville, *Vechiul Regim*, 18.

Faptul că libertatea nu este o problemă strict privată a individului reiese cu claritate și din următorul fragment burkean⁸⁰: „Ar trebui deci să amân orice felicitări pentru noua libertate a Franței, pînă cînd voi fi informat despre modul în care libertatea a fost combinată cu guvernarea; cu forța publică; cu disciplina și supunerea armatelor; cu colectarea și distribuirea corectă a unui impozit real; cu morala și religia; cu siguranța proprietății; cu pacea și ordinea; cu comportamentul civic...Toate acestea sunt și ele (în felul lor) lucruri bune; iar fără ele, libertatea, atîta vreme cît durează, nu este o binefacere; după cum și fără ele, șansele ca libertatea să existe sunt mult prea mici. Efectul libertății asupra indivizilor este acela că ei pot face ceea ce vor: trebuie deci să vedem ce ar vrea ei să facă, înainte de a ne grăbi cu felicitările, care se pot, foarte repede, transforma în condoleanțe. Aceasta este ceea ce *prudența* ne-ar dicta în cazul oamenilor considerați în sfera lor privată, a indivizilor ce acționează în mod izolat și separat unii de alții; numai că atunci cînd oamenii acționează laolaltă (*in bodies*), libertatea devine *aliniere*. De aceea, oamenii prudenți, înainte de a se pronunța, vor observa modul în care *puterea* este întrebuițată; mai cu seamă atunci cînd este vorba de punerea la încercare a unui lucru atît de delicat precum puterea nouă, încredințată unor oameni noi...”.

După cum am mai arătat, și cealaltă valoare fundamentală a societății liberale, proprietatea, este în centrul concepției conservatorilor. În opinia lui Burke⁸¹, „puterea de a ne perpetua proprietatea în familiile noastre este una dintre caracteristicile cele mai valoroase și mai semnificative ale unui principiu al proprietății, și cea care tinde să contribuie cel mai mult la perpetuarea societății înseși. Ea face ca slăbiciunea noastră să fie strunită de virtutea noastră; ea face ca avariția să devină izvor de bunăvoință”.

Toți acești piloni ideologici pe care i-am prezentat sunt prezenți în orientările conservatoare sub diferite forme. Am insistat asupra formei în care îi întâlnim în lucrările modernilor tocmai pentru că ei constituie nucleul dur al conservatorimului din toate direcțiile.

4. Conservatorismul, ideologie de dreapta

Căderea blocului comunist a resuscitat dicuțiile pe marginea „sfârșitului ideologiei”, anunțat de Daniel Bell⁸², și implicit pe marginea consistenței dihotomiei „stînga-dreapta” prin care percepem și judecăm viața politică în orice

⁸⁰ Burke, *Reflecții*, 45.

⁸¹ Burke, *Reflecții*, 91.

⁸² Daniel Bell, *The End of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties : with „The Resumption of History in the New Century”* (Cambridge: Harvard University Press, 1962).

societate democratică. Odată cu abandonarea maniheismului politic specific modernității, fiecare participant la dialogul politic pleacă de la supoziția că ideologia sa poate coabita cu cea a preopinentului său. Apoi, în viața politică s-a produs și o contaminare reciprocă a partidelor politice, cele de dreapta îmbrățișând adesea principii și luând măsuri de stânga și invers. Această situație l-a făcut pe Pascal Bruckner⁸³ să se întrebe: „Ce rămâne atunci din stânga și dreapta? Stiluri, tradiții diferite, dar substanța confruntării a dispărut. Nu există nicio valoare a uneia pe care cealaltă să n-o fi reluat pe socoteala ei, de la naționalismul încrunțat la elitismul republican, fără să uităm vânzarea armelor, menținerea țarului african, tratamentul autoritar aplicat emigrației, controlul mass-mediei, cultul economiei pentru economie, însărcinată să producă nu bunuri, ci servicii. Va trebui, pentru a le distinge de acum încolo, discernământul unei mame capabile să-și deosebească dintr-o privire fiii gemeni”. Într-o astfel de situație uniformizatoare și în condițiile în care anii '90 anunțau o generalizare a prosperității, un autor precum Jean-Marie Guéhenno⁸⁴ anunța „sfârșitul democrației”.

Începutul de secol XXI a contrazis așteptările, criza mondială dovedind că prosperitatea generală este o proiecție cu mare grad de incertitudine, evenimentele din Nordul Africii au amintit că încă mai sunt locuri pe Terra în care se moare în disputele politico-ideologice, iar migrațiile masive în condițiile generalizării dreptului la liberă circulație vor întreține sau chiar vor radicaliza poziționările ideologice. Chiar dacă ultimii ani nu ar fi înregistrat astfel de fenomene, așa cum am arătat și cu altă ocazie⁸⁵, consider că „șirul ideologiilor este departe de a se termina, pentru că oricând se găsește cineva care, chiar fără o intenție salvatoare, convins fiind că este mai bine ceva decât nimic, să redenumescă lucrurile, creând astfel narațiuni și metanarațiuni de genul celor în care obișnuim de vreo două sute de ani să ne proiectăm”. Consider că, asemenea ideologiei, și dihotomia „stânga-dreapta” are viitor.

Căutând criteriul pe care se fundează perechea stânga-dreapta, Norberto Bobbio arată că acesta este raportarea la *egalitate*: „pentru a diferenția dreapta de stânga cel mai frecvent criteriu adoptat este atitudinea diferită a oamenilor care alcătuiesc o societate față de idealul egalității, unul dintre țelurile finale, alături de cel al libertății și al păcii, pe care aspiră să le atingă și pentru care sunt dispuși să lupte”⁸⁶. În diferite grade, egalitatea este prezentă peste tot, diferența dintre stânga și dreapta făcând-o metoda prin care se aplică politicile publice, care se poate înscrie în dualismul libertate-autoritate sau cale democratică-recurgerea la forță. Din combinare acestor criterii, Bobbio obține următoarea schemă explicativă:

⁸³ Pascal Bruckner, *Melancolia democrației. Cum să trăiești fără dușmani?* (București: Antet, 1996), 52.

⁸⁴ Jean-Marie Guéhenno, *Sfârșitul democrației* (București: Cristal, 1995).

⁸⁵ Sorin Bocancea, „Ideologia. Povestea fără sfârșit”, *Sfera Politicii* 9, 163 (2011): 9.

⁸⁶ Norberto Bobbio, *Stânga și dreapta* (București: Humanitas, 1999), 103.

1. *extrema stângă* este ocupată de mișcările egalitare și autoritare (iacobinismul);

2. *centrul-stânga* este ocupat de mișcările egalitare și libertare, reunite sub numele de „socialism liberal” (partidele social-democrate);

3. *centrul-dreapta* este ocupat de formațiunile libertare și inegalitare (partidele conservatoare);

4. *extrema dreaptă* este ocupată de formațiunile politice antiliberale și antiegalitare (fascismul și nazismul)⁸⁷.

În *Dicționarul* său, Sergiu Tămaș⁸⁸ consideră că „persoanele, partidele și asociațiile care militează de regulă pentru programe ce urmăresc realizarea de schimbări revoluționare sau reformiste, justiția socială sau egalitarismul sunt considerate a forma stânga eșichierului politic al societății. În raport cu exponenții stângii, se delimitează persoanele și grupările de dreapta (conservatorii, liberalii etc.), de regulă partizane ale conservării stărilor existente, ale inegalității economice și sociale, ale neintervenției statului în economie. În cadrul «dreptei» sau al «stângii» există nuanțe politice care merg de la poziții extreme spre poziții moderate”.

Prezentându-se ca un om *de dreapta*, Alain de Benoist⁸⁹ formulează următorul enunț: „Numesc aici *de dreapta*, din pură *convenție*, atitudinea care constă în a considera diversitatea lumii (și, ca urmare, inegalitățile relative ce decurg de aici) ca pe un bine, iar omogenizarea progresivă a lumii, propovăduită și realizată prin discursul bimilenar al ideologiei egalitare, ca pe un rău. Numesc *de dreapta* doctrinele care consideră că inegalitățile relative ale existenței induc *raporturi de forță* al căror produs istoric este *devenirea istorică* – și care cred că *istoria trebuie să continue* – pe scurt, că «viața este viață, adică *o luptă*, atât pentru o națiune cât și pentru un om» (Charles de Gaulle)”. Adversarul dreptei nu este „stânga” sau „comunismul”, ci ideologia egalitară, ce ia formă religioasă sau laică (metafizică sau științifică).

Judecând în funcție de distincția stânga-dreapta prin care percepem realitatea politică dintr-o societate democratică, este clar că ideologia conservatoare este una de dreapta. În funcție de situațiile politice, partidele conservatoare au adoptat și măsuri de stânga, fapt ce a generat ajustări ideologice în anumite perioade, așa cum a fost cazul conservatorismului *on nation* sau cum este cazul creștin-democrației. Dar, în practica politică toate ideologiile suferă schimbări, fiindcă pentru a rezista pe scena politică orice partid este nevoit la un moment dat să facă compromisuri ideologice. Este un preț pe care partidele îl plătesc la un moment dat pentru a putea apoi să-și susțină mai departe principiile

⁸⁷ Bobbio, *Stânga și dreapta*, 126.

⁸⁸ Sergiu Tămaș, *Dicționar politic* (București: Editura Academiei Române, 1993), 86.

⁸⁹ Alain de Benoist, *O perspectivă de dreapta* (București: Anastasia, 1998), 10.

propriilor ideologii. Partidele conservatoare nu au făcut excepție în acest sens. Important este faptul că ceea ce a fost măsură de moment nu a devenit mod de viață, că atunci când conjunctura a permis-o ele și-au reafirmat principiile.

Analizând partidele politice europene, Daniel Seiler⁹⁰ observa că, spre deosebire de grupările de stânga, care sunt mai unitare (datorită mișcării sindicale, Internaționalei și programului politic), cele de dreapta sunt mai eterogene. Cu toate acestea, „toți oamenii politici și toate forțele politice care constituie constelația «drepte» europene au un puternic numitor comun: atașamentul față de societatea liberală, de libera inițiativă și de economia bazată pe profit. În definitiv, atât atașamentul lor față de libera inițiativă și de moștenirea patrimoniului cât și faptul că posedarea unui patrimoniu, chiar modest, constituie cel mai bun argument al electoratului lor, justifică alegerea denumirii de «partide patrimoniale»”.

Aș vrea să nu închei fără a face câteva scurte observații cu privire la prezența mesajului conservator în societatea românească post-decembristă. În prezent, în viața politică din România nu există o formațiune care să promoveze un mesaj conservator, chiar dacă există o formațiune politică liliputană care și-a luat denumirea „Partidul Conservator” din oportunitate. Uniunea Democrată a Maghiarilor din România ar putea fi socotită o organizație conservatoare dacă am privi-o în componenta ei tradiționalistă dictată de statutul de organizație constituită pe criteriul etnic; dar, puternicul ei mesaj emancipator o plasează la stânga. Ultimul partid cu mesaj conservator din România post-comunistă a fost Partidul Național Țărănesc Creștin Democrat, și aceasta mai ales în virtutea aderării sale la familia europeană a partidelor creștin democrat. Dispariția sa din viața parlamentară a lăsat un loc gol pe care, deocamdată, nu îl mai ocupă nimeni. Aderarea Partidului Democrat-Liberal la grupul popularilor europeni, după ce partidul-mamă (Partidul Democrat) făcuse parte din Internaționala Socialistă, nu l-a transformat peste noapte în partid de factură conservatoare, cu toate că au existat câteva inițiative de remachetare ideologică. În aceste condiții, mesaje de factură conservatoare sunt emise de către un partid extremist ca Partidul România Mare, un partid al cărui ideologie este, de fapt național-comunismul rezidual. Echilibrul politic al societății românești reclamă apariția unui partid cu mesaj conservator, fenomen ce se va produce după depășirea confuziei ideologice în care funcționează toate partidele din România.

Concluzii

Este evident faptul că, în pofida disputelor pe seama statutului său, conservatorismul este o ideologie politică și una nu tocmai marginală. Apărut

⁹⁰ Daniel L. Seiler, *Partidele politice din Europa* (Iași: Institutul European, 1999), 51.

aproape în același timp cu celelalte ideologii moderne (liberalismul și socialismul), el a evoluat în secolul XX sub forma diferitelor curente și direcții fără însă a apărea riscul major al disipării mesajului.

Faptul că s-a impus ca reacție față de Revoluția franceză i-a atras conservatorismului eticheta de „reacționarism” și pentru că susținătorii Revoluției se autointitulau „progresiști” le-au lipit adeversarilor lor eticheta de „retrograzi”. Nici conservatorii nu s-au lăsat mai prejos cu etichetările, revoluționarii fiind catalogați drept „exaltați”, „ateiști”, „eretici” ș.a.m.d. Dar, în fine, asta face parte din disputa ideologică de oriunde și de oricând.

O analiză oricât de succintă a scrierilor clasicilor conservatorismului ne dovedește faptul că opoziția pe care ei au făcut-o valului revoluționar nu a fost una superficială, de cafenea sau de piață, ci una temeinic motivată, dispunând și uzând de argumente de natură metafizică, gnoseologică, morală, politică, religioasă și administrativă. În afară de asta, consider important următorul aspect: după ce a trecut valul revoluționar, conservatorii nu au dispărut, dovadă a faptului că nu doar Revoluția franceză i-a făcut. Conservatorismul ca ideologie și-a menținut temele și adepții. Evoluția societății occidentale a fost și este marcată puternic de prezența conservatorilor, indiferent cum își spun ei (republicani, conservatori, creștin-democrați, populari sau altcumva): în SUA, republicanii împart puterea politică cu democrații, în Marea Britanie, conservatorii o împart cu laburiștii, în Germania, creștin-democrații o împart cu social-democrații ș.a.m.d.

Pentru a exista, în afară de corpul doctrinar, o ideologie are nevoie de vehiculul care o menține în viața politică a unei societăți, adică de o formațiune politică. După cum am văzut, conservatorismul a dispus și dispune de astfel de vehicule, chiar foarte puternice. Doar în Europa de Est, unde regimul comunist a uniformizat societățile și unde democrația este în perioadă post-traumatică, partidele care să susțină un mesaj conservator viguros încă mai au de lucru până să devină importante.

Prezența partidelor politice conservatoare în viața politică a societăților occidentale sunt un indicator al faptului că mesajul conservator are un public. Dacă am judeca această situație prin prisma teoriei clivajelor a lui Stein Rokkan, putem spune că mesajul conservator încă vine în întâmpinarea unei nevoi, clavajele care produc adepții lui fiind încă prezente în societățile occidentale.

Dar, consider că prezența conservatorismului își are explicația dincolo de ceea ce ne indică acest model explicativ. Propunând un mod de a fi, această ideologie va avea tot timpul adepți în rândul celor care vor socoti ființa umană ca fiind una stăpânită de pasiuni mai mult decât de rațiune, care vor crede în providență sau în nevoia de a crede în providență, care vor fi convinși că demnitatea se câștigă prin muncă și nu prin așteptarea asistenței din partea statului, care vor înțelege rostul exercitării autorității guvernământului, care vor prefera traiul sigur plin de bucurii simple unei aventuri politice, care vor considera

sacre proprietatea și libertate, care se vor întreba mai mult ce fac ei pentru stat decât ce face statul pentru ei și care sunt mai preocupați de fericirea celor din jurul lor acum decât de fericirea lumii în genere într-un viitor incert.

Iată că vorbind despre conservatorism ajungem să enumerăm, așa cum am constatat că ajung să facă majoritatea celor care încearcă să definească această ideologie. Dar, tot așa cum am mai văzut, este posibilă și o definiție esențialistă. După cele arătate în acest capitol, propun următoarea formulare: *conservatorismul este ideologia care, asumând convingerea că omul este o ființă failibilă și multiplu condiționată, consideră că este necesar ca el să-și construiască existența recunoscând autoritatea providenței și a tradiției, renunțând la orgoliul de a se crede demiurg al societății și asumându-și obligația de a respecta autoritatea într-o societate ierarhică în mod natural, elemente ce îi pot crea condițiile unui trai în care îi sunt garantate viața, proprietatea și libertatea, adică condițiile necesare și suficiente ale fericirii sale.*

Bibliografie citată

- Bell, Daniel. *The End of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties: with „The Resumption of History in the New Century”*. Cambridge: Harvard University Press, 1962.
- Benoist, Alain de. *O perspectivă de dreapta*. București: Anastasia, 1998.
- Bobbio, Norberto. *Stânga și dreapta*. București: Humanitas, 1999.
- Bocancea, Sorin. *Cetatea lui Platon*. Iași: Institutul European, 2010.
- Bocancea, Sorin. „Culture and Ideology. Differences and Similarities”. *Symposion VIII*, 1, 15 (2010): 215-227.
- Bocancea, Sorin. „Erorile lui Russell Kirk”. *Timpul* 124 (2009): 12.
- Bocancea, Sorin. „Ideologia. Povestea fără sfârșit”. *Sfera Politicii* 9, 163 (2011): 3-9.
- Bonald, Louis-Ambroise de. *Théorie du pouvoir politique et religieux*. Paris: Union générale d'Éditions, 1965; édition électronique Chicoutimi, Québec, 2003.
- Bruckner, Pascal. *Melancolia democrației. Cum să trăiești fără dușmani?* București: Antet, 1996.
- Burke, Edmund. *Reflecții asupra Revoluției din Franța*. București: Nemira, 2000.
- Dorey, Peter. *British Conservatism. The Politics and Philosophy of Inequality*. London: I.B. Tauris & Co Ltd, 2011.
- Goldwater, Barry. *The Conscience of a Conservative*. Bottom of the Hill Publishing, 2010.
- Guéhenno, Jean-Marie. *Sfârșitul democrației*. București: Cristal, 1995.
- Harris, Robin. *The Conservative Community*. London: Centre for Policy Studies, 1989.
- Hegel, Georg Friedrich Wilhelm. *Principiile filosofiei dreptului*. București: Paideia, 1998.
- Heywood, Andrew. *Political ideologies: an introduction*, 3rd Edition. New York: Palgrave Macmillan, 2003.
- Hobbes, Thomas. *Despre om și societate. Leviatanul 1651*. București: All, 2011.
- Iliescu, Adrian-Paul Iliescu. *Conservatorismul anglo-saxon*. București: All, 1994.
- Iliescu, Adrian-Paul, Emanuel-Mihail Socaciu, ed. *Fundamentele gândirii politice moderne. Antologie comentată*. Iași: Editura Polirom, 1999.

- Kessler, Nikolas. *Le conservatisme américain*. Paris: Presses Universitaire de France, 1998.
- Kirk, Russell. „Erorile ideologiei”, trad. Cosmin Victor Popa. *Idei în Dialog* 2, 53 (2009).
- Kirk, Russell, *The Conservative Mind. From Burke to Eliot*. Washington: Regnery Publishing, 2001.
- Locke, John. *Al doilea tratat despre cărmuire*. București: Nemira, 1999.
- Maistre, Joseph de. *Istorie și Providență*. București: Anastasia, 1997.
- Millon-Delsol, Chantal. *Statul subsidiar*. Cluj Napoca: EFES, 1997.
- Muller, Jerry Z. *Conservatism: An Anthology of Social and Political Thought from David Hume to the Present*. New Jersey: Princeton University Press, 1997.
- Nisbet, Robert. *Conservatorismul*. București: DU Style, 1998.
- Nisbet, Robert. *Prejudices: A Philosophical Dictionary*. Cambridge: Harvard University Press, 1982.
- Oakeshott, Michael. *Raționalismul în politică*. București: All, 1995.
- O’Sullivan, Noel. „Conservatorismul”. În *Enciclopedia Blackwell a gândirii politice*, ed. David Miller. București: Humanitas, 2000.
- Popper, Karl R. *Societatea deschisă și dușmanii ei*, vol. I, *Vraja lui Platon*. București: Humanitas, 1992.
- Rails, Stéphane. „La contre-révolution”. În *Nouvelle histoire des idées politiques*, ed. Pascal Ory. Paris: Hachette, 1987.
- Sederberg, Peter. *The Politics of Meaning*. Tucson: The University of Arizona Press, 1984.
- Seiler, Daniel-L. *Partidele politice din Europa*. Iași: Institutul European, 1999.
- Tămaș, Sergiu. *Dicționar politic*. București: Editura Academiei Române, 1993.
- Tocqueville, Alexis de. *Vechiul Regim și Revoluția*. București: Nemira, 2000.
- Trilling, Lionel. *The Liberal Imagination. Essays on Literature and Society*. New York, 1950.
- Vlas, Natalia. „Religie și totalitarism. Cazul Reconstrucționismului creștin”. În *Totalitarismul. De la origini la consecințe*, coord. Sorin Bocancea și Daniel Șandru. Iași: Institutul European, 2011.

Bibliografie suplimentară

- Alitt, Patrick, *The Conservatives: Ideas and Personalities Throughout American History*. New Haven: Yale University Press, 2009.
- Berkowitz, Peter. *Varieties of Conservatism in America*. Stanford: Hoover Institution Press, 2004.
- Charmely, John. *A History of Conservative Politics, 1900-1996*. New York: Palgrave MacMillan, 1996.
- Hart, Jeffrey Peter. *The Making of the American Conservative Mind: National Review and Its Times*. Wilmington: ISI Books, 2005.
- Hayek, Friedrich A. „De ce nu sunt conservator?”. În Friedrich A. Hayek, *Constituția libertății*, 404-416. Iași: Institutul European, 1998.
- Huntington, Samuel P. „Conservatism as an Ideology”. *The American Political Science Review* 51, 2 (1957): 454-473.
- Kekes, John. *A Case for Conservatism*. Ithaca: Cornell University Press, 1998.
- Mannheim, Karl. *Conservatism: An Introduction to the Sociology of Knowledge*. London & New York: Routledge, 1998.

SORIN BOCANCEA

- Nash, George H. *The Conservative Intellectual Movement in America Since 1945*. Wilmington: Intercollegiate Studies Institute, 1996.
- Nisbet, Robert. *Conservatism: Dream and Reality*, Fourth Edition. New Brunswick: Transaction Publishers, 2008.
- Philips-Fein, Kim. *Invisible Hands: The Making of the Conservative Movement from the New Deal to Reagan*. New York: W.W. Norton, 2009.
- Rossiter, Clinton. *Conservatism in America*. New York: Alfred A. Knopf, 1955.
- Scruton, Roger. *The Meaning of Conservatism*, 3rd Edition. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2011.
- Viereck, Peter. *Conservatism Revisited: The Revolt Against Ideology*, 3rd Edition. New Brunswick: Transaction Publishers, 2009.
- *** *Conservatorismul român*. Număr special al revistei *Polis*. *Revistă de Științe Politice* 5, 2 (1998).
- *** *Conservatorismul occidental*. Număr special al revistei *Polis*. *Revistă de Științe Politice* 5, 3 (1998).

Egalitarianismul*

Eugen HUZUM

Introducere

În acest capitol îmi revine sarcina de a prezenta unul dintre cele mai influente și mai dinamice curente din filosofia politică actuală. Este vorba, desigur, despre curentul care dă titlul acestui capitol: egalitarianismul. Din nefericire, la noi, egalitarianismul este și unul dintre cele mai puțin cunoscute curente ale filosofiei politice, cel puțin în dezvoltările sale cele mai recente. Speranța mea este ca acest capitol să poată remedia, chiar dacă în mod inevitabil doar parțial, acest neajuns¹.

Țin să fac, de la bun început, o precizare: probabil că titlul corect al acestui capitol ar fi trebuit să fie „Egalitarianismul domestic”. Aceasta deoarece el prezintă doar teoriile egalitariene interesate cu precădere sau chiar exclusiv de problema dreptății în cadrul unei comunități statale. Dezvoltările recente ale egalitarianismului ne obligă însă să distingem și un egalitarianism global sau internațional (unul care extinde problema dreptății dincolo de granițele statului)²

* 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, POSDRU/89/1.5/S/56815.

¹ Un alt efort consistent în această direcție este cel al profesorului Adrian Miroiu, mai ales în capitolul despre egalitate din lucrarea sa *Introducere în filosofia politică* (Iași: Polirom, 2009). De altfel, intenția mea fundamentală în capitolul de față a fost aceea de a oferi o prezentare a egalitarianismului complementară celei realizate în lucrarea menționată. Pe de o parte, am evitat, pe cât posibil și dezirabil, să reiau aici explicațiile și temele deja abordate acolo. Pe de altă parte, am încercat să extind prezentarea egalitarianismului ceva mai departe de punctul în care profesorul Miroiu a decis, fără îndoială din motive întemeiate, să se oprească.

² Vezi, spre exemplu, Thomas W. Pogge, *Realizing Rawls* (Ithaca: Cornell University Press, 1989), 211-280, Charles Beitz, *Political Theory and International Relations* (Princeton: Princeton University Press, 1999), Simon Caney, „Cosmopolitan Justice and Equalizing Opportunities”, *Metaphilosophy* 32, 1 (2001): 113-134, Darrel Moellendorf, *Cosmopolitan Justice* (Colorado & Oxford: Westview Press, 2002), Kok-Chor Tan, *Justice Without Borders: Cosmopolitanism, Nationalism, and Patriotism* (Cambridge: Cambridge University Press,

și un egalitarianism local sau specific (focalizat doar pe distribuția unui anume bun în cadrul comunității, de cele mai multe ori accesul la îngrijirea medicală sau, mai recent, sănătatea)³. Nu în ultimul rând, egalitarianismul a fost dezvoltat și ca poziție referitoare la problema dreptății între generații⁴. Nici egalitarianismul global, nici cel local și nici cel intergenerațional nu vor fi însă, după cum am sugerat, discutate aici. Aceasta nu pentru că ele nu ar fi trebuit sau nu ar fi meritat să fie prezentate în acest capitol. Totuși, dacă aș fi făcut acest lucru, capitolul s-ar fi extins nepermis de mult. În plus, în decizia mea a contat foarte mult și faptul că cel puțin egalitarianismul local sau specific (așa cum a fost el dezvoltat în teoria dreptății în distribuția serviciilor de îngrijire medicală) beneficiază deja de o prezentare și o analiză (critică) atentă și extinsă la noi⁵.

Exceptând această introducere, capitolul este structurat în patru secțiuni principale. El debutează așa cum se așteaptă de obicei de la un text introductiv: cu o încercare de definire sau caracterizare generală a egalitarianismului. Deși poate părea surprinzător, definirea egalitarianismului este o problemă controversată. În cadrul acestei secțiuni prezint pe scurt opinia mea în problema în cauză și – totodată – alte câteva aspecte importante legate de specificul egalitarianismului ca teorie filosofico-politică.

Prima secțiune evidențiază, de asemenea, că egalitarianismul a fost și este apărut în mai multe versiuni de către filosofii politici contemporani. De o importanță fundamentală în acest sens este distincția între egalitarianismul distributiv și egalitarianismul relațional. Fiecare dintre aceste versiuni fundamentale ale egalitarianismului contemporan, dar mai ales prima dintre ele, a fost apărută, la rândul său, în mai multe variante. De altfel, egalitarienii se află de ceva vreme într-o dezbateră adesea aprigă și furtunoasă cu privire la care dintre aceste variante reprezintă cea mai bună interpretare a egalitarianismului.

2004) sau Simon Caney, *Justice Beyond Borders: A Global Political Theory* (Oxford: Oxford University Press, 2005). Vezi, de asemenea, pentru o introducere în egalitarianismul global, Michael Blake, „International Justice”, în *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta, Stanford: Stanford University, 2005, <http://plato.stanford.edu/entries/international-justice>.

³ Cele mai recente argumentări pentru acest tip de egalitarianism sunt oferite în Yvonne Denier, *Efficiency, Justice and Care. Philosophical Reflections on Scarcity in Health Care* (Dordrecht: Springer, 2007), Norman Daniels, *Just Health: Meeting Health Needs Fairly* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008) și Shlomi Segall, *Health, Luck, and Justice* (Princeton: Princeton University Press, 2010).

⁴ Vezi, spre exemplu, Lukas Meyer, „Intergenerational Justice”, în *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta, Stanford: Stanford University, 2008, <http://plato.stanford.edu/entries/justice-intergenerational>.

⁵ Realizată de Loredana Huzum în *Dreptate distributivă și sănătate în filosofia contemporană* (Iași: Institutul European, 2011). Lucrarea poate fi accesată online la adresa <http://independent.academia.edu/LoredanaHuzum>.

Următoarele două secțiuni ale capitolului prezintă cât mai exhaustiv mi-a stat în putință cele mai importante idei, intuiții și argumente aflate la baza celor mai influente teorii egalitariene și a dezbaterilor și controverselor dintre apărătorii lor.

Capitolul se încheie tot „la modul clasic” pentru un text introductiv. Astfel, ultima lui secțiune este dedicată unei scurte prezentări și analize a principalelor obiecții aduse egalitarianismului de către criticii săi.

1. Ce este egalitarianismul?

Din punctul meu de vedere, în favoarea căruia am argumentat pe larg cu altă ocazie⁶, un răspuns adecvat la această întrebare este următorul: egalitarianismul este curentul din filosofia politică ce apără ideea că dreptatea socială cere (și) o egalitate substanțială între toți membrii unei comunități. Egalitarianismul este, așadar, o teorie filosofică (normativă) a dreptății sociale. El este, mai precis, un răspuns, fie complet, fie parțial, la întrebarea „Ce este dreptatea socială?” sau, în alte cuvinte, „Care sunt exigențele sau principiile fundamentale ale unei societăți perfect sau ideal drepte?”. E adevărat, foarte mulți egalitarieni au destule lucruri de spus și ca răspuns la alte întrebări legate de dreptatea socială. Printre cele mai importante dintre ele se numără întrebarea „Sunt realizabile exigențele dreptății?”, întrebarea „Care este cea mai bună modalitate de a implementa aceste exigențe?” și întrebarea „Care este statutul dreptății în raport cu alte valori sociale importante (de pildă, eficiența, solidaritatea sau libertatea)?”⁷. Cu toate acestea, fundamentală pentru orice filosof politic egalitarian rămâne întrebarea „Ce este dreptatea socială?” Ea este, de altfel, și problema care i-a preocupat înainte de toate, iar uneori aproape exclusiv, pe cei mai mulți dintre egalitarienii contemporani (spre exasperarea teoreticienilor politici cu înclinații pronunțat practice⁸).

⁶ Eugen Huzum, „Ce este egalitarianismul?”, *Transilvania 2* (2012): 79-85.

⁷ Pentru răspunsurile unora dintre cei mai influenți filosofi egalitarieni la aceste întrebări vezi mai ales John Rawls, *A Theory of Justice. Revised Edition* (Cambridge: Belknap Press, 1999), 171-343, John Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement* (Cambridge: Belknap Press, 2001), 135-179, Michael Walzer, *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality* (New York: Basic Books, 1983), John E. Roemer, *A Future for Socialism* (Cambridge: Harvard University Press, 1994), John E. Roemer, *Equal Shares: Making Market Socialism Work* (London: Verso, 1996), John E. Roemer, *Equality of Opportunity*, Cambridge: Harvard University Press, 1998, Ronald Dworkin, *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality* (Cambridge: Harvard University Press, 2000), 307-474, Brian Barry, *Why Social Justice Matters* (Cambridge: Polity, 2005) sau G. A. Cohen, *Why Not Socialism?* (Princeton: Princeton University Press, 2009), 53-79.

⁸ Un astfel de teoretician este Amartya Sen. În opinia lui Sen, filosofii politici ar trebui să abandoneze încercarea de a descoperi răspunsul corect (sau măcar cel mai rezonabil) la

Așa cum a evidențiat recent G. A. Cohen, unul dintre cei mai influenți filosofi egalitarieni contemporani, întrebarea „Ce este dreptatea socială?” este asimilată de multe ori altor două întrebări legate de implementarea exigențelor ei: întrebarea „Ce trebuie să facă statul?” și întrebarea „Ce stări de lucruri este dezirabil să fie realizate în cadrul societății?”. Asimilarea între aceste trei întrebări, a arătat Cohen, este însă o greșeală. Ele sunt întrebări distincte, care nu presupun neapărat răspunsuri identice. Aceasta pentru că obligațiile statului nu pot fi reduse în mod legitim la implementarea exigențelor dreptății sociale. Există, fără îndoială, și alte valori sociale importante pe care statul ar trebui, pe cât posibil și dezirabil, să le implementeze. Ceea ce trebuie să facă statul nu poate fi stabilit, cu alte cuvinte, doar pe baza exigențelor dreptății sociale. De vreme ce dreptatea nu este singurul temei ce poate fi invocat în favoarea corectitudinii sau dezirabilității deciziei de a implementa o anumită stare de lucruri în detrimentul alteia, același lucru este valabil și în cazul celei de a doua întrebări menționate. Pentru a decide care sunt stările de lucruri cel mai dezirabil de realizat în cadrul societății trebuie să luăm în calcul și recomandările celorlalte valori sociale importante, nu doar recomandările dreptății. Nu în ultimul rând, nu este deloc de la sine înțeles că statul este singura instituție capabilă (sau instituția care ar trebui) să implementeze toate exigențele dreptății. Este cel puțin plauzibil că și alte instituții pot avea un rol foarte important în acest sens. În orice caz, după cum observă Cohen, „conceptul de dreptate ca atare nu ne poate asigura că toată dreptatea socială trebuie realizată de către stat”⁹.

Temeiul principal pentru care am adus în atenție această observație a lui Cohen este acela că ea mă ajută în clarificarea naturii egalitarianismului. Ea mă ajută să evidențiez, mai precis, că egalitarianismul nu ar trebui tratat ca o teorie despre obligațiile practice ale statului sau despre „societatea bună” (despre so-

întrebarea „Ce este dreptatea socială?” în favoarea interesului pentru întrebarea „Cum poate fi redusă nedreptatea socială?” Pentru argumentele sale vezi Amartya Sen, „What Do We Want From a Theory of Justice?” *Journal of Philosophy* 103 (2006): 215-238 sau Amartya Sen, *The Idea of Justice* (Cambridge: Belknap Press, 2009). Pentru critici ale ideii avansate de Sen vezi, spre exemplu, Pablo Gilabert, „Comparative Assessments of Justice, Political Feasibility, and Ideal Theory”, *Ethical Theory and Moral Practice* 15, 1 (2011): 39-56, F. M. Kamm, „Sen on Justice and Rights: A Review Essay”, *Philosophy & Public Affairs* 39, 1 (2011): 82-104, Andrea Sangiovanni, „Normative Political Theory: A Flight from Reality?” în *Political Thought and International Relations: Variations on a Realist Theme*, ed. Duncan Bell (Oxford: Oxford University Press, 2008), 219-239, Christian Schemmel, „Sen, Rawls – and Sisyphus”, *Indian Journal of Human Development* 5, 1 (2011): 197-210, Laura Valentini, „A Paradigm Shift in Theorizing about Justice? A Critique of Sen”, *Economics and Philosophy* 27, 3 (2011): 297-315 sau studiul meu „Critica teoriilor ideal(ist) ale dreptății sociale. Cazul Amartya Sen”, *Symposion* IX, 2, 18 (2011): 415-428.

⁹ Vezi G. A. Cohen, „How To Do Political Philosophy?”, în G. A. Cohen, *On the Currency of Egalitarian Justice, and Other Essays in Political Philosophy*, ed. Michael Otsuka (Princeton: Princeton University Press, 2011), 227.

cietatea care realizează cel mai bun compromis practic între exigențele tuturor valorilor sociale importante). Egalitarianismul nu trebuie confundat, după cum se întâmplă de foarte multe ori, cu socialismul sau comunitarianismul (deși cei mai mulți egalitarieni sunt, într-adevăr, și socialiști sau comunitarieni). Egalitarianismul este, pur și simplu, doar un răspuns la întrebarea teoretică (sau, dacă vreți, „academică” sau „pur filosofică”) „Ce este dreptatea socială?”. Obiectivul său fundamental este acela de a clarifica natura dreptății sociale sau măcar de a ne apropia de o înțelegere cât mai adecvată a principiilor ei fundamentale, de a spori nivelul cunoștințelor de care dispunem (sau credem că dispunem) până acum în acest domeniu. Desigur, mulți egalitarieni au propriile lor teorii sau opinii și despre obligațiile practice ale statului sau despre „societatea bună”. Atunci când oferă astfel de teorii, egalitarienii nu mai sunt însă egalitarieni, ci devin socialiști, comunitarieni sau, dimpotrivă, liberali¹⁰. Cel puțin în principiu, egalitarienii ar putea fi chiar libertarieni în această privință. Ei ar putea fi de acord, altfel spus, că, în practică, cel mai bun compromis între dreptate și exigențele celorlalte valori sociale importante (în special eficiența sau dezvoltarea economică) este statul minimal sau chiar că statul minimal este cea mai bună soluție pentru a progresa în realizarea exigențelor dreptății sociale.

Cohen a propus și o altă distincție utilă înțelegerii adecvate a naturii egalitarianismului. Distincția în cauză este distincția între principiile normative fundamentale și regulile de organizare (*rules of regulation*)¹¹. Pe baza ei, natura egalitarianismului poate fi specificată astfel: egalitarianismul este (sau ar trebui înțeles ca) o teorie despre *principiile fundamentale* ale dreptății, nu (ca) o teorie despre *regulile de organizare* a societății. Principiile normative fundamentale sunt, în esență, principii ce formulează (doar) standarde ultime de *evaluare morală*. În cazul dreptății, ele formulează standardele cele mai importante pentru evaluarea gradului de dreptate (sau nedreptate) al unei situații, practici, legi, instituții, aranjament social etc. Regulile de organizare sunt, în schimb, principii propuse ca principii de *reglementare efectivă a societății*, ca reguli menite să fie adoptate, legiferate și implementate pe deplin în practică, fie de către guvern, fie de către indivizi, fie de către alte instituții sau organizații din cadrul societății.

E adevărat totuși și că unii egalitarieni par să legitimizeze tratarea egalitarianismului ca teorie despre obligațiile practice ale statului, despre „societatea bună” sau despre regulile adecvate de organizare a societății. Spre exemplu, unii dintre ei vorbesc adesea despre exigențele dreptății, fie explicit, fie implicit, ca reprezentând obligații morale ale statului (exigențe pe care acesta este obligat să le realizeze pe deplin – nu doar parțial – în cadrul societății). Foarte mulți egali-

¹⁰ Vezi în special lucrările citate în supranota 7.

¹¹ Pentru mai multe detalii decât cele ce vor fi oferite în cele ce urmează în legătură cu această distincție, vezi mai ales G. A. Cohen, *Rescuing Justice and Equality* (Cambridge: Harvard University Press, 2008), 263-272.

tarieni au, însă, o opinie diferită. Ei consideră, mult mai plauzibil, că principiile dreptății sociale nu sunt, de fapt, principii ce prescriu statului anumite acțiuni (obligații morale), ci principii ce ne ajută în evaluarea morală (parțială) a anumitor stări de lucruri¹². Aceste principii ne indică doar un temei moral *pro tanto* în favoarea anumitor aranjamente instituționale sau politici publice, un temei care se poate dovedi, în anumite circumstanțe, insuficient pentru a legitima implementarea acelor aranjamente sau politici. Cu alte cuvinte, acești filosofi consideră că principiile dreptății sociale nu pot fi concepute în mod legitim ca principii ce descriu o stare de lucruri care trebuie atinsă, ci doar ca principii ce descriu mai curând temeuri morale care trebuie luate întotdeauna în considerare în mod serios, alături de celelalte temeuri morale sau non-morale importante, în deliberările noastre practice (inclusiv în deliberările pe tema instituțiilor sau a politicilor publice pe care statul ar trebui să le adopte „aici și acum”)¹³. Deși extrem de importante, aceste temeuri nu pot pretinde totuși *întotdeauna* prioritate în fața temeiurilor oferite de celelalte valori sociale. Dreptatea, susțin acești egalitarieni, este, fără îndoială, o valoare foarte importantă¹⁴. Ea nu poate fi considerată totuși în mod plauzibil drept o valoare sau o virtute care, după cum se exprima într-o frază celebră John Rawls, „nu admite niciun fel de compromis”¹⁵. Ca atare, o teorie despre principiile fundamentale ale dreptății sociale nu

¹² În alte cuvinte: principiile dreptății sociale descriu nu un ideal moral prescriptiv, ci unul regulativ (în sens kantian).

¹³ Pentru principalele argumente ce susțin o astfel de idee vezi G. A. Cohen, „Facts and Principles”, *Philosophy & Public Affairs* 31, 3 (2003): 211-245, Andrew Mason, „Just Constraints”, *British Journal of Political Science* 34, 2 (2004): 251-268, Cohen, *Rescuing*, 229-273 sau studiul meu „Problema fezabilității în teoria dreptății sociale”, în *Sfera Politicii* 5/171 (2012): 124-135, (disponibil online la adresa <http://ices.academia.edu/EugenHuzum/Papers>).

¹⁴ Unii filosofi politici identifică, de altfel, egalitarianismul tocmai cu acest mesaj. Christopher Woodard, spre exemplu, definește egalitarianismul prin credința că egalitatea (care pentru egalitarieni reprezintă un sinonim pentru dreptate) „este o valoare politică de primă importanță” (Christopher Woodard, „Egalitarianism”, *Philosophical Books* 46, 2 (2005): 97). De asemenea, pentru Larry Temkin, egalitarianismul este curentul din filosofia politică ce susține că egalitatea/dreptatea „este un ideal normativ important, care nu poate fi pur și simplu ignorat în deliberările morale” (Larry S. Temkin, „Illuminating Egalitarianism”, în *Contemporary Debates in Political Philosophy*, ed. Thomas Cristiano și John Christman (Malden & Oxford: Wiley-Blackwell, 2009), 155). Pentru câteva remarci critice la adresa acestor opțiuni de definire a egalitarianismului, vezi Huzum, „Ce este egalitarianismul”, 80-83.

¹⁵ Așa cum am argumentat în altă parte, nici măcar John Rawls nu a împărțit, după cum se consideră adesea, o astfel de opinie. Opinia lui Rawls a fost mai curând aceea că *unele* dintre exigențele dreptății nu pot fi compromise niciodată în mod legitim în numele altor valori sociale, nu aceea că *niciuna* dintre exigențele dreptății nu pot fi sacrificate în acest mod (așa cum poate sugera afirmația că dreptatea „nu admite niciun fel de compromis”). Vezi Eugen Huzum, „Justice and (the Limits of) other Social Values. A Defense of the Primacy of Justice”, *Symposion* IX, 1, 17 (2011): 165-172.

ar trebui confundată cu (și nici nu ar trebui dezvoltată ca) o teorie despre obligațiile practice ale statului, despre „societatea bună” sau despre cele mai dezirabile reguli de organizare a societății.

Foarte mulți egalitarieni au evidențiat, de altfel, în chip explicit că teoriile dreptății pe care le apără nu trebuie înțelese în acest mod. Cel mai explicit și insistent în această privință a fost, din nou, G. A. Cohen. Spre exemplu, ne-a prevenit Cohen¹⁶, afirmațiile sale de genul „x reprezintă o nedreptate” sau „dreptatea cere compensarea dezavantajului y” nu trebuie înțelese drept „x trebuie rectificată (în mod obligatoriu) de către stat” sau „statul ar trebui să compenseze (în mod obligatoriu) dezavantajul y”, ci doar în sensul că lumea (sau poate, mai corect spus, societatea) „este mai puțin decât pe deplin dreaptă prin prezența lui x în cadrul ei” sau că „pentru a fi realizate exigențele dreptății, dezavantajul y ar trebui compensat”. Dacă x trebuie într-adevăr rectificat de către stat (sau de o altă instituție socială) sau dacă statul trebuie să compenseze dezavantajul y nu poate fi stabilit (sau nu poate fi stabilit întotdeauna) doar în baza exigențelor dreptății. Este posibil ca uneori aceste exigențe să nu reprezinte un temei suficient pentru rectificarea sau compensarea anumitor dezavantaje sociale. O decizie corectă în această privință trebuie să ia în calcul de multe ori și recomandările celorlalte valori sociale. În altă ordine de idei, a evidențiat Cohen, principiul său favorit al dreptății sociale nu este și idealul său social. În orice caz, el nu trebuie înțeles ca un principiu sau ideal ce trebuie implementat pe deplin, ci, dimpotrivă, ca un principiu sau ideal ce trebuie supus în practică „la orice limitare este necesar să îi fie impusă de respectul datorat celorlalte valori”¹⁷. Cohen a menționat în special respectul datorat unor valori precum solidaritatea, libertatea sau protejarea sferei private a indivizilor.

Spuneam că egalitarianismul poate fi descris drept curentul din filosofia politică ce apără ideea că dreptatea socială cere (și) o egalitate substanțială între toți membrii unei comunități. Ce egalitate cere însă dreptatea socială? Egalitarienii au concepții destul de diferite în privința răspunsului adecvat la această întrebare. Ca atare, așa cum am sugerat deja, există mai multe tipuri de egalitarianism. Cea mai importantă distincție în interiorul egalitarianismului este distincția între egalitarianismul distributiv și egalitarianismul relațional. Egalitarienii distributivi apără ca principiu fundamental al dreptății sociale (și) o egalitate de tip (sau ca pattern) distributiv. Altfel spus, ei apără ca exigență fundamentală a dreptății sociale (și) egalitatea în distribuția anumitor bunuri sociale între indivizi. Prin contrast, egalitarienii relaționali susțin ca exigență fundamentală a dreptății sociale (sau măcar ca sursă ultimă de identificare și întemeiere a prin-

¹⁶ G. A. Cohen, „Expensive Taste Rides Again”, în *Dworkin and his Critics*, ed. Justine Burley (Oxford: Blackwell, 2004), 4.

¹⁷ G. A. Cohen, „On the Currency of Egalitarian Justice”, *Ethics* 99, 4 (1989): 908.

cipiilor dreptății sociale) doar egalitatea ca relație socială, ca lipsă a unor relații ierarhice, de dominare, subordonare sau opresiune între membrii societății. Egalitatea în distribuția anumitor bunuri sociale este dreaptă, în opinia acestor egalitarieni, numai atunci când ea reprezintă o condiție necesară realizării egalității ca relație socială.

Egalitarienii pot fi clasificați, de asemenea, și în funcție de numărul principiilor pe care le apără ca principii ale dreptății sociale. Pe baza acestui criteriu, putem distinge între egalitarienii moniști și egalitarienii pluraliști. Egalitarienii moniști sunt egalitarienii care consideră că dreptatea socială are un singur principiu fundamental. Toți egalitarienii relaționali pot fi incluși, cred, în această categorie. Egalitarienii pluraliști sunt, prin contrast, cei care consideră că dreptatea socială are cel puțin două principii sau exigențe fundamentale. Ei pot fi, la rândul lor, fie egalitarieni „puri” (egalitarieni care apără doar principii egalitariene ale dreptății sociale), fie egalitarieni „impuri” (egalitarieni care apără și principii non-egalitariene ca principii fundamentale ale dreptății sociale)¹⁸.

2. Egalitarianismul distributiv

2.1. Egalitarianismul șansei/Egalitarianismul oportunităților

2.1.1. Precizări generale

Cei mai mulți dintre egalitarienii distributivi contemporani au pledat sau pledează încă pentru o versiune a egalitarianismului oportunităților. Una dintre aceste versiuni este egalitatea echitabilă a oportunităților (*fair equality of opportunity*), pentru care a argumentat John Rawls. Versiunea egalității oportunităților dominantă printre filosofii egalitarieni contemporani – și asupra căreia mă voi concentra în această secțiune – este însă versiunea dezvoltată de filosofii numiți de obicei „egalitarieni ai șansei” (*luck egalitarians*). Spre deosebire de egalitatea rawlsiană a oportunităților, care este gândită ca exigență a dreptății

¹⁸ Am propus pentru prima dată aceste distincții în Huzum, „Ce este egalitarianismul”, 79-85. Așa cum am evidențiat în acel studiu, cel mai bun exemplu de egalitarian „impur” este John Rawls, care a apărut ca exigențe fundamentale ale dreptății două principii egalitariene (egalitatea libertăților fundamentale și egalitatea echitabilă a oportunităților) și unul non-egalitarian (principiul diferenței). Pentru o prezentare a concepției rawlsiene a dreptății sociale vezi Eugen Huzum, „Dreptatea socială”, în *Concepte și teorii social-politice*, Eugen Huzum, coord. (Iași: Institutul European, 2011), 67-70. Țin să remarc, de asemenea, traducerea în limba română, de către Horia Târnoveanu, a principalei lucrări a lui Rawls, *A Theory Of Justice*. Vezi John Rawls, *O teorie a dreptății* (Iași: Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2012).

doar pentru distribuția „funcțiilor și pozițiilor” din cadrul societății, egalitatea oportunităților apărută de egalitarienii șansei este o exigență globală, una aplicabilă tuturor acelor bunuri sociale despre care ei consideră că reprezintă subiectul, „etalonul” (*currency*) sau „spațiul” dreptății distributive. Este vorba, după cum vom vedea, fie despre toate „resursele” individuale sau sociale, fie despre oportunitățile pentru bunăstare, fie despre accesul la toate „avantajele” din cadrul unei societăți.

Egalitarienii șansei au apărut sau apără cu precădere două variante ale idealului egalității oportunităților. Prima a fost numită „egalitatea oportunităților în sensul adevărat al cuvântului” (*true equality of opportunity*) (de către Richard Arneson) sau „egalitatea oportunităților inițiale” (*equality of initial opportunities*) (de către Peter Vallentyne). Cea de a doua este „egalitatea oportunităților în sens strict” (Arneson) sau „egalitatea șansei oarbe” (*brute luck equality*) (Vallentyne)¹⁹. Eu voi opta pentru termenii „egalitatea oportunităților în sens strict” (pentru ceea ce Arneson numește „egalitatea oportunităților în adevăratul sens al cuvântului” iar Vallentyne „egalitatea oportunităților inițiale”), respectiv „egalitatea oportunităților în sens larg” (pentru ceea ce Arneson numește „egalitatea oportunităților în sens strict” iar Vallentyne „egalitatea șansei oarbe”). Egalitatea oportunităților în sens larg cere, în principiu, neutralizarea *tuturor* dezavantajelor de care indivizii suferă de-a lungul *întregii lor vieți* ca rezultat al „neșansei oarbe” (*brute bad luck*) (în esență, al neșansei pentru care ei nu pot fi considerați în mod rezonabil drept responsabili). Prin contrast, egalitatea oportunităților în sens strict cere doar *neutralizarea* (sau, într-o versiune mai „slabă”, numai *atenuarea*) dezavantajelor datorate neșansei oarbe în *oportunitățile inițiale* de care se bucură indivizii (în oportunitățile de care ei beneficiază atunci când pornesc în viața adultă).

Una dintre preocupările fundamentale ale multor filosofi egalitarieni contemporani a fost și este aceea de a acomoda egalitarianismul cu alegerea și responsabilitatea individuală. Este vorba în primul rând despre acomodarea egalitarianismului cu ceea ce Thomas Scanlon a numit „viziunea pierderii drepturilor” (*forfeiture view*): intuiția că „o persoană care ar fi putut alege să evite un anumit rezultat, dar a ales cu bunăștiință să nu îl evite, nu se poate plânge de apariția aceluși rezultat: *volenti non fit iniuria*”²⁰. Altfel spus: persoana în cauză nu este *îndreptățită* moral la compensații pentru acel rezultat din partea celorlalți membri ai societății. Egalitarianismul șansei este primul și unul dintre cele mai importante rezultate ale preocupării de a acomoda egalitarianismul cu

¹⁹ Vezi Richard J. Arneson, „Postscript”. În *Equality: Selected Readings*, ed. Louis P. Pojman și Robert Westmoreland (Oxford: Oxford University Press, 1997), 239 și Peter Vallentyne, „Brute Luck, Option Luck, and Equality of Initial Opportunities”, *Ethics* 112 (2002): 529-557.

²⁰ T.M. Scanlon, *What We Owe to Each Other* (Cambridge: Harvard University Press, 1998), 259.

această intuiție. Așa cum a explicat foarte clar Richard Arneson „argumentul pentru egalitatea oportunităților mai curând decât egalitatea strictă este pur și simplu acela că este adecvat din punct de vedere moral să-i considerăm pe indivizi responsabili pentru consecințele alegerilor lor voluntare și, în particular, pentru acele consecințe care le afectează bunăstarea personală sau nivelul de resurse de care dispun”²¹.

Egalitarianismul șansei, este important de reținut, este doar un răspuns parțial la întrebarea „Ce este dreptatea socială?” Mai precis, așa cum insistă explicit cei mai mulți dintre apărătorii săi, acest tip de egalitarianism este dezvoltat doar ca teorie a dreptății distributive. Cum anume definesc egalitarienii dreptatea distributivă nu este întotdeauna foarte clar. Unii dintre ei nici măcar nu au încercat să ofere o definiție a acestui termen pe care îl utilizează. Ceea ce este însă cert este că toți o consideră doar una, deși probabil cea mai importantă, dintre componentele dreptății sociale²².

2.1.2. Egalitatea resurselor/Egalitatea liberală

Egalitatea resurselor (sau, după cum a numit-o inițial, „egalitatea liberală”) este idealul dreptății favorizat de Ronald Dworkin. El este, de asemenea, și primul ideal al egalității oportunităților apărât în cadrul egalitarianismului contemporan. Conform acestui ideal, dreptatea cere ca toți membrii unei societăți să pornească în viață cu părți egale din resursele care le sunt necesare pentru a se putea asigura împotriva efectelor neșansei sau ale incertitudinii în viață și – în general – „pentru a atinge fericirea, respectul de sine și un rol decent în viața comunității”²³. Într-o formulare alternativă, potrivit acestui ideal, toți membrii unei societăți trebuie să beneficieze de „oportunități genuine egale de a-și realiza o viață care să corespundă valorilor lor”. Iar membrii unei societăți beneficiază de astfel de oportunități „atunci când averea și celelalte resurse de care dispun depind de valoarea și costurile alegerilor lor, nu de șansa oarbă, incluzând aici șansa în înzestrarea genetică, cea referitoare la familia în care se nasc sau la talentele de care dispun”²⁴. Prin șansa oarbă (*brute luck*), pe care o

²¹ Richard J. Arneson, „Equality and Equal Opportunity for Welfare”, *Philosophical Studies*, 56, 1 (1989): 90.

²² Vezi, spre exemplu, Richard Arneson, „Luck Egalitarianism Interpreted and Defended”, <http://philosophyfaculty.ucsd.edu/faculty/rarneson/luckegalitarianism 2.pdf>, 29. Accesat 5 septembrie 2012, Dworkin, *Sovereign Virtue*, 11-12, Shlomi Segall, „In Solidarity with the Imprudent: A Defense of Luck Egalitarianism”, *Social Theory and Practice* 33, 2 (2007): 188-190 sau Kok-chor Tan, „A Defense of Luck Egalitarianism”, *The Journal of Philosophy* CV, 11 (2008): 669-670.

²³ Dworkin, *Sovereign Virtue*, 302.

²⁴ Ronald Dworkin, *Is Democracy Possible Here? Principles for a New Political Debate* (Princeton: Princeton University Press, 2006), 108.

distinge de șansa prin opțiune (*option luck*), Dworkin înțelege, după cum am menționat deja, șansa pentru care indivizii nu pot fi considerați în mod rezonabil drept responsabili. Mai precis, Dworkin se referă la șansa ce nu depinde de vreo deliberare anterioară sau de voința persoanei afectate de ea. Prin contrast, prin „șansa prin opțiune” Dworkin are în vedere șansa care rezultă în urma unui risc asumat în mod deliberat de o persoană. În termenii săi: „Șansa prin opțiune este rezultatul unui joc deliberat și calculat – faptul că o persoană câștigă sau pierde ca urmare a acceptării unui risc pe care ar fi trebuit să-l anticipeze și pe care ar fi putut să-l refuze. Șansa oarbă este șansa care nu rezultă în urma unor jocuri deliberate”²⁵.

Unii autori au tratat idealul dworkinian al dreptății drept o versiune a egalității oportunităților în sens larg. Aceasta este însă o greșeală. De ce? În primul rând pentru că, așa cum a insistat însuși Dworkin, egalitatea resurselor „nu cere ca indivizii să fie pe deplin compensați pentru orice tip de neșansă după ce aceasta și-a făcut simțită prezența, ci mai curând ca indivizilor să li se creeze, atât cât acest lucru este posibil, oportunități egale de a se asigura sau de a se îngriji de neșansă înainte ca aceasta să apară, sau, dacă acest lucru nu este posibil, ca indivizilor să li se asigure compensarea neșansei la nivelul de compensare pentru care s-ar fi asigurat dacă ar fi avut această oportunitate”²⁶. Din perspectiva acestui ideal, numai anumite dezavantaje sau inegalități cauzate de neșansa oarbă sunt compensabile în numele dreptății distributive. Este vorba despre dezavantajele sau inegalitățile în resursele inițiale de care dispun indivizii. Prin resurse Dworkin nu are în vedere doar ceea ce înțelegem în mod convențional prin acest termen (bunuri sau oportunități materiale), ci și aspecte precum abilitățile, talentul sau lipsa dizabilităților (pe care le include în sfera resurselor personale ale unui individ). El distinge, astfel, între două tipuri de resurse ale unei persoane: „resursele personale” („sănătatea și abilitatea sa fizică și psihică, aptitudinile și capacitățile sale, inclusiv talentul său de a produce avere sau, altfel spus, capacitatea sa înăscută de a produce bunuri sau servicii”) și „resursele impersonale” („acele resurse care pot fi transferate de la o persoană la alta – averea și celelalte proprietăți de care dispune, precum și oportunitățile de utilizare a acestora pe care i le furnizează sistemul legal aflat în funcțiune”)²⁷.

În al doilea rând, corespunzător idealului egalității resurselor, persoanele dezavantajate în resursele personale inițiale de care dispun, precum persoanele cu boli genetice sau cele lipsite de talentele recompensate cel mai bine în cadrul societății, sunt îndreptățite doar la o compensare parțială pentru astfel de dezavantaje. Mai exact: doar la acel nivel de compensare care ar fi fost ales în medie în

²⁵ Dworkin, *Sovereign Virtue*, 73.

²⁶ Ronald Dworkin, „Equality, Luck and Hierarchy”, *Philosophy & Public Affairs* 31, 2 (1993): 191.

²⁷ Dworkin, *Sovereign Virtue*, 322-323.

condiții ideale (ipotetice) de egalitate a oportunităților de a cumpăra o asigurare pentru astfel de riscuri (riscul de a avea o boală genetică, respectiv riscul de a fi netalentat sau de a nu avea un talent care să fie recompensat foarte bine în cadrul societății). Ca atare, idealul egalității resurselor este mai curând o versiune a ceea ce Andrew Mason a numit recent concepția egalității oportunităților ca „atenuare” – și nu ca neutralizare sau eliminare – a inegalităților dintre indivizi cauzate de neșansa oarbă. Prin „atenuarea” inegalităților dintre indivizi cauzate de neșansa oarbă, Mason desemnează încercarea de „a preveni ca aceste inegalități să exercite un impact excesiv asupra accesului indivizilor la avantaje”²⁸.

În prefața cărții în care și-a apărât cel mai sistematic concepția, Dworkin menționează în special trei principii care, în opinia sa, ne conduc la ea. Dintre acestea, primordial este principiul preocupării egale (*equal concern*) datorate de guvern tuturor cetățenilor. Egalitatea resurselor, susține Dworkin, este cea mai adecvată interpretare în problema dreptății distributive a acestui principiu, pe care îl consideră principiul fundamental al oricărei comunități politice legitime (și al oricărei filosofii politice acceptabile). În termenii săi: „Niciun guvern nu este legitim dacă nu arată o preocupare egală pentru soarta tuturor acelor cetățeni asupra cărora pretinde suveranitate (*dominion*) și de la care cere supunere (*allegiance*). Preocuparea egală este virtutea suverană a comunității politice – fără ea guvernarea nu este decât tiranie (...)”²⁹.

Celelalte două principii menționate de Dworkin ca suport al concepției sale despre dreptatea distributivă (și al întregii sale concepții politice³⁰) sunt principiul importanței egale și principiul responsabilității speciale. Primul susține că „este important în mod obiectiv ca viețile umane să fie vieți de succes mai curând decât vieți irosite, iar acest lucru este important în mod egal, din punct de vedere obiectiv, pentru fiecare viață umană”. Al doilea principiu susține că „deși trebuie să recunoaștem cu toții importanța obiectivă egală a succesului vieților umane, o responsabilitate specială și finală pentru acest succes îi revine unei persoane anume – persoana care trăiește acea viață”³¹. Cu alte cuvinte, rolul efectuării alegerilor în ceea ce privește tipul de viață pe care să-l trăiască este un rol pe care îl poate deține în mod legitim doar persoana în cauză. În opinia mea, Dworkin ar fi trebuit să menționeze însă și un al patrulea principiu „de bază” pentru concepția sa. Este vorba despre principiul pe care îl voi numi principiul responsabilității individuale. Conform acestui principiu, „indivizii tre-

²⁸ Andrew Mason, *Levelling the Playing Field: The Idea of Equal Opportunity and its Place in Egalitarian Thought* (Oxford: Oxford University Press, 2006), 4.

²⁹ Dworkin, *Sovereign Virtue*, 1.

³⁰ În afară de egalitatea resurselor, Dworkin apără și egalitatea politică (egalitatea în sfera puterii politice și în drepturile civile și politice fundamentale).

³¹ Dworkin, *Sovereign Virtue*, 5.

buie să plătească prețul vieții pe care au decis să o ducă, preț măsurat în lucrurile la care ceilalți trebuie să renunțe pentru ca ei să poată face acest lucru”³².

Data fiind afirmația sa că egalitatea resurselor este cea mai adecvată interpretare în problema dreptății distributive a principiului preocupării egale, strategia de argumentare în favoarea egalității resurselor utilizată de Dworkin este comparația favorabilă acesteia cu alte interpretări (deja disponibile sau posibile) ale acestui principiu. Cele mai multe dintre eforturile lui Dworkin s-au concentrat însă asupra comparației între egalitatea resurselor și egalitatea bunăstării.

Lui Dworkin i se atribuie de obicei doar două argumente fundamentale împotriva egalității bunăstării ca ideal al dreptății distributive (este vorba despre primele două argumente prezentate în cele ce urmează). Cred însă că numărul acestor argumente este mai mare. Consider, mai exact, că putem deosebi cel puțin patru argumente fundamentale pe care Dworkin le aduce împotriva egalității bunăstării. Primul este acela că egalitatea bunăstării pare un ideal dezirabil doar atâta vreme cât conceptul de „bunăstare” rămâne nespecificat. Odată ce acest concept este specificat (fie ca satisfacere a preferințelor individuale, fie ca succes în viață, fie ca satisfacere a unui standard obiectiv despre ceea ce este valoros și demn de realizat în viață) se dovedește fie că egalitatea bunăstării nu poate fi specificată în absența apelului la o teorie independentă despre distribuția echitabilă a resurselor (pentru că resursele de care dispun joacă un rol fundamental în formarea preferințelor sau dorințelor indivizilor), fie că egalitatea bunăstării este incompatibilă cu valorile sau opiniile împărtășite de unii membri ai societății (de vreme ce membrii unei comunități liberale au păreri profund diferite și schimbătoare cu privire la ceea ce este valoros sau ceea ce constituie succesul în viață)³³.

Al doilea argument al lui Dworkin, și cel care a stârnit cele mai multe comentarii și controverse printre egalitarieni, este așa numitul *argument al gusturilor scumpe*. Argumentul observă că, din perspectiva egalității bunăstării, indivizii cu gusturi obișnuite trebuie taxați mai mult pentru a le oferi fonduri suplimentare celor care apreciază șampania, ouăle de fluierar, icrele negre sau alte asemenea articole care costă foarte mult. De obicei, acest argument este interpretat ca obiectând egalității bunăstării faptul că legitimează compensarea persoanelor care și-au cultivat în mod voluntar (și ca atare sunt responsabile pentru faptul că au) gusturi scumpe. Aceasta întrucât personajul principal al exemplului utilizat de Dworkin pentru a ilustra această obiecție, Louis, este descris tocmai ca o persoană care și-a cultivat în mod deliberat o astfel de preferință sau ambiție scumpă³⁴. Cel mai probabil este însă că Dworkin reproșează egalității bunăstării nu doar faptul că legitimează compensarea persoanelor care și-au cultivat în mod voluntar gusturi scumpe, ci faptul că legitimează compensarea

³² Dworkin, *Sovereign Virtue*, 74.

³³ Vezi Dworkin, *Sovereign Virtue*, 14-4.

³⁴ Dworkin, *Sovereign Virtue*, 49.

gusturilor scumpe *simpliciter*³⁵. Compensarea gusturilor scumpe ca atare, indiferent de modul în care au fost acestea dobândite, pare să considere Dworkin, este problematică (contrainuitivă). Brian Barry a fost și mai tranșant. Pentru el, „este ceva nebușesc în ideea că o situație dreaptă la modul ideal ar fi una în care persoanele care au nevoie de șampanie și caviar pentru a atinge nivelul mediu de satisfacție ar primi mai mulți bani”³⁶.

Al treilea argument al lui Dworkin împotriva egalității bunăstării este *argumentul gusturilor scumpe ieftine*. Termenul „gusturi scumpe ieftine” face referire la acele gusturi ale unui individ care sunt mai scumpe decât cele pe care le-a avut anterior dar totuși mai ieftine decât gusturile celorlalți membri ai societății. Pentru a-și clarifica reproșul, Dworkin a utilizat exemplul lui Jude, membra unei societăți ipotetice care a reușit să implementeze idealul egalității bunăstării sub forma satisfacerii gusturilor tuturor membrilor săi³⁷. Jude se numără însă printre indivizii care au avut gusturi modeste și au fost, prin urmare, foarte ușor de satisfăcut, astfel încât resursele aflate la dispoziția sa sunt mult mai reduse decât cele ale celorlalți membri ai societății. La un moment dat, însă, în urma lecturii lui Hemingway, Jude dobândește și își cultivă în mod deliberat un nou gust, mult mai scump decât cele anterioare: gustul pentru coride. Datorită nivelului scăzut de resurse de care dispune, ea nu își permite totuși satisfacerea acestui nou gust (de pildă, prin efectuarea unor călătorii în Spania). De vreme ce resursele de care dispune sunt mult mai puține decât cele ale celorlalți membri ai societății, ea se simte – și este, conform resursismului (și, crede Dworkin, conform intuițiilor comune în privința dreptății distributive) – îndreptățită să ceară redistribuirea acestora astfel încât să-și poată satisface acest nou gust. Egalitatea bunăstării îi refuză însă acest drept.

În sfârșit, al patrulea – și probabil cel mai important – argument al lui Dworkin împotriva egalității bunăstării este unul pe care el l-a invocat și împotriva concepției despre dreptatea socială a lui John Rawls (mai exact, împotriva principiului rawlsian al diferenței³⁸). Argumentul la care mă refer este acela că,

³⁵ Pentru argumente în favoarea acestei afirmații vezi mai ales Alexander Brown, *Ronald Dworkin's Theory of Equality: Domestic and Global Perspectives* (New York: Palgrave Macmillan, 2009), 34-46.

³⁶ Brian Barry, „Chance, Choice, and Justice”, în lucrarea sa *Liberty and Justice: Essays in Political Theory 2* (Oxford: Oxford University Press, 1991), 154.

³⁷ Dworkin, *Sovereign Virtue*, 58-59.

³⁸ Dworkin, *Sovereign Virtue*, 5. Pentru alte argumente de acest tip împotriva teoriei rawlsiene a dreptății, vezi mai ales Richard Arneson, „Primary Goods Reconsidered”, *Nous* 24 (1990): 429-454, Richard Arneson, „Rawls, Responsibility, and Distributive Justice”, în *Justice, Political Liberalism, and Utilitarianism: Themes from Rawls and Harsanyi*, ed. Marc Fleurbaey, Maurice Salles și John A. Weymark (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 80-107 sau John Kekes, *The Illusions of Egalitarianism* (Ithaca and London: Cornell University Press, 2003), 46-47. Pentru apărări ale concepției rawlsiene de acest tip de

în cadrul egalității bunăstării ca teorie a dreptății, „responsabilitatea individuală nu contează aproape deloc”³⁹. Din perspectiva acestui ideal, toți indivizii care sunt dezavantajați în nivelul de bunăstare pe care îl dețin sunt îndreptățiți la compensații din partea celorlalți membri ai societății, chiar și dacă sunt personal responsabili pentru dezavantajul de care suferă (chiar și dacă acel dezavantaj reprezintă rezultatul propriilor lor alegeri, riscuri și acțiuni deliberate). În cuvintele lui Dworkin, egalitatea bunăstării „are drept scop asigurarea faptului că indivizii sunt egali în tipul de bunăstare pe care îl vizează, indiferent de alegerile pe care le fac aceștia sau de riscurile pe care și le-au asumat”⁴⁰. Acest lucru este însă, în opinia sa, inadmisibil. O teorie adecvată a dreptății (inclusiv o teorie egalitariană), crede Dworkin, „trebuie să facă loc responsabilității individuale pe cât de mult este posibil”⁴¹. Iar egalitatea resurselor este, după părerea sa, teoria care acordă responsabilității individuale exact locul pe care aceasta îl merită în cadrul unei teorii a dreptății.

2.1.3. Egalitatea oportunităților pentru bunăstare

Egalitatea oportunităților pentru bunăstare este o teorie a dreptății cu o viață foarte scurtă în filosofia politică. Ea a fost apărută pentru o vreme mai ales de Richard Arneson⁴². Inițial, Arneson a susținut o versiune „strictă” a acestui ideal. În această versiune, egalitatea oportunităților pentru bunăstare este satisfăcută doar dacă fiecare persoană beneficiază, la vârsta majoratului, de o arie de opțiuni efectiv echivalentă „cu cele ale oricărei alte persoane în ceea ce privește perspectivele de satisfacere a preferințelor sale”⁴³. Este vorba aici, trebuie menționat, nu despre preferințele actuale ale persoanelor, ci despre preferințele lor ideale, definite ca acele preferințe formate pe baza unui „proces sănătos de formare a preferințelor”, preferințe pe care persoanele în cauză le-ar avea „dacă s-ar angaja într-o extinsă deliberare ideală despre preferințele lor, având la dispoziție informații pertinente complete, într-o stare de calm, gândind clar și fără a face nicio eroare de raționament”⁴⁴. În ce condiții se poate spune însă că indi-

critică vezi, spre exemplu, Michael Blake, Mathias Risse, „Two Models of Equality and Responsibility”, *Canadian Journal of Philosophy* 38, 2 (2008): 165-200, sau Samuel Scheffler, *Boundaries and Allegiances. Problems of Justice and Responsibility in Liberal Thought* (New York: Oxford University Press, 2001).

³⁹ Ronald Dworkin, *Justice for Hedgehogs* (Cambridge & London: Belknap Press, 2011), 355.

⁴⁰ Dworkin, *Justice for Hedgehogs*, 355.

⁴¹ Dworkin, *Sovereign Virtue*, 5.

⁴² Un alt simpatizant al ei este – sau cel puțin a fost la un moment dat – și Simon Keller. Vezi Simon Keller, „Expensive Tastes and Distributive Justice”, *Social Theory and Practice* 28, 4 (2002): 529-552.

⁴³ Arneson, „Equality and Equal Opportunity”, 85.

⁴⁴ Richard J. Arneson, „Liberalism, Distributive Subjectivism, and Equal Opportunity for Welfare”, *Philosophy and Public Affairs* 19, 2 (1990): 163.

vizii beneficiază de arii *efectiv* echivalente de opțiuni? Potrivit lui Arneson, doar într-una dintre următoarele situații: „1) opțiunile sunt echivalente iar persoanele care beneficiază de ele au aceeași abilitate de a le negocia; sau 2) opțiunile nu sunt echivalente, dar într-o măsură care este contrabalansată perfect de inegalitățile în abilitatea de negociere a indivizilor; sau 3) opțiunile sunt echivalente și orice inegalități în abilitățile de negociere ale indivizilor sunt rezultatul unor cauze pentru care este corect să-i considerăm chiar pe ei înșiși drept personal responsabili”⁴⁵.

La baza acestei teorii a lui Arneson se află convingerea intuitivă că o societate perfect dreaptă este una în care inegalitățile de bunăstare între indivizi sunt inegalități cauzate doar de alegeri sau comportamente pentru care acei indivizi pot fi considerați în mod legitim drept personal responsabili. Or, a susținut inițial Arneson, odată ce indivizii beneficiază de oportunități egale în sensul menționat, orice inegalități ulterioare de bunăstare între ei sunt inegalități datorate doar „unor factori care se află sub controlul fiecăruia dintre ei”⁴⁶. Cu alte cuvinte: doar inegalități care reprezintă rezultatul „alegerilor lor voluntare sau al unor diferențe de comportament neglijent pentru care pot fi considerați în mod legitim drept personal responsabili”⁴⁷. Kasper Lippert-Rasmussen⁴⁸ a evidențiat însă că lucrurile stau, de fapt, altfel. În principiu, este perfect posibil ca o persoană să fie dezavantajată ca urmare a unor factori pentru care nu poate fi considerată în mod legitim drept personal responsabilă chiar și în condițiile în care ea a beneficiat de aceleași oportunități efective de bunăstare (în sensul abia menționat) cu ale oricărei alte persoane. Spre exemplu, ea ar putea suferi de un serios deficit de bunăstare doar ca urmare a faptului că a fost lovită de un fulger. Ca răspuns la constatarea lui Lippert-Rasmussen, Arneson a abandonat egalitatea „strictă” a oportunităților pentru bunăstare în favoarea unei versiuni „largi” a acesteia. Spre deosebire de vechea versiune a oportunităților pentru bunăstare, această versiune este satisfăcută doar dacă „la vârsta majoratului, indivizii beneficiază de seturi de oportunități care să garanteze că, dacă se comportă pe cât de prudent și rezonabil ar fi de așteptat să se comporte, toți vor atinge același nivel de bunăstare de-a lungul vieții”⁴⁹.

Nu după foarte mult timp, Arneson a recunoscut totuși că nici această versiune a egalității oportunităților pentru bunăstare nu reprezintă, de fapt, o teorie adecvată, fie ea și doar parțială, a dreptății sociale. Cred că putem afirma

⁴⁵ Arneson, „Equality and Equal Opportunity”, 86.

⁴⁶ Arneson, „Equality and Equal Opportunity”, 86.

⁴⁷ Arneson, „Equality and Equal Opportunity”, 85.

⁴⁸ Vezi Kasper Lippert-Rasmussen, „Arneson on Equality of Opportunity for Welfare”, *Journal of Political Philosophy* 7, 4 (1999): 478-487.

⁴⁹ Richard J. Arneson, „Postscript”, în *Equality: Selected Readings*, ed. Louis P. Pojman și Robert Westmoreland (Oxford: Oxford University Press, 1997), 239.

fără teama de a greși că Arneson nu a greșit în această privință. Împotriva egalității oportunităților pentru bunăstare au fost avansate argumente extrem de puternice, dacă nu chiar devastatoare. Cel mai puternic dintre acestea este un argument care are destule lucruri în comun cu argumentul gusturilor scumpe al lui Dworkin. Am în vedere argumentul lui Tiny Tim, adus de G. A. Cohen sau Eric Rakowski⁵⁰. Argumentul observă că, datorită caracterului său, Tiny Tim posedă cu mult mai multă bunăstare și mult mai multe oportunități pentru bunăstare, în oricare modalitate subiectivă de înțelegere a bunăstării, decât Scrooge, care, în ciuda nivelului de resurse de care dispune, este mereu nemulțumit de situația sa. Prin urmare, într-o societate dedicată urmării idealului egalității oportunităților pentru bunăstare, Tiny Tim ar trebui să-l compenseze pe Scrooge pentru ca acesta din urmă să atingă un nivel similar de oportunități de bunăstare subiectivă. O astfel de prescripție este, însă, în mod evident, inacceptabilă⁵¹.

2.1.4. Egalitatea accesului la avantaje/Egalitatea socialistă a oportunităților

Așa cum am evidențiat încă din debutul acestui capitol și după cum s-a putut observa din prezentarea pe care le-am oferit-o, atât egalitatea resurselor cât și egalitatea oportunităților pentru bunăstare sunt teorii ale dreptății în care responsabilitatea individuală joacă un rol foarte important. În niciuna dintre aceste teorii responsabilitatea individuală nu pare totuși să joace un rol atât de central precum cel pe care ea îl are în cadrul egalității accesului la avantaje. Egalitatea accesului la avantaje (sau, după cum a numit-o în ultimele sale lucrări, „egalitatea socialistă a oportunităților”) este idealul dreptății pentru care a argumentat G. A. Cohen. Acomodarea pe cât posibil și dezirabil a responsabilității individuale pare să reprezinte doar unul dintre factorii care i-au condus pe Dworkin sau Arneson să susțină egalitatea resurselor, respectiv egalitatea oportunităților pentru bunăstare. Altfel spus, în opțiunea lor pentru aceste teorii par să fi contat și alte argumente decât argumentul necesității de a face loc responsabilității individuale în cadrul teoriei egalitariene a dreptății sociale. Prin contrast, egalitatea accesului la avantaje este fundamentată pe convingerea că responsabilitatea individuală este singurul factor care poate stabili în mod legitim dacă un individ este îndreptățit sau nu la compensații. În opinia lui Cohen, aceasta este, de altfel, convingerea fundamentală a tuturor egalitarienilor (sau, poate mai corect spus, a tuturor egalitarienilor „autentici”). „Atunci când trebuie să decidă

⁵⁰ Cohen, „On the Currency”, 918, Eric Rakowski, *Equal Justice* (Oxford: Clarendon Press, 1993), 42.

⁵¹ Pentru alte argumente împotriva egalității oportunităților pentru bunăstare vezi și Walter E. Schaller, „Why Preference-Satisfaction Cannot Ground an Egalitarian Theory of Justice”, *Journal of Social Philosophy* 31, 3 (2000): 294-306.

dacă dreptatea (prin opoziție cu caritatea) cere sau nu redistribuție”, susține Cohen în studiul în care a apărât pentru prima dată în mod sistematic egalitatea accesului la avantaje, „un egalitarian întreabă dacă un individ care suferă de un dezavantaj ar fi putut să-l evite sau dacă poate în prezent să-l învingă. Dacă ar fi putut să-l evite, atunci acel individ nu are niciun drept să fie compensat din punctul de vedere al egalitarianului. Dacă nu ar fi putut să-l evite dar poate în prezent să-l învingă, atunci el poate să ceară ca efortul său de a-l depăși să fie subvenționat, însă, în afară de situația că ar costa mai mult să-l învingă decât dacă ar fi compensat pentru el fără să-l depășească, individul nu se poate aștepta ca societatea să-l compenseze pentru dezavantajul său”⁵². Dacă, în schimb, individul nu ar fi putut să evite dezavantajul de care suferă (dacă individul în discuție nu poate fi blamat în mod rezonabil pentru acel dezavantaj), egalitarianul, susține Cohen, îl consideră îndreptățit la compensație. Or, indivizii pot fi dezavantajați fără vina lor atât în privința resurselor cât și în privința bunăstării de care dispun. Drept urmare, a insistat Cohen, o teorie egalitariană adecvată trebuie să recunoască în principiu atât dreptul indivizilor de a fi compensați pentru dezavantajele involuntare în resursele de care dispun, cât și pentru dezavantajele involuntare în bunăstarea de care beneficiază. Cu alte cuvinte, teoria egalitariană adecvată a dreptății distributive nu poate să fie nici egalitatea (inițială a) resurselor, care compensează numai dezavantajele involuntare de resurse, nici egalitatea oportunităților pentru bunăstare, care compensează doar dezavantajele involuntare de bunăstare, ci egalitatea accesului la avantaje. „Avantaj” reprezintă un termen tehnic, prin care Cohen desemnează o stare dezirabilă a unei persoane care include, dar este mai largă atât decât nivelul ei de bunăstare cât și decât resursele de care dispune⁵³.

Din nefericire pentru cei care și-ar fi dorit acest lucru, Cohen nu și-a definit niciodată îndeajuns de sistematic și precis conceptele și teoria despre care a susținut că reprezintă cea mai bună interpretare a egalitarianismului. După știința mea, cea mai puțin abstractă descriere oferită de Cohen egalității socialiste a oportunităților este cea din ultima lucrare pe care a publicat-o în timpul vieții, *Why Not Socialism?*, iar ea nu diferă prea mult de considerațiile pe care le-am prezentat mai sus. Tot ceea ce putem afla din ce ne spune Cohen despre idealul său favorit al dreptății este că el reprezintă o versiune a egalității „largi” a oportunităților (în sensul precizat în paragraful 2.1.1.). Aceasta deoarece, în cuvintele lui Cohen, acest ideal „urmărește să corecteze *toate* dezavantajele care nu sunt rezultatul alegerilor indivizilor, altfel spus, toate dezavantajele pentru care agentul nu poate fi considerat în mod rezonabil drept responsabil, indiferent dacă dezavantajele în cauză reprezintă o neșansă de proveniență socială sau

⁵² Cohen, „On the Currency”, 920.

⁵³ Cohen, „On the Currency”, 907. Vezi și G. A. Cohen, „Equality of What? On Welfare, Goods, and Capabilities”, în *The Quality of Life*, ed. Martha Nussbaum și Amartya Sen (Oxford: Oxford University Press, 1993), 78.

o neșansă de sorginte naturală”⁵⁴. Mai precis, acest ideal urmărește nu doar eliminarea sau neutralizarea dezavantajelor dintre indivizi cauzate de prevederile legale sau prejudecățile sociale, ci și a celor cauzate de circumstanțele în care ne naștem, creștem și suntem educați sau a dezavantajelor cauzate de diferențele de talent sau de alte înzestrări native între indivizi. „Atunci când predomină egalitatea socialistă a oportunităților – a adăugat Cohen –, diferențele în rezultatele la care ajung indivizii în baza oportunităților de care au beneficiat nu reflectă decât diferențele lor de gust și alegeri, nu diferențele în capacitățile și talentele lor naturale și sociale”⁵⁵.

Cohen a oferit o descriere foarte lămuritoare a modului în care un egalitarian ajunge la concluzia că dreptatea cere acest tip de egalitate a oportunităților. Egalitarianul socialist al oportunităților începe, a precizat Cohen, prin a fi revoltat de inegalitatea socială actuală, pe care o consideră a fi profund nedreaptă. Aceasta deoarece ea nu are nimic sau aproape nimic de a face cu alegerile indivizilor. Dimpotrivă, ea este rezultatul simplei șanse (*sheer luck*) în ereditate și circumstanțe. Primul impuls al egalitarianului în fața acestei constatări este acela de a propune în numele dreptății egalitatea simplă, strictă, între indivizi. Aceasta îl face însă vulnerabil obiecției că este nedrept ca persoanele care au beneficiat de exact aceleași avantaje sau oportunități inițiale, dar, precum greierele și furnica din celebra fabulă a lui La Fontaine, au ales în mod diferit în privința utilizării acelor avantaje sau oportunități, să fie forțați să rămână mereu egali în resurse sau/și bunăstare. Este inechitabil, altfel spus, ca furnica să fie forțată să plătească pentru alegerile genuine ale greierului. În fața acestei obiecții, egalitarianul realizează că opinia sa nu este, de fapt, aceea că dreptatea cere egalitatea strictă între indivizi. El realizează că, din punctul său de vedere, nedrepte sunt doar inegalitățile care nu sunt rezultatul unor acțiuni pentru care indivizii pot fi considerați în mod rezonabil drept personal responsabili, nu și inegalitățile care rezultă pe fondul egalității inițiale a avantajelor sau a oportunităților. Mai mult, egalitarianul realizează că el consideră nedreaptă inclusiv egalitatea între indivizi între care există diferențe în ceea ce privește responsabilitatea individuală pentru nivelul de resurse sau/și bunăstare de care dispun. Aceasta înseamnă însă, pe de o parte, că egalitarianul în discuție „este împotriva inegalităților dacă și numai dacă ele reprezintă o chestiune de șansă (*luck*)”⁵⁶. Pe de altă parte, concluzionează Cohen, de vreme ce consideră că inegalitățile de acest tip sunt nedrepte, înseamnă că principiul fundamental căruia el îi este atașat este cel potrivit căruia dreptatea cere „înlăturarea sau contrabalansarea [tuturor] inegalităților cauzate de șansă (*luck*)”⁵⁷. Altfel spus, principiul fundamental căruia

⁵⁴ Cohen, *Why Not Socialism*, 18.

⁵⁵ Cohen, *Why Not Socialism*, 18.

⁵⁶ G. A. Cohen, „Luck and Equality: A Reply to Hurley”, *Philosophy and Phenomenological Research* 72, 2 (2006): 444.

⁵⁷ Cohen, „Luck and Equality”, 444.

îi este atașat egalitarianul în cauză este tocmai principiul egalității socialiste a oportunităților.

2.1.5. Disputa Cohen-Dworkin

În argumentarea sa în favoarea egalității accesului la avantaje, Cohen a ridicat în mod explicit și câteva obiecții la adresa lui Dworkin. Există mai multe astfel de obiecții. Cea mai importantă – sau cel puțin cea care a beneficiat de cele mai multe discuții – este una legată de modul în care Dworkin tratează problema gusturilor scumpe. Ceea ce îi obiectează Cohen lui Dworkin este că nu recunoaște în principiu dreptul la compensație al persoanelor care nu ar putea fi considerate în mod rezonabil drept responsabile pentru gusturile lor scumpe (precum, să presupunem, persoanele cărora le-ar fi induse anumite gusturi scumpe prin hipnoză involuntară). Cohen: „Egalitatea resurselor propusă de Dworkin ... penalizează persoanele care au gusturi pentru care nu ar putea fi considerate responsabile dar care, spre neșansa lor, costă foarte mult să fie satisfăcute”⁵⁸. Acest lucru este, însă, în opinia lui Cohen, inacceptabil din punctul de vedere al egalitarianismului. Egalitarianii – sau cel puțin egalitarianii *consecvenți* – ar trebui, sugerează el, să recunoască dreptul indivizilor la compensație pentru toate dezavantajele pentru care nu pot fi considerați în mod rezonabil drept personal responsabili, indiferent de natura acelor dezavantaje⁵⁹.

Dworkin nu a lăsat fără răspuns această obiecție. Replica sa a fost aceea că, din punctul său de vedere, numai gusturile scumpe care pot fi considerate handicapuri sau dependențe (*cravings*) sunt îndreptățite la compensații. Celelalte deficite în satisfacerea preferințelor nu constituie însă temeiuri legitime pentru compensații. Deși preferințele sunt în bună măsură o chestiune de șansă (pentru că nimeni nu deține un control complet, „all the way down”, asupra lor), ele constituie o componentă esențială a personalității noastre: ne identificăm în mod profund cu ele și, ca atare, nu putem scăpa de responsabilitatea consecințială pentru ele. Aceasta este cu atât mai adevărat cu cât, atunci când nu reprezintă handicapuri sau dependențe, gusturile noastre sunt gusturi bazate pe raționamente (*judgmental tastes*): gusturi pe care le deținem în urma unor judecăți evaluative, care constituie o parte integrantă din concepția noastră despre viața bună, pe care le aprobăm, cu care ne mândrim, ne dorim să le avem etc. De altfel, a insistat Dworkin, „oamenii obișnuiți, în viața obișnuită, își asumă responsabilitatea consecințială pentru propriile lor personalități”⁶⁰.

⁵⁸ Cohen, „On the Currency”, 908.

⁵⁹ Cohen are și alte argumente pentru ideea că dreptatea cere compensarea gusturilor scumpe involuntare. Pentru aceste argumente vezi mai ales G. A. Cohen, „Expensive Taste Rides Again”, în *Dworkin and his Critics*, ed. Justine Burley (Oxford: Blackwell, 2004), 3-29.

⁶⁰ Dworkin, *Sovereign Virtue*, 290.

Cohen nu a fost însă convins de aceste argumente. Pentru el, faptul că se identifică în preferințele sale (scumpe sau nu) nu este deloc un temei suficient pentru a-i refuza unei persoane dreptul la compensație. Dimpotrivă, a argumentat Cohen, „tocmai pentru că *s-au identificat* sau *se identifică* în ele, și ca atare nu ne putem aștepta în mod rezonabil să nu le fi dezvoltat sau să scape de ele”, persoanele cu gusturi scumpe sunt îndreptățite la compensații. „Prin urmare – continuă Cohen –, ceea ce Dworkin oferă ca temei pentru a refuza compensarea – faptul că indivizii se identifică aprobator cu gusturile lor scumpe – este ceva pe care eu îl privesc ca temei pentru oferirea ei, de vreme ce, acolo unde identificarea este prezentă, este, de obicei, o neșansă brută pentru indivizi faptul că o preferință în care se identifică în mod hotărât se întâmplă să fie scumpă, iar a aștepta ca ei să se abțină sau să se limiteze în satisfacerea acelei preferințe (pentru că este scumpă) înseamnă, prin urmare, să le cerem să accepte o înstrăinare de ceva foarte profund în ei”⁶¹.

În disputa dintre Cohen și Dworkin a intervenit și Matt Matravers. Matravers pare să se situeze de partea lui Cohen. În orice caz, intervenția sa, care oferă și o prezentare mult mai detaliată decât cea oferită aici disputei între Cohen și Dworkin, reprezintă, în cea mai mare parte, o critică a argumentelor celui din urmă⁶². Faptul că oamenii obișnuiți își asumă responsabilitatea conștientă pentru personalitățile lor, observă mai întâi Matravers, nu este un argument valid în favoarea tezei că suntem cu adevărat responsabili pentru personalitățile noastre. Simplul fapt că oamenii obișnuiți dețin (fie și într-o majoritate zdrobitoare) o anumită opinie nu ne spune mai nimic despre valoarea de adevăr a acelei opinii. Opinia în cauză poate fi, altfel spus, și falsă. În al doilea rând, evidențiază Matravers, Dworkin nu oferă niciun argument în favoarea ideii că putem fi considerați întotdeauna (în orice circumstanțe) în mod rezonabil drept responsabili pentru judecățile sau raționamentele aflate la baza preferințelor noastre. Și mai important, criteriul identificării nu este un criteriu convingător de evaluare a responsabilității individuale. Spre exemplu, conform acestui criteriu, o gospodină casnică ce a trăit toată viața într-un mediu defavorizat și care este bucuroasă că are aspirații foarte modeste ar trebui considerată o persoană (pe deplin) responsabilă pentru ele. Acest verdict este însă cel puțin problematic, de vreme ce aspirațiile gospodinei în cauză constituie preferințe adaptative (preferințe influențate puternic de circumstanțele modeste în care ea a trăit sau trăiește)⁶³.

⁶¹ Cohen, „Expensive Taste”, 7 (sublinierile lui Cohen).

⁶² Vezi Matt Matravers, „Responsibility, Luck, and the ‘Equality of What?’ Debate”, *Political Studies* 50 (2002): 558-572.

⁶³ Matravers s-a inspirat în acest ultim argument de la John Roemer. Vezi John Roemer, *Theories of Distributive Justice* (Cambridge & London: Harvard University Press, 1996), 249-250. Un bun rezumat al problemei preferințelor adaptative a fost oferit de Amartya

Chiar și un adept al egalității resurselor, Wojciech Sadurski, a găsit că replica lui Dworkin conține aspecte problematice sau neconvingătoare. Sadurski are în vedere mai ales apelul lui Dworkin la criteriul identificării pentru a respinge compensarea gusturilor scumpe. Așa cum observă Sadurski, acest apel îi creează o problemă majoră lui Dworkin: îi interzice tratamentul diferit al gusturilor scumpe (pe care le consideră necompensabile) și al talentelor (sau, mai precis, al lipsei talentelor, pe care o consideră compensabilă). „La urma urmei”, observă Sadurski, „dacă nu ne putem disocia de preferințele noastre, nu putem face acest lucru nici în cazul talentelor pe care le avem. Dacă ne identificăm cu ceva și mai puternic decât cu preferințele și capacitățile noastre, acestea sunt talentele și capacitățile de care dispunem. Și cu toate acestea talentele se află [în teoria lui Dworkin] în categoria bunurilor compensabile”⁶⁴. Mai mult, este de acord și Sadurski, criteriul identificării reprezintă o „noțiune excentrică a responsabilității individuale”⁶⁵. Singurul criteriu adecvat al responsabilității individuale este, și în opinia sa, alegerea și controlul pe care îl are un individ asupra alegerilor sale. Cu toate acestea, Sadurski rămâne un egalitarian al resurselor, nu unul al accesului la avantaje. De ce? Deși există și alte considerente aflate la baza opțiunii sale, temeiul ultim al lui Sadurski pentru această opțiune este acela că „propunerea lui Cohen ca gusturile scumpe involuntare să fie compensate, deci subvenționate de alții, de dragul egalității generale ... pare profund contraintuitivă”⁶⁶. Acesta este, de altfel, și unul dintre principalele aspecte evidențiate cu insistență de Dworkin în ultima replică pe care i-a adresat-o lui Cohen: compensarea persoanelor cu gusturi scumpe este pur și simplu sever contraintuitivă⁶⁷. Faptul că nu recu-

Sen: „dorințele reprezintă compromisuri cu realitatea, iar realitatea este mai dură cu unii decât cu alții. Săracul lipsit de speranță care își dorește doar să supraviețuiască, țăranul fără pământ care își concentrează eforturile doar pentru a-și putea asigura următoarea masă, servitorul permanent care nu își dorește decât câteva clipe de răgaz, gospodina subjugată care luptă pentru puțină individualitate, cu toții au învățat să-și păstreze dorințele în conformitate cu situația dificilă în care se află. Privățiunile lor sunt cuprinse și integrate în matricea interpersonală de satisfacere a dorințelor ” (Amartya Sen, *Commodities and Capabilities* (Amsterdam: North Holland, 1985), 191. Pentru o abordare detaliată a preferințelor adaptative vezi Jon Elster, *Sour Grapes: Studies in the Subversion of Rationality* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 109-140.

⁶⁴ Wojciech Sadurski, *Equality and Legitimacy* (Oxford: Oxford University Press, 2008), 218 (trad. mea; sublinierea lui Sadurski).

⁶⁵ Sadurski, *Equality and Legitimacy*, 218.

⁶⁶ Sadurski, *Equality and Legitimacy*, 211, n. 46. Vreau să reamintesc încă o dată aici, pentru a preveni o eventuală înțelegere greșită, că „propunerea lui Cohen” nu este o propunere a unei reguli „de organizare a societății”, ci una principială. Altfel spus, Cohen nu propune compensarea gusturilor scumpe involuntare ca politică publică, ci doar ca recomandare *pro tanto* a dreptății.

⁶⁷ Ronald Dworkin, „Replies”, în *Dworkin and His Critics*, ed. Justine Burley (Oxford: Blackwell, 2005), 339, 341, 343-347.

noaște dreptul la compensare al acestor persoane, sugerează așadar Dworkin, nu este o obiecție valabilă la adresa egalității resurselor.

2.2. Echitatea comparativă

Un alt filosof care a depus eforturi consistente de-a lungul timpului în proiectul de „iluminare” a exigențelor egalitarianismului este Larry Temkin. Temkin a fost multă vreme un egalitarian al oportunităților de genul lui Cohen. El a crezut, astfel, că intuiția fundamentală pe care se sprijină egalitarianismul ca teorie a dreptății este aceea că „este rău (nedrept și inechitabil) ca o persoană să se afle într-o situație mai rea decât situația celorlalte persoane fără vina [sau fără alegerea] sa”⁶⁸. În scrierile sale cele mai recente, Temkin a abandonat însă această poziție. În opinia sa actuală, „interesul fundamental al egalitarienilor nu este șansa (*luck*) *per se*, și nici măcar dacă unele persoane se află într-o situație mai rea decât altele fără vina sau alegerea lor, ci ... echitatea comparativă (*comparative fairness*)”⁶⁹.

Echitatea comparativă este o stare de lucruri satisfăcătoare, în bună măsură, atunci când distribuția bunăstării indivizilor este corespunzătoare meritelor lor morale. Ea nu presupune totuși neapărat o distribuție a bunăstării perfect proporțională cu meritele indivizilor. Echitatea comparativă este compatibilă și cu inegalități în bunăstarea unor persoane egal merituoase din punct de vedere moral sau cu egalități în bunăstarea unor persoane cu merite morale inegale. Aceasta întrucât, așa cum insistă Temkin, meritul moral nu este singurul criteriu al echității comparative. Un rol important în acest sens îl are și responsabilitatea individuală pentru alegeri și consecințele acestora. Atâta vreme cât sunt rezultatul unor alegeri libere și responsabile, inegalitățile de bunăstare între persoane cu merite morale egale sau egalitățile de bunăstare între persoane cu merite morale inegale nu sunt comparativ inechitabile.

Pentru a-și ilustra punctul de vedere, Temkin oferă exemplul lui John și Mary. Atât John cât și Mary sunt persoane decente din punct de vedere moral. Ambii aleg, de asemenea, căi de viață permisibile din punct de vedere moral. Alegerile lor sunt însă diferite. John alege în mod liber și responsabil o direcție despre care preconizează că îi va aduce un maximum de beneficii personale. Prin contrast, Mary alege liber și responsabil să se implice constant în acțiuni altruiste și să pună întotdeauna interesele celorlalți înaintea intereselor sale personale, deși este conștientă că acest lucru îi va aduce o bunăstare mai

⁶⁸ Larry S. Temkin, *Inequality* (Oxford: Oxford University Press, 1993), 13.

⁶⁹ Larry S. Temkin, „Justice, Equality, Fairness, Desert, Rights, Free Will, Responsibility, and Luck”, în *Responsibility and Distributive Justice*, ed. Carl Knight și Zofia Stemplowska (Oxford: Oxford University Press, 2011), 62.

redușă decât dacă ar urma calea aleasă de John. Conform previziunilor, ea sfârșește cu o bunăstare mai redusă decât John. Acest rezultat, subliniază Temkin, nu reprezintă o inechitate comparativă, deși Mary are o bunăstare mai redusă decât John, cu toate că John nu este mai merituos din punct de vedere moral decât ea (ba dimpotrivă). Însă, observă Temkin, „Mary *ar fi putut* alege să fie la fel de bine ca John, fără să-și neglijeze în niciun fel obligațiile și responsabilitățile morale. Ea a ales în mod liber și responsabil o modalitate de viață despre care știa că o va lăsa într-o situație mai rea decât cea a lui John. Dat fiind acest fapt, putem considera că situația sa relativă față de John *nu* este per ansamblu inechitabilă comparativ”⁷⁰.

Ce l-a determinat pe Temkin să abandoneze egalitarianismul șanseii și să îmbrățișeze egalitatea comparativă? În principal, două mari constatări. Prima este aceea că o reflecție atentă arată că, de fapt, nu este întotdeauna nedrept ca o persoană să fie dezavantajată fără vina sau alegerea sa. Așa stau lucrurile în cazul unei persoane imorale. Nu este, spre exemplu, nicio nedreptate în faptul că un criminal pe deplin responsabil pentru crima sa este dezavantajat ca urmare a loviturii unui copac în cădere în timp ce încearcă să scape de urmărirea polițiștilor. A doua este observația sau intuiția că unele dezavantaje sunt totuși nedrepte chiar și dacă indivizii sunt personal responsabili pentru ele. Astfel de dezavantaje sunt dezavantajele suferite de indivizi ca urmare a faptului că au ales să îndeplinească o datorie morală sau socială. Un exemplu: dezavantajul suferit de o persoană care s-a accidentat serios în urma încercării de a salva o altă persoană dintr-un incendiu. Ca atare, observă Temkin, „șansa (*luck*) *în sine* nu este nici bună nici rea din punct de vedere egalitarian. Egalitarienii obiectează de fapt doar șanseii care lasă inegale în bunăstare persoanele cu merite morale egale, nu și împotriva șanseii care egalizează bunăstarea persoanelor cu merite egale sau împotriva șanseii care inegalizează bunăstarea persoanelor corespunzător meritelor lor morale. Prin urmare, egalitarienii se opun de fapt șanseii *doar în măsura* în care ea subminează echitatea comparativă”⁷¹.

3. Egalitarianismul relațional

Cel puțin după știința mea, egalitarianismul relațional a debutat pe scena filosofiei politice în urmă cu aproape trei decenii, odată cu teoria dreptății sociale apărute de Michael Walzer. Teoria lui Walzer este o teorie interesată mai ales de distribuția unor bunuri fundamentale precum cetățenia, securitatea și bunăstarea, banii și mărfurile, locurile și condițiile de muncă, timpul liber, educația,

⁷⁰ Temkin, „Justice, Equality, Fairness”, 68 (trad. mea; sublinierile lui Temkin).

⁷¹ Temkin, „Justice, Equality, Fairness”, 63 (trad. mea; sublinierea lui Temkin).

serviciile de îngrijire medicală sau puterea politică. În privința unora dintre aceste bunuri, Walzer recomanda o distribuție egală. Aceste recomandări nu erau făcute însă pentru că distribuția egală a acestor bunuri ar fi reprezentat, în opinia sa, o exigență fundamentală a dreptății sociale. În favoarea distribuției egale a acestor bunuri (precum accesul la îngrijirea medicală) Walzer invoca două temeuri esențiale. Unul este acela că semnificația pe care cei mai mulți cetățeni o acordă acestor bunuri implică necesitatea distribuirii lor egale. Cel mai important pentru contextul de față este însă temeiul că distribuția egală a acestor bunuri este o condiție necesară pentru atingerea unei stări sociale pe care Walzer a numit-o „egalitate complexă”. Așa cum am explicat și cu altă ocazie⁷², prin acest concept Walzer desemna, în principiu, un set de relații sociale care face imposibilă dominația sau tirania. Iar egalitatea complexă, sugera Walzer, este exigența fundamentală a dreptății sociale.

Pentru Walzer, principiul fundamental al egalitarianismului este, așadar, cu totul altul decât cel indicat de egalitarienii șansei sau de Larry Temkin. El nu este, mai precis, nici egalitatea oportunităților și nici echitatea comparativă, ci „o societate liberă de dominație”. „Cea mai energică speranță desemnată prin cuvântul *egalitate* – consideră Walzer – este aceea a unei societăți care să fie liberă de exploatare și oprinare, servitute și linguseală; a unei societăți în care nimeni să nu mai tremure cu teamă și sfială; a unei societăți în care să nu mai existe semeție și aroganță; a unei societăți în care să nu mai existe stăpâni și să nu mai existe sclavi. Aceasta nu este o speranță în eliminarea diferențelor dintre indivizi; pentru realizarea ei nu trebuie să fim cu toții exact la fel sau să posedăm aceeași cantitate din aceleași bunuri. Indivizii – bărbați sau femei – sunt egali (în toate aspectele morale și politice importante) atunci când niciunul dintre ei nu posedă sau controlează diferitele instrumente de dominație”⁷³.

Foarte mulți alți filosofi politici contemporani s-au regăsit mai curând în această descriere oferită de Walzer egalitarianismului decât în cele ale lui Dworkin, Cohen sau Temkin. Printre aceștia se numără Elizabeth Anderson, Nancy Fraser, Timothy Hinton, David Miller, Richard Norman, Samuel Scheffler sau Iris Marion Young⁷⁴. Dintre acești filosofi, cea mai detaliată (și pasionată) ca-

⁷² Huzum, „Dreptatea socială”, 72-73.

⁷³ Walzer, *Spheres of Justice*, xiii (trad. mea; sublinierea lui Walzer).

⁷⁴ Vezi Elizabeth Anderson, „What is the Point of Equality?”, *Ethics* 109, 2 (1999): 287-337, 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 (Verso: London & New York, 2003), 7-197, Timothy Hinton, „Must Egalitarians Choose Between Fairness and Respect?”, *Philosophy & Public Affairs* 30, 1 (2001): 72-87, David Miller, „What Kind of Equality Should the Left Pursue?”, în *Equality*, ed. Jane Franklin (London: IPPR, 1997), 83-99, David Miller, „Equality and Justice”, *Ratio* 10, 3 (1997): 222-236, Richard Norman, „The Social Basis of Equality”, în *Ideals of Equality*, ed. Andrew Mason (Oxford: Blackwell, 1997), 238-252, Samuel Scheffler, „What is Egalitarianism?” sau Iris Marion Young, *Justice and the Politics of*

racterizare și apărare a egalitarianismului relațional a oferit-o Elizabeth Anderson. „Țelul negativ adecvat al dreptății egalitariene – a insistat Anderson – nu este eliminarea impactului neșansei oarbe asupra vieților oamenilor, ci abolirea opresiunii, care este prin definiție impusă social. Țelul ei pozitiv adecvat nu este garantarea faptului că toată lumea primește ceea ce merită din punct de vedere moral, ci crearea unei comunități în care oamenii se află în relații de egalitate cu ceilalți.”⁷⁵ Prin „opresiune”, Anderson are în vedere, în principiu, toate „acele forme de relații sociale prin intermediul cărora unii indivizi îi domină, exploatează, marginalizează, înjosesc sau îi tratează în mod violent pe ceilalți”⁷⁶. Iar prin „relații de egalitate” ea se referă, în esență, la relațiile din cadrul unei comunități democratice ideale, definită drept o comunitate caracterizată prin „autodeterminare colectivă pe baza unei discuții deschise între egali și în acord cu reguli acceptabile pentru toți”⁷⁷. Așa cum insistă Anderson, din această perspectivă, doi indivizi nu sunt egali în sensul că ambii posedă părți egale dintr-un anume bun distribuibil, ci în sensul că „fiecare dintre ei acceptă obligația de a-și justifica acțiunile pe baza unor principii acceptabile pentru celălalt și iau drept indiscutabilă necesitatea consultării mutuale, a reciprocității și a recunoașterii”⁷⁸. Desigur, a observat Anderson, egalitatea în distribuția anumitor bunuri ar putea reprezenta o condiție instrumentală sau chiar constitutivă pentru realizarea unor relații de egalitate între indivizi. Însă egalitatea distributivă ca atare nu reprezintă o preocupare fundamentală pentru egalitarianismul relațional (sau, cum îl numește ea, „egalitarianismul democratic”). Egalitarienii relaționali sunt „interesați în mod fundamental doar de relațiile sociale în cadrul cărora sunt distribuite bunurile, nu de distribuția acestor bunuri în sine”⁷⁹.

În încercarea ei de a demonstra că egalitarianismul relațional și nu egalitarianismul șansei este cea mai bună interpretare a egalitarianismului, Anderson l-a supus unei critici extrem de dure pe cel din urmă. Trebuie reținut, totuși, că nu toate obiecțiile lui Anderson la adresa egalitarianismului șansei sunt obiecții echitabile și solide. Una dintre cele mai importante dintre obiecțiile care fac parte din categoria criticilor chestionabile este aceea că implementarea exigențelor egalitarianismului șansei ar presupune măsuri intruzive din partea statului, măsuri ce ar încălca libertatea, spațiul privat sau, în anumite cazuri, chiar respectul de sine al indivizilor. Acest lucru este, desigur, adevărat. El nu demonstrează totuși

Difference (Princeton: Princeton University Press, 1991). Coordonatele fundamentale ale celor mai multe dintre teoriile dreptății apărute de acești filosofi sunt prezentate în Huzum, „Dreptatea socială”, 62-66 și 72-77.

⁷⁵ Anderson, „What is the Point”, 288-289.

⁷⁶ Anderson, „What is the Point”, 313.

⁷⁷ Anderson, „What is the Point”, 313.

⁷⁸ Anderson, „What is the Point”, 313.

⁷⁹ Anderson, „What is the Point”, 314.

că egalitatea oportunităților nu este principiul corect al dreptății sociale, ci doar că egalitatea oportunităților ar trebui implementată numai în măsura compatibilă cu respectul datorat protejării libertății, a spațiului privat sau a respectului de sine al indivizilor. De altfel, așa cum am văzut deja, egalitarienii șansei au precizat în chip explicit acest lucru. Egalitatea oportunităților, susțin ei, trebuie implementată numai atât cât este posibil și dezirabil, odată ce luăm în calcul și exigențele celorlalte valori sociale importante. Or, după cum a insistat Richard Arneson, „nu poți respinge un principiu moral care ne spune că trebuie să atingem un anumit obiectiv în cea mai mare măsură în care este posibil subliniind, ceea ce este cu siguranță adevărat, că unele moduri aparent acceptabile de a încerca atingerea lui ar fi contraproductive. O astfel de respingere arată doar că politicile propuse pentru îndeplinirea principiului ar fi lipsite de succes. Ea lasă legitimitatea principiului neatinsă”⁸⁰.

În critica operată de Anderson există însă, după cum au recunoscut chiar și unii dintre egalitarienii șansei, și (cel puțin) o obiecție echitabilă. Obiecția în discuție este una care a fost ridicată împotriva egalitarianismului șansei și de alți egalitarieni relaționali. Am în vedere obiecția numită de obicei „obiecția durității” (*the harshness objection*). Așa cum o indică și numele ei, obiecția susține că egalitarianismul șansei este o concepție mult prea dură (pentru a fi acceptabilă) a dreptății⁸¹. Aceasta pentru că, după cum am văzut, egalitarianismul șansei le refuză orice drept la asistență persoanelor responsabile pentru cauzarea propriilor lor dezavantaje. Este vorba, țin să precizez, despre persoanele care sunt dezavantajate ca urmare a unor alegeri sau opțiuni făcute în condiții ideale de egalitate a resurselor inițiale (Dworkin), de egalitate a oportunităților de bunăstare (Arneson) sau de egalitate a accesului la avantaje (Cohen), în sensul deja evidențiat în cadrul prezentării acestor trei concepții egalitariene ale dreptății sociale⁸².

⁸⁰ Richard Arneson, „Egalitarian Justice versus the Right to Privacy?”, *Social Philosophy and Policy* 17, 2 (2000): 103. Pentru observații similare vezi și Cohen, *Rescuing*, 271-272.

⁸¹ Vezi Anderson, „What is the Point”, Elizabeth Anderson, „How Should Egalitarians Cope with Market Risks?”, *Theoretical Inquiries in Law* 9, 1 (2007): 61-92. Obiecția durității împotriva egalitarianismului șansei a fost ridicată și în Marc Fleurbaey, „Equal Opportunity or Equal Social Outcome?”, *Economics & Philosophy* 11 (1995): 25-55, Marc Fleurbaey, „Egalitarian Opportunities”, *Law and Philosophy* 20 (2001): 499-530, Marc Fleurbaey, „Freedom with Forgiveness”, *Politics, Philosophy & Economics* 4, 1 (2005): 29-67 sau Scheffler, „What is Egalitarianism?”. Am discutat în detaliu această obiecție și – totodată – una dintre principalele replici ale egalitarienilor șansei la adresa ei în studiul meu „Can Luck Egalitarianism be Really Saved by Value Pluralism?” *Studia Philosophia* 56, 2 (2011): 41-52. Pentru replici și mai recente ale egalitarienilor șansei la această obiecție, vezi Tan, „A Defense of Luck Egalitarianism” sau Zofia Stemplowska, „Responsibility and Respect: Reconciling Two Egalitarian Visions”, în *Responsibility and Distributive Justice*, ed. Carl Knight și Zofia Stemplowska (Oxford: Oxford University Press, 2010), 115-135.

⁸² În opinia egalitarienilor șansei, numai astfel de persoane pot fi considerate în mod rezonabil *pe deplin* responsabile pentru dezavantajele de care suferă. Numai despre astfel de

Obiecția durității este considerată de obicei drept principala obiecție împotriva egalitarianismului șansei și – totodată – împotriva proiectului de reconciliere între egalitarianism și alegerea și responsabilitatea individuală. „Dworkin – a considerat Cohen – a făcut egalitarianismului considerabilul serviciu de a încorpora în cadrul său cea mai puternică idee din arsenalul dreptei anti-egalitariene: ideea alegerii și responsabilității”⁸³. Anderson nu este de acord cu această afirmație a lui Cohen. Pentru ea, și pentru destui alți egalitarieni, încercarea de a-l concilia cu alegerea și responsabilitatea individuală reprezintă mai curând un cal troian decât un „serviciu considerabil” pentru egalitarianism. Prin atenția acordată responsabilității individuale, a avertizat spre exemplu și Marc Fleurbaey, „egalitarianismul este în mare pericol să își piardă sufletul”⁸⁴. Pentru egalitarienii șansei și pentru mulți alți egalitarieni distributivi acesta este însă un preț care merită plătit. În orice caz, pentru ei, alegerea de a ignora pur și simplu responsabilitatea individuală nu este deloc o alegere viabilă. Din punctul lor de vedere, această opțiune ar fi practic echivalentă cu abandonarea uneia dintre cele mai importante și puternice intuiții despre dreptate. Este vorba despre intuiția anunțată în debutul secțiunii 2.1.1: aceea că o persoană genuin vinovată pentru dezavantajul de care suferă își pierde (sau măcar își diminuează) dreptul moral la compensații din partea celorlalți membri ai societății.

Principalul argument al „relaționiștilor” împotriva „distributiviștilor” nu este totuși obiecția durității, ci obiecția că „egalitarianismul distributiv nu poate surprinde în mod adecvat dimensiunea relațională a dreptății: el eșuează să obiecteze împotriva relațiilor inegale ca potențială problemă distinctă a dreptății, altfel spus, împotriva diferențelor de statut și putere independent de consecințele lor distributive”⁸⁵. Și mai precis, potrivit acestei obiecții, egalitarianismul distri-

persoane se poate susține, altfel spus, că sunt dezavantajate *exclusiv* datorită propriei neglijențe sau datorită unor riscuri sau alegeri pe care și le-au asumat în mod genuin voluntar. Ca atare, egalitarianismul șansei le refuză orice drept la compensații *numai și numai* acestor persoane. Pentru detalii în privința concepției egalitarienilor șansei despre condițiile în care o persoană poate fi considerată în mod rezonabil drept personal responsabilă pentru dezavantajele de care suferă vezi mai ales Serena Olsaretti, „Responsibility and the Consequences of Choice”, *Proceedings of the Aristotelian Society* CIX, 2 (2009): 165-188, Nicholas Barry, „Reassessing Luck Egalitarianism”, *The Journal of Politics* 70, 1 (2008): 136-150, Susan Hurley, *Justice, Luck and Knowledge* (Harvard: Harvard University Press, 2003), John E. Roemer, „A Pragmatic Theory of Responsibility for Egalitarian Planner”, *Philosophy and Public Affairs* 22, 2 (1993): 146-166 sau John E. Roemer, „Equality and responsibility”, *Boston Review* 20, 2 (1995): 3-7 (disponibil online la adresa <http://www.bostonreview.net/BR20.2/roemer.html>. Accesat 15 mai 2012.

⁸³ Cohen, „On the Currency”, 933.

⁸⁴ Marc Fleurbaey, „Freedom with Forgiveness”, *Politics, Philosophy & Economics* 4, 1 (2005): 29-67. Vezi și Marc Fleurbaey, „Equal opportunity or equal social outcome?”, *Economics & Philosophy* 11 (1995): 25-55 sau Marc Fleurbaey, „Egalitarian Opportunities”, *Law and Philosophy* 20 (2001): 499-530.

⁸⁵ Christian Schemmel, „Distributive and Relational Equality”, *Politics, Philosophy & Economics* 11, 2 (2011): 125.

butiv ar fi „incapabil să identifice în mod adecvat importanța morală intrinsecă a modului în care acționează instituțiile sociale și politice” sau să recunoască faptul că „modul în care instituțiile *tratează* oamenii are o relevanță pentru dreptatea socială care este independentă de, sau cel puțin nu este reductibilă la efectele distributive ale acestui tratament”⁸⁶.

Spre deosebire de obiecțiile menționate anterior, aceasta este o obiecție aplicabilă nu doar egalitarianismului șanseii, ci tuturor versiunilor egalitarianismului distributiv⁸⁷. Obiecția sugerează, după cum s-a putut observa, că există două tipuri distincte de nedreptăți sociale, nedreptățile distributive și nedreptățile instituționale, și că egalitarianismul distributiv este incapabil să le explice (și eventual să le remedieze) pe cele din urmă⁸⁸. Faptul că egalitarianismul distributiv este incapabil să explice nedreptățile instituționale (sau orice alte nedreptăți care nu sunt nedreptăți distributive) este, fără îndoială, adevărat. Însă egalitarianismul distributiv (sau, în orice caz, egalitarianismul șanseii) nici nu pretinde că explică toate tipurile de nedreptăți sociale, ci numai pe cele distributive. Așa cum am evidențiat încă de la bun început, egalitarianismul șanseii este propus de către susținătorii săi doar ca o teorie a *dreptății distributive*, nu ca teorie a dreptății sociale în întregul ei. Ca atare, această obiecție a relaționiștilor împotriva egalitarianismului distributiv nu mi se pare deloc a fi una rezonabilă. Tot ceea ce poate ea arăta este că ar fi dezirabil ca egalitarianismul distributiv să fie completat cu o teorie a principiilor dreptății în relațiile instituționale sau în alte tipuri de relații din cadrul societății. Niciun egalitarian distributiv rezonabil nu s-ar împotrivi însă unei astfel de idei.

4. Obiecțiile împotriva egalitarianismului

După cum probabil cititorul deja cunoaște, egalitarianismul nu este singura teorie a dreptății sociale dezvoltată de filosofi politici contemporani. Există, dimpotrivă, multe alte astfel de teorii. Printre acestea se numără utilitarismul, li-

⁸⁶ Schemmel, „Distributive and Relational Equality”, 125 (trad. mea; sublinierea lui Schemmel).

⁸⁷ În afara egalitarianismului oportunităților și a echității comparative, pe care le-am prezentat în acest capitol, alte teorii egalitariene distributive sunt, spre exemplu, rawlsianismul, „egalitarianismul radical” al lui Kai Nielsen, „egalitarianismul extrem” al lui Ingmar Persson, „quasiegalitarianismul” lui Andrew Mason, egalitarianismul bunurilor substanțiale fundamentale apărut de Thomas Christiano sau egalitarianismul șanseii în versiunile apărute de Nicholas Barry, Eric Rakowski, Shlomi Segall, Zofia Stemplowska sau Kok-Chor Tan. Pentru cele mai multe dintre lucrările în care sunt dezvoltate aceste teorii vezi în special bibliografia utilă.

⁸⁸ Un astfel de argument împotriva egalitarianismului distributiv a mai fost avansat și de Nancy Fraser. Vezi Fraser, „Social Justice in the Age of Identity Politics”, în special 9-11 și 34-35. Pentru o replică la argumentul lui Fraser, vezi Ingrid Robeyns, „Is Nancy Fraser’s Critique of Theories of Distributive Justice Justified?”, *Constellations* 10, 4 (2003): 538-553.

bertarianismul, conservatorismul, suficientismul sau prioritarismul. Și mai important, cele mai multe dintre aceste teorii au fost apărute ca rezultat al convingerii că egalitarianismul este, de fapt, o teorie eronată sau măcar problematică a dreptății sociale.

În favoarea acestei convingeri au fost avansate mai multe argumente. Multe dintre ele sunt însă, țin să evidențiez, nerezonabile, chiar eronate. Un astfel de argument este acela că egalitarianismul nu are nicio altă bază în afara invidiei celor săraci, slabi, leneși sau netalentați față de cei bogați, puternici, harnici sau talentați. Acest „argument” abia dacă merită atenția noastră. El reprezintă practic o „lovitură sub centură”, inadmisibilă în cadrul unei dezbateri filosofice serioase. Mai precis, acest „argument” este un sofism, situându-se în această privință pe același plan cu „argumentul” că teoriile profund anti-egalitariene (precum libertarianismul sau conservatorismul) nu au nicio altă bază în afara aroganței și egoismului celor care le apără (în numele celor „bogați și puternici”)⁸⁹.

Un alt „argument” mai mult decât surprinzător împotriva egalitarianismului este acela că el neagă importanța uneia dintre cele mai importante valori morale și sociale. Autorul acestei obiecții se referă, nu o să vă vină să credeți, la responsabilitatea individuală. Autorul în discuție este conservatorul John Kekes, care a avansat obiecția menționată într-o lucrare recentă ce pretinde că demască „iluziile” egalitarienilor contemporani⁹⁰. E adevărat, responsabilitatea individuală nu joacă deloc un rol important în cadrul concepției rawlsiene a dreptății sociale. După cum am încercat să evidențiez și după cum s-a putut observa și în prezentarea pe care am făcut-o aici, lucrurile stau însă cu totul altfel în cazul lui Dworkin, Cohen sau al multor alți egalitarieni contemporani. Probabil însă că Kekes i-a citit doar pe diagonală, sau doar pe sărite, sau numai pe unii dintre filosofii cărora le atribuie o astfel de „iluzie”.

Tot un argument nerezonabil împotriva egalitarianismului este și argumentul că el ar recomanda statului egalizarea „cu orice preț” a oportunităților inițiale ale indivizilor ori a altor bunuri sau că este incompatibil cu protejarea libertății (sau a altor valori sociale importante)⁹¹. Pentru a constata că acest argument este nerezonabil este suficient să ne reamintim că, așa cum am precizat în debutul acestui capitol, egalitarianismul nu este, de fapt, precum socialismul,

⁸⁹ Pentru alte critici ale acestui „argument”, vezi, spre exemplu, Robert Young, „Egalitarianism and Envy”, *Philosophical Studies* 52, 2 (1987): 261-276 sau Richard Norman, „Equality, Envy, and the Sense of Injustice”, *Journal of Applied Philosophy* 19, 1 (2001): 43-54.

⁹⁰ John Kekes, *The Illusions of Egalitarianism* (Ithaca and London: Cornell University Press, 2003), 25-41.

⁹¹ Vezi, spre exemplu, Antony Flew, *The Politics of Procrustes. Contradictions of Enforced Equality* (New York: Prometheus Books, 1981), Tibor R. Machan, „The Errors of Egalitarianism”, în *Liberty and Equality*, ed. Tibor R. Machan (Stanford: Hoover Institution Press, 2002), xi-xxiv sau Kekes, *The Illusions of Egalitarianism*.

comunitarianismul sau conservatorismul, o teorie despre obligațiile practice ale statului sau despre starea de lucruri dezirabilă din toate punctele de vedere (din perspectiva tuturor valorilor sociale importante) în cadrul societății. Desigur, egalitarienii, sau măcar cei mai mulți dintre ei, sugerează sau chiar afirmă explicit de multe ori și că ar fi dezirabil ca instituțiile abilitate să facă mult mai mult decât au făcut până acum în numele dreptății. Aceasta cu atât mai mult cu cât, cred că suntem cu toții de acord, dreptatea este una dintre cele mai importante virtuți dezirabile în cadrul societății. Niciun egalitarian rezonabil nu ar susține însă – și niciun egalitarian contemporan nu a susținut, după știința mea – că dreptatea este singura valoare dezirabilă în cadrul unei societăți sau că dreptatea trebuie realizată „cu orice preț”. Toți își apără principiul sau idealul favorit al dreptății în același mod în care a făcut-o și Cohen. Cohen preciza, să ne reamintim, că nu apără egalitatea accesului la avantaje ca principiu sau ideal dezirabil să fie realizat pe deplin, ci, dimpotrivă, ca un principiu sau ideal ce trebuie supus în practică „la orice limitare este necesar să îi fie impusă de respectul datorat celorlalte valori”⁹². Iar printre valorile la care se referea Cohen se numără, după cum am evidențiat, și libertatea sau protejarea sferei private a indivizilor.

Nu în ultimul rând, un alt argument problematic împotriva egalitarianismului este acela că el nu este (cel puțin în unele dintre versiunile sale, precum egalitatea accesului la avantaje, egalitatea oportunităților pentru bunăstare sau echitatea comparativă) un ideal pe deplin fezabil al dreptății sociale. Argumentul este problematic pentru că are la bază presupuziția că un ideal adecvat al dreptății trebuie să fie unul pe deplin fezabil (pe deplin realizabil, în circumstanțe favorabile, în practică). Fezabilitatea nu ne spune însă nimic despre valoarea de adevăr a unui principiu sau ideal moral regulativ. Ea nici nu confirmă nici nu falsifică un astfel de principiu sau ideal. Doar plauzibilitatea sau, dimpotrivă, neverosimilitatea sa morală (consistența, respectiv inconsistența sa cu cele mai puternice dintre convingerile noastre morale) pot face acest lucru. Ca atare, este mai mult decât îndoielnic că fezabilitatea poate pretinde statutul de constrângere legitimă pentru un principiu sau ideal al dreptății⁹³.

Desigur, s-ar putea întreba, la ce bun un ideal „doar regulativ” al dreptății sociale? La ce bun un principiu sau ideal care nu poate fi realizat decât parțial sau într-o măsură aproximativă în practică? Din nefericire, nu pot aborda

⁹² G. A. Cohen, „On the Currency of Egalitarian Justice”, *Ethics* 99, 4 (1989): 908.

⁹³ Pentru toate detaliile acestui argument, vezi studiul meu „Problema fezabilității în teoria dreptății sociale”. Filosofii contemporani care au depus cele mai mari eforturi pentru a arăta că fezabilitatea nu reprezintă o constrângere legitimă pentru un ideal al dreptății sunt G. A. Cohen și Andrew Mason. Vezi mai ales lucrările lor citate în supranota 13. Țin să menționez, de asemenea, că în favoarea acestei idei a argumentat încă Platon. Vezi în special Platon, *Republica*, 472a.

pe larg aici această problemă⁹⁴. Coordonatele fundamentale ale răspunsului la întrebarea menționată nu sunt însă foarte greu de intuit. În primul rând, nu este deloc de la sine înțeles, așa cum pare să presupună această întrebare, că o „societate bună” este una în care exigențele dreptății ar trebui realizate pe deplin. La urma urmei, așa cum am insistat deja, există și alte valori foarte importante și dezirabile în cadrul unei societăți, valori care se pot afla – și se află adesea, după cum au semnalat Isaiah Berlin sau, mai recent, John Tomasi⁹⁵ – în conflict cu dreptatea. În al doilea rând, un ideal „doar regulativ” al dreptății sociale nu este deloc un ideal impotent sau inutil în practică. Dimpotrivă, el este perfect capabil să ne ghideze (să ne indice ce fel de instituții, aranjamente sociale sau politici trebuie să adoptăm) pentru a progresa în eliminarea sau măcar atenuarea celor mai importante și flagrante dintre nedreptățile din societățile sau lumea în care trăim. În sfârșit, și probabil cel mai important, este perfect posibil ca răspunsul corect (sau cel mai rezonabil) la întrebarea „Ce este dreptatea socială?” să fie constituit de un principiu sau ideal „doar regulativ”⁹⁶. Este perfect posibil, altfel spus, ca un ideal „doar regulativ” să fie totuși cel mai în măsură să ne apropie de realizarea obiectivului înțelegerii cât mai complete și adecvate a naturii dreptății (și nedreptății) sociale.

Există, totuși, așa cum recunosc și foarte mulți egalitarieni, și un argument foarte puternic împotriva egalitarianismului. Argumentul în cauză este, de altfel, principalul argument care i-a determinat pe unii dintre ei să abandoneze egalitarianismul⁹⁷. El este valabil nu doar în cazul egalitarianismului distributiv,

⁹⁴ Pentru răspunsuri ample argumentate la această întrebare, vezi mai ales Dorothy Emmet, *The Role of the Unrealisable. A Study in Regulative Ideals* (New York: St. Martin's Press, 1994) sau David Estlund, „What Good Is It? Unrealistic Political Theory and the Value of Intellectual Work”, *Analyse und Kritik* 33, 2 (2011): 395-416. Pentru argumente în favoarea afirmațiilor făcute aici, vezi, de asemenea, studiul meu „Problema fezabilității”.

⁹⁵ Vezi mai ales Isaiah Berlin, *Cinci eseuri despre libertate și alte scrieri* (București: Humanitas, 2010) și John Tomasi, *Liberalism Beyond Justice: Citizens, Society, and the Boundaries of Political Theory* (Princeton: Princeton University Press, 2001).

⁹⁶ Spun răspunsul „cel mai rezonabil” și nu „răspunsul adevărat” pentru că mă număr printre cei care sunt sceptici în privința capacității filosofiei politice de a descoperi adevărul despre principiile sau valorile sociale de care este interesată. Consider, mai exact, că John Rawls a avut dreptate atunci când a susținut că standardul corectitudinii ideilor, opiniilor sau teoriilor unui filosof politic nu este adevărul, ci rezonabilitatea (John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993), 127). Am apărat această poziție a lui Rawls în „Is the Pursuit of Truth the Primary Task of a Political Philosopher?”, *European Journal of Science and Theology* 8, 3 (2012): 233-240.

⁹⁷ Un astfel de (fost) egalitarian este Richard Arneson. Arneson apără în prezent o teorie a dreptății pe care o numește „prioritarianism senzitiv la responsabilitate” (*responsibility catering prioritarianism*). Potrivit acestei teorii, dreptatea cere îmbunătățirea bunăstării tuturor membrilor societății, însă cu prioritate (relativă) îmbunătățirea nivelului de bunăstare al

ci și în cazul egalitarianismului relațional. Argumentul în discuție este așa-numitul *argument al nivelării în jos (levelling down)*, al cărui *locus classicus* este articolul lui Derek Parfit, „Equality or Priority?”⁹⁸. El obiectează, în esență, că idealurile egalitariene ale dreptății pot fi satisfăcute și de egalități sau de egalizări care nu îmbunătățesc cu nimic situația indivizilor și chiar și de egalități sau egalizări „în jos”, care înrăutățesc situația tuturor membrilor societății (inclusiv a celor care o duc cel mai rău în cadrul acesteia). Egalitatea oportunităților pentru bunăstare, spre exemplu, este satisfăcută și dacă oportunitățile efective pentru bunăstare ale tuturor membrilor unei societăți sunt foarte (și, desigur, exact la fel de) puține sau chiar nule. La fel stau lucrurile și în cazul celorlalte idealuri egalitariene distributive sau în cazul idealului egalității relaționale. O societate în care toți indivizii sunt la fel de săraci și lipsiți de putere este, la urma urmei, una în care niciunul dintre ei nu posedă mijloacele de a-i domina pe ceilalți. Se pare, așadar, că egalitarienii sunt nevoiți să considere inclusiv astfel de situații ca fiind în principiu drepte. Cel mai probabil, pentru foarte mulți (dacă nu chiar pentru cei mai mulți) dintre noi, ideea că astfel de situații sunt drepte este, însă, una sever contraintuitivă. Probabil că majoritatea dintre noi am considera că o societate în care oportunitățile indivizilor sunt inegale dar în care chiar și cei care o duc cel mai rău din acest punct de vedere au totuși oportunități suficiente (sau mai multe oportunități decât în orice alt tip de societate) pentru a duce viața pe care și-o doresc este preferabilă din punctul de vedere al dreptății unei societăți cu oportunități perfect egale dar minimale sau extrem de reduse⁹⁹.

Argumentul nivelării în jos pare, fără îndoială, măcar *prima facie*, un argument extrem de puternic. Foarte mulți egalitarieni consideră însă că există bune temeiuri în favoarea opiniei că el nu constituie totuși o obiecție legitimă, sau cel puțin nu una devastatoare, la adresa egalitarianismului. Larry Temkin, spre exemplu, a argumentat că, în ciuda apelului ei intuitiv (și retoric), obiecția

celor care o duc cel mai rău din acest punct de vedere fără vina lor. Vezi, spre exemplu, Richard J. Arneson, „Luck Egalitarianism and Prioritarianism”, *Ethics* 110, 2 (2000): 339-349.

⁹⁸ Derek Parfit „Equality or Priority?” în *The Ideal of Equality*, ed. Matthew Clayton și Andrew Williams (London: Macmillan, 2000), 81-125. Articolul a fost publicat pentru prima oară în 1995, în cadrul seriei de prelegeri Lindley.

⁹⁹ Dacă într-adevăr așa stau lucrurile, înseamnă că majoritatea dintre noi suntem adepți fie ai unei versiuni a suficientismului, fie ai unei versiuni a prioritarianismului. Principalul filosof care a apărut suficientismul ca teorie a dreptății este Harry Frankfurt, în „Equality as a Moral Ideal”, *Ethics* 98, 1 (1987): 21-43, „Equality and Respect”, *Social Research* 64 (1997): 3-15 sau „The Moral Irrelevance of Equality”, *Public Affairs Quarterly* 14 (2000): 87-103. Primul principiu prioritarian propus ca principiu al dreptății este celebrul principiu rawlsian al diferenței. Alte versiuni ale prioritarianismului au fost sau sunt apărute în Parfit „Equality or Priority?”, Arneson „Luck Egalitarianism and Prioritarianism”, Roger Crisp, „Equality, Priority, and Compassion”, *Ethics* 113 (2003): 145-63 sau Nils Holtug, *Persons, Interests, and Justice* (Oxford: Oxford University Press, 2010).

nivelării în jos are la bază câteva presupuziții problematice, chiar false¹⁰⁰. De asemenea, Andrew Mason a dezvoltat o teorie „quasi-egalitariană” a dreptății despre care susține că neutralizează sau măcar atenuează în mod semnificativ forța obiecției nivelării în jos¹⁰¹. Nu în ultimul rând, Thomas Christiano a argumentat recent în favoarea tezei că egalitarianismul susține de fapt în numele dreptății doar distribuția egală *la cel mai înalt nivel posibil* a oportunităților, a bunăstării sau a celorlalte bunuri fundamentale de care este interesat¹⁰². Dacă Temkin, Mason sau Christiano au, într-adevăr, dreptate rămâne de investigat și dezbătut. Cert este însă că oricine dorește să își formeze o opinie cât mai întemeiată și echitabilă despre soliditatea egalitarianismului ca teorie a dreptății va trebui să examineze cu atenție și argumentele acestor filosofi¹⁰³.

Bibliografie citată

- Anderson, Elizabeth. „What is the Point of Equality?” *Ethics* 109, 2 (1999): 287-337.
 Anderson, Elizabeth. „How Should Egalitarians Cope with Market Risks?” *Theoretical Inquiries in Law* 9, 1 (2007): 61-92.
 Arneson, Richard J. „Equality and Equal Opportunity for Welfare”. *Philosophical Studies*, 56, 1 (1989): 77-93.

¹⁰⁰ Vezi mai ales lucrările sale „Equality, Priority, and the Levelling Down Objection”, în *The Ideal of Equality*, ed. Matthew Clayton și Andrew Williams (Basingstoke: Macmillan, 2000), 126-161, „Equality, Priority or What?”, *Economics and Philosophy* 19 (2003): 61-87, „Egalitarianism Defended”, *Ethics* 113 (2003): 764-82 „Personal versus Impersonal Principles: Reconsidering the Slogan”, *Theoria* LXIX, 1-2 (2003): 21-31 sau „Illuminating Egalitarianism”. Un argument similar împotriva obiecției nivelării în jos a fost adus recent și de Nir Eyal, în „Leveling Down Health”, în curs de apariție în *Health: Concepts, Measures, and Ethics*, ed. Nir Eyal, Ole Norheim, Samia Hurst și Dan Wikler (New York: Oxford University Press). Disponibil online la adresa http://medethics.med.harvard.edu/pdf/eyal/Eyal_Leveling_down_health_RnR.pdf. Accesat 8 septembrie 2012.

¹⁰¹ Mason, *Levelling the Playing Field*, 116-120, 129, 142-143. Vezi și Andrew Mason, „Egalitarianism and the Levelling Down Objection”, *Analysis* 61, 3 (2001): 246-254. Argumentarea lui Mason a fost examinată critic de Nils Holtug, în „A Note on Conditional Egalitarianism”, *Economics and Philosophy* 23, 1 (2007): 45-63.

¹⁰² Vezi Thomas Christiano, „A Foundation for Egalitarianism”, în *Egalitarianism. New Essays on the Nature and Value of Equality*, ed. Nils Holtug și Kasper Lippert-Rasmussen (Oxford: Clarendon Press, 2007), 71-76, Thomas Christiano, *The Constitution of Equality: Democratic Authority and Its Limits* (Oxford: Oxford University Press, 2008), 12-45 sau Thomas Christiano, Will Braynen, „Inequality, Injustice and Leveling Down”, în *Justice, Equality, and Constructivism: Essays on G.A. Cohen's Rescuing Justice and Equality*, ed. Brian Feltham (Oxford and Malden: Wiley-Blackwell, 2009), 392-420.

¹⁰³ Vreau să le mulțumesc colegilor mei Aurora Hrițuleac și Bogdan Olaru, care au parcurs cu multă atenție și răbdare manuscrisul acestui capitol. Ca urmare a sugestiilor lor, multe dintre ideile expuse aici beneficiază de o formulare semnificativ îmbunătățită față de enunțarea lor inițială.

- Arneson, Richard J. „Liberalism, Distributive Subjectivism, and Equal Opportunity for Welfare”. *Philosophy and Public Affairs* 19, 2 (1990): 158-194.
- Arneson, Richard J. „Primary Goods Reconsidered”. *Nous* 24 (1990): 429-454.
- Arneson, Richard J. „Postscript”. În *Equality: Selected Readings*, ed. Louis P. Pojman și Robert Westmoreland, 228-241. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- Arneson, Richard J. „Luck Egalitarianism and Prioritarianism”. *Ethics* 110, 2 (2000): 339-349.
- Arneson, Richard J. „Egalitarian Justice versus the Right to Privacy?” *Social Philosophy and Policy* 17, 2 (2000): 91-119.
- Arneson, Richard J. „Rawls, Responsibility, and Distributive Justice”. În *Justice, Political Liberalism, and Utilitarianism: Themes from Rawls and Harsanyi*, ed. Marc Fleurbaey, Maurice Salles și John A. Weymark, 80-107. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Arneson, Richard J. „Luck Egalitarianism Interpreted and Defended”. Disponibil la adresa <http://philosophyfaculty.ucsd.edu/faculty/rarneson/luckegalitarianism2.pdf>. Accesat 5 septembrie 2012.
- Barry, Brian. *Liberty and Justice: Essays in Political Theory 2*. Oxford: Oxford University Press, 1991.
- Barry, Brian. *Why Social Justice Matters*. Cambridge: Polity, 2005.
- Barry, Nicholas. „Reassessing Luck Egalitarianism”. *The Journal of Politics* 70, 1 (2008): 136-150.
- Beitz, Charles. *Political Theory and International Relations*. Princeton: Princeton University Press, 1999.
- Berlin, Isaiah. *Cinci eseuri despre libertate și alte scrieri*. București: Humanitas, 2010.
- Blake, Michael. „International Justice”. În *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta. Stanford: Stanford University, 2005, <http://plato.stanford.edu/entries/international-justice>.
- Blake, Michael, Mathias Risse. „Two Models of Equality and Responsibility”. *Canadian Journal of Philosophy* 38, 2 (2008): 165-200.
- Brown, Alexander. *Ronald Dworkin's Theory of Equality: Domestic and Global Perspectives*. New York: Palgrave Macmillan, 2009.
- Burley, Justine, ed. *Dworkin and His Critics*. Oxford: Blackwell, 2005.
- Caney, Simon. „Cosmopolitan Justice and Equalizing Opportunities”. *Metaphilosophy* 32, 1 (2001): 113-134.
- Caney, Simon. *Justice Beyond Borders: A Global Political Theory*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Christiano, Thomas. *The Constitution of Equality: Democratic Authority and Its Limits*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Cohen, G. A. „On the Currency of Egalitarian Justice”. *Ethics* 99, 4 (1989): 906-944.
- Cohen, G. A. „Equality of What? On Welfare, Goods, and Capabilities”. În *The Quality of Life*, ed. Martha Nussbaum și Amartya Sen, 9-29. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- Cohen, G. A. „Facts and Principles”. *Philosophy & Public Affairs* 31, 3 (2003): 211-245.
- Cohen, G. A. „Luck and Equality: A Reply to Hurley”. *Philosophy and Phenomenological Research* 72, 2 (2006): 439-446.
- Cohen, G. A. *Rescuing Justice and Equality*. Cambridge: Harvard University Press, 2008.
- Cohen, G. A. *Why Not Socialism?* Princeton: Princeton University Press, 2009.
- Cohen, G. A. *On the Currency of Egalitarian Justice, and Other Essays in Political Philosophy*, ed. Michael Otsuka. Princeton: Princeton University Press, 2011.
- Crisp, Roger. „Equality, Priority, and Compassion”. *Ethics* 113 (2003): 145-63.

- Daniels, Norman. *Just Health: Meeting Health Needs Fairly*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Denier, Yvonne. *Efficiency, Justice and Care. Philosophical Reflections on Scarcity in Health Care*. Dordrecht: Springer, 2007.
- Dworkin, Ronald. „Equality, Luck and Hierarchy”. *Philosophy & Public Affairs* 31, 2 (1993): 190-198.
- Dworkin, Ronald. *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*. Cambridge: Harvard University Press, 2000.
- Dworkin, Ronald. *Is Democracy Possible Here? Principles for a New Political Debate*. Princeton: Princeton University Press, 2006.
- Dworkin, Ronald. *Justice for Hedgehogs*. Cambridge & London: Belknap Press, 2011.
- Elster, Jon. *Sour Grapes: Studies in the Subversion of Rationality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Emmet, Dorothy. *The Role of the Unrealisable. A Study in Regulative Ideals*. New York: St. Martin's Press, 1994.
- Etlund, David. „What Good Is It? Unrealistic Political Theory and the Value of Intellectual Work”. În *Analyse und Kritik* 33, 2 (2011): 395-416.
- Eyal, Nir. „Leveling Down Health”. În curs de apariție în *Health: Concepts, Measures, and Ethics*, ed. Nir Eyal, Ole Norheim, Samia Hurst și Dan Wikler. New York: Oxford University Press. Disponibil online la adresa http://medethics.med.harvard.edu/pdf/eyal/Eyal_Leveling_down_health_RnR.pdf. Accesat în 8 septembrie 2012.
- Feltham, Brian, ed. *Justice, Equality, and Constructivism: Essays on G.A. Cohen's Rescuing Justice and Equality*. Oxford and Malden: Wiley-Blackwell, 2009.
- Fleurbaey, Marc. „Equal Opportunity or Equal Social Outcome?” *Economics & Philosophy* 11 (1995): 25-55.
- Fleurbaey, Marc. „Egalitarian Opportunities”. *Law and Philosophy* 20 (2001): 499-530.
- Fleurbaey, Marc. „Freedom with Forgiveness”. *Politics, Philosophy & Economics* 4, 1 (2005): 29-67.
- Flew, Antony. *The Politics of Procrustes. Contradictions of Enforced Equality*. New York: Prometheus Books, 1981.
- Frankfurt, Harry. „Equality as a Moral Ideal”. *Ethics* 98, 1 (1987): 21-43.
- Frankfurt, Harry. „Equality and Respect”. *Social Research* 64 (1997): 3-15.
- Frankfurt, Harry. „The Moral Irrelevance of Equality”. *Public Affairs Quarterly* 14 (2000): 87-103.
- Fraser, Nancy. „Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, Participation”. În *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*, Nancy Fraser, Axel Honneth, 7-197. London & New York, Verso, 2003.
- Gilbert, Pablo. „Comparative Assessments of Justice, Political Feasibility, and Ideal Theory”. *Ethical Theory and Moral Practice* 15, 1 (2011): 39-56.
- Hinton, Timothy. „Must Egalitarians. Choose Between Fairness and Respect?” *Philosophy & Public Affairs* 30, 1 (2001): 72-87.
- Holtug, Nils. „A Note on Conditional Egalitarianism”. *Economics and Philosophy* 23, 1 (2007): 45-63.
- Holtug, Nils. *Persons, Interests, and Justice*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- Holtug, Nils, Kasper Lippert-Rasmussen, ed. *Egalitarianism. New Essays on the Nature and Value of Equality*. Oxford: Clarendon Press, 2007.
- Hurley, Susan L., *Justice, Luck, and Knowledge*. Cambridge: Harvard University Press, 2003.

- Huzum, Eugen. „Can Luck Egalitarianism be Really Saved by Value Pluralism?” *Studia Philosophia* 56, 2 (2011): 41-52.
- Huzum, Eugen. „Justice and (the Limits of) other Social Values. A Defense of the Primacy of Justice”. *Symposion* IX, 1, 17 (2011): 165-172.
- Huzum, Eugen. „Dreptatea socială”. În *Concepte și teorii social-politice*, coord. Eugen Huzum, 59-83. Iași: Institutul European, 2011, Disponibil online la adresa <http://ices.academia.edu/EugenHuzum>.
- Huzum, Eugen. „Critica teoriilor ideal(ist)e ale dreptății sociale. Cazul Amartya Sen”. *Symposion* IX, 2, 18 (2011): 415-428.
- Huzum, Eugen. „Ce este egalitarianismul?”. *Transilvania* 2 (2012): 79-85.
- Huzum, Eugen. „Is the Pursuit of Truth the Primary Task of a Political Philosopher?”, *European Journal of Science and Theology* 8, 3 (2012): 233-240.
- Huzum, Eugen. „Problema fezabilității în teoria dreptății sociale”. În *Sfera Politicii* 5/171 (2012): 124-135. Disponibil online la adresa <http://ices.academia.edu/EugenHuzum/Papers>.
- Huzum, Loredana. *Dreptate distributivă și sănătate în filosofia contemporană*. Iași: Institutul European, 2011. Disponibil online la adresa <http://independent.academia.edu/LoredanaHuzum>.
- Kamm, F. M. „Sen on Justice and Rights: A Review Essay”. *Philosophy & Public Affairs* 39, 1 (2011): 82-104.
- Kekes, John. *The Illusions of Egalitarianism*. Ithaca and London: Cornell University Press, 2003.
- Keller, Simon. „Expensive Tastes and Distributive Justice”. *Social Theory and Practice* 28, 4 (2002): 529-552.
- Knight, Carl, Zofia Stemplowska, ed. *Responsibility and Distributive Justice*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- Lippert-Rasmussen, Kasper. „Arneson on Equality of Opportunity for Welfare”. *Journal of Political Philosophy* 7, 4 (1999): 478-487.
- Machan, Tibor R. ed. *Liberty and Equality*. Stanford: Hoover Institution Press, 2002.
- Mason, Andrew. „Egalitarianism and the Levelling Down Objection”. *Analysis* 61, 3 (2001): 246-254.
- Mason, Andrew. „Just Constraints”. *British Journal of Political Science* 34, 2 (2004): 251-268.
- Mason, Andrew. *Levelling the Playing Field: The Idea of Equal Opportunity and its Place in Egalitarian Thought*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Matravers, Matt. „Responsibility, Luck, and the ‘Equality of What?’ Debate”. *Political Studies* 50 (2002): 558-572.
- Meyer, Lukas. „Intergenerational Justice”. În *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta. Stanford: Stanford University, 2008. <http://plato.stanford.edu/entries/justice-intergenerational>.
- Miller, David. „What Kind of Equality Should the Left Pursue?”. În *Equality*, ed. Jane Franklin, 83-99. London: IPPR, 1997.
- Miller, David. „Equality and Justice”. *Ratio* 10, 3 (1997): 222-236.
- Miroiu, Adrian, *Introducecere în filosofia politică*. Iași: Polirom, 2009.
- Moellendorf, Darrel. *Cosmopolitan Justice*. Colorado and Oxford: Westview Press, 2002.
- Norman, Richard. „The Social Basis of Equality”. În *Ideals of Equality*, ed. Andrew Mason, 238-252. Oxford: Blackwell, 1997.
- Norman, Richard. „Equality, Envy, and the Sense of Injustice”. *Journal of Applied Philosophy* 19, 1 (2001): 43-54.
- Olsaretti, Serena. „Responsibility and the Consequences of Choice”. *Proceedings of the Aristotelian Society* CIX, 2 (2009): 165-188.

- Parfit, Derek. „Equality or Priority?”. În *The Ideal of Equality*, ed. Matthew Clayton și Andrew Williams, 81-125. London: Macmillan, 2000.
- Pogge, Thomas W. *Realizing Rawls*. Ithaca: Cornell University Press, 1989.
- Rakowski, Eric. *Equal Justice*. Oxford: Clarendon Press, 1993.
- Rawls, John. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1993.
- Rawls, John. *A Theory of Justice. Revised Edition*. Cambridge: Belknap Press, 1999. Trad. rom. *O teorie a dreptății*. Iași: Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2012.
- Rawls, John. *Justice as Fairness: A Restatement*. Cambridge: Belknap Press, 2001.
- Robeyns, Ingrid. „Is Nancy Fraser’s Critique of Theories of Distributive Justice Justified?”. *Constellations* 10, 4 (2003): 538-553.
- Roemer, John E. „A Pragmatic Theory of Responsibility for Egalitarian Planner”. *Philosophy and Public Affairs* 22, 2 (1993): 146-166.
- Roemer, John E. *A Future for Socialism*. Cambridge: Harvard University Press, 1994.
- Roemer, John E. „Equality and Responsibility”. *Boston Review* 20, 2 (1995): 3-7. Disponibil online la adresa <http://www.bostonreview.net/BR20.2/roemer.html>. Accesat 15 mai 2012.
- Roemer, John E. *Equal Shares: Making Market Socialism Work*. London: Verso, 1996.
- Roemer, John E. *Theories of Distributive Justice*. Cambridge & London: Harvard University Press, 1996.
- Roemer, John E. *Equality of Opportunity*. Cambridge: Harvard University Press, 1998.
- Sadurski, Wojciech. *Equality and Legitimacy*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Sangiovanni, Andrea. „Normative Political Theory: A Flight from Reality?”. În *Political Thought and International Relations: Variations on a Realist Theme*, ed. Duncan Bell, 219-239. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Schaller, Walter E. „Why Preference-Satisfaction Cannot Ground an Egalitarian Theory of Justice”. *Journal of Social Philosophy* 31, 3 (2000): 294-306.
- Scanlon, T. M. *What We Owe to Each Other*. Cambridge: Harvard University Press, 1998.
- Scheffler, Samuel. *Boundaries and Allegiances. Problems of Justice and Responsibility in Liberal Thought*. New York: Oxford University Press, 2001.
- Scheffler, Samuel. „What Is Egalitarianism?”. *Philosophy & Public Affairs* 31, 1 (2003): 5-39.
- Schemmel, Christian. „Sen, Rawls – and Sisyphus”. *Indian Journal of Human Development* 5, 1 (2011): 197-210.
- Schemmel, Christian. „Distributive and Relational Equality”. *Politics, Philosophy & Economics* 11, 2 (2011): 123-148.
- Segall, Shlomi. „In Solidarity with the Imprudent: A Defense of Luck Egalitarianism”. *Social Theory and Practice* 33, 2 (2007): 177-198.
- Segall, Shlomi. *Health, Luck, and Justice*. Princeton: Princeton University Press, 2010.
- Sen, Amartya. *Commodities and Capabilities*. Amsterdam: North Holland, 1985.
- Sen, Amartya. „What Do We Want From a Theory of Justice?”. *Journal of Philosophy* 103 (2006): 215-238.
- Sen, Amartya. *The Idea of Justice*. Cambridge: Belknap Press, 2009.
- Tan, Kok-Chor. *Justice Without Borders: Cosmopolitanism, Nationalism, and Patriotism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Tan, Kok-Chor. „A Defense of Luck Egalitarianism”. *The Journal of Philosophy* CV, 11 (2008): 665-690.
- Temkin, Larry S. *Inequality*. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- Temkin, Larry S. „Equality, Priority, and the Levelling Down Objection”. În *The Ideal of Equality*, ed. Matthew Clayton și Andrew Williams, 126-161. Basingstoke: Macmillan, 2000.

- Temkin, Larry S. „Equality, Priority or What?” *Economics and Philosophy* 19 (2003): 61-87.
- Temkin, Larry S. „Egalitarianism Defended”. *Ethics* 113 (2003): 764-82.
- Temkin, Larry S. „Personal versus Impersonal Principles: Reconsidering the Slogan”, *Theoria* LXIX, 1-2 (2003): 21-31.
- Temkin, Larry S. „Illuminating Egalitarianism”. În *Contemporary Debates in Political Philosophy*, ed. Thomas Cristiano și John Christman, 155-178. Malden & Oxford: Wiley-Blackwell, 2009.
- Tomasi, John. *Liberalism Beyond Justice: Citizens, Society, and the Boundaries of Political Theory*. Princeton: Princeton University Press, 2001.
- Valentini, Laura. „A Paradigm Shift in Theorizing about Justice? A Critique of Sen”. *Economics and Philosophy* 27, 3 (2011): 297-315.
- Vallentyne, Peter. „Brute Luck, Option Luck, and Equality of Initial Opportunities”. *Ethics* 112 (2002): 529-557.
- Walzer, Michael. *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*. New York: Basic Books, 1983.
- Woodard, Christopher. „Egalitarianism”. *Philosophical Books* 46, 2 (2005): 97- 112.
- Young, Iris Marion. *Justice and the Politics of Difference*. Princeton: Princeton University Press, 1991.
- Young, Robert. „Egalitarianism and Envy”. *Philosophical Studies* 52, 2 (1987): 261-276.

Bibliografie suplimentară

- Arneson, Richard J. „Equality of Opportunity”. În *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta. Stanford: Stanford University, 2002. <http://plato.stanford.edu/entries/equal-opportunity>.
- Arneson, Richard J. „Egalitarianism”. În *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta. Stanford: Stanford University, 2002, <http://plato.stanford.edu/entries/egalitarianism>.
- Baker, John. *Arguing for Equality*. London: Verso, 1987.
- Callinicos, Alex. *Egalitatea. Sărăcie și inegalitate în economiile dezvoltate*. București: Antet, 2001.
- Cavanagh, Matt. *Against Equality of Opportunity*, Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Cohen, G. A. *Self-Ownership, Freedom, and Equality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Cohen, G. A. *If You're an Egalitarian, How Come You're So Rich?* Cambridge & London: Harvard University Press, 2001.
- Cohen, G. A. „Luck and Equality: A Reply to Hurley”. *Philosophy and Phenomenological Research* 72, 2 (2006): 439-446.
- Dworkin, Ronald. *Drepturile la modul serios*. Chișinău: ARC, 1998.
- Dworkin, Ronald. „Sovereign Virtue Revisited”. *Ethics* 113, 1 (2012): 106-139.
- Fishkin, James S. *Justice, Equal Opportunity, and the Family*. New Haven and London: Yale University Press, 1983.
- Fleurbaey, Marc. *Fairness, Responsibility, and Welfare*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Gordon, John-Stewart. „Moral Egalitarianism”. În *Internet Encyclopedia of Philosophy*, ed. James Fieser și Bradley Dowden. 2008. <http://www.iep.utm.edu/moral-eg/>.

EUGEN HUZUM

- Gosepath, Stephan. „Equality”. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta. Stanford: Stanford University, 2007. <http://plato.stanford.edu/entries/equality/>.
- Hinton, Timothy. „Choice and Luck in Recent Egalitarian Thought”. *Philosophical Papers* 31, 2 (2002):145-167.
- Holtug, Nils. „Egalitarianism and the Levelling Down Objection”. *Analysis* 58, 2 (1998): 166-174.
- Jacobs, Lesley A. *Pursuing Equal Opportunities: The Theory and Practice of Egalitarian Justice*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Knight, Carl. *Luck Egalitarianism: Equality, Responsibility, and Justice*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009.
- Kymlicka, Will. *Contemporary Political Philosophy: An Introduction. Second Edition*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Lake, Christopher. *Equality and Responsibility*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Lippert-Rasmussen, Kasper. *Deontology, Responsibility, and Equality*. Copenhagen: Museum Tusulanum Press, 2005.
- Macleod, Colin M. *Liberalism, Justice, and Markets. A Critique of Liberal Equality*. Oxford: Clarendon Press, 1998.
- Matravers, Matt. *Responsibility and Justice*. Cambridge: Polity, 2007.
- Miller, David. *Principles of Social Justice*. Cambridge: Harvard University Press, 1999.
- Mithaug, Dennis E. *Equal Opportunity Theory*. Thousand Oaks, London & New Dehli: Sage, 1996.
- Nagel, Thomas. *Equality and Partiality*. Oxford: Oxford University Press, 1991.
- Nielsen, Kai. *Equality and Liberty: A Defence of Radical Egalitarianism*. New Jersey: Totowa, 1985.
- Otsuka, Michael. *Libertarianism without Inequality*. Oxford: Clarendon Press, 2003.
- Persson, Ingmar. „Equality, Priority and Person-Affecting Value”. *Ethical Theory and Moral Practice* 4, 1 (2001): 23-39.
- Raz, Joseph. *The Morality of Freedom*. Oxford: Oxford University Press, 1986.
- Schmitz, David. *Elemente ale dreptății*. București: Humanitas, 2012.
- Sen, Amartya. *Inequality Re-examined*. Oxford: Clarendon Press, 1992.
- Stemplowska, Zofia. „Making Justice Sensitive to Responsibility”. *Political Studies* 27, 2 (2009): 237-59.
- Synpovich, Christine, ed. *The Egalitarian Conscience: Essays in Honour of G. A. Cohen*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Vincent, Nicole. „What Do You Mean I Should Take Responsibility for My Own Ill Health?” *Journal of Applied Ethics and Philosophy* 1, 1 (2009): 39-51.
- Wolff, Jonathan. „Fairness, Respect, and the Egalitarian Ethos”. *Philosophy and Public Affairs* 27, 2 (1998): 97-122.
- Wolff, Jonathan, Avner de-Shalit. *Disadvantage*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

Feminismul*

Cătălina-Daniela RĂDUCU

Introducere

După ce și-a salvat cetatea dezlegând enigma Sfinxului, după ce, fără voie, și-a omorât tatăl și s-a căsătorit cu mama sa, după ce și-a scos ochii și a petrecut vreme îndelungată în exil, Oedip se întoarce la Sfinx și îl întreabă: „De ce nu mi-am recunoscut mama?” Creatura mitologică cu cap de femeie îi răspunde: „Pentru că ai răspuns greșit enigmei mele. Atunci când te-am întrebat: ce ființă merge în patru picioare dimineța, în două la amiază și în trei seara, tu mi-ai răspuns: omul. N-ai spus nimic despre femeie.” „Dar când spui om, incluzi în această categorie și femeile”, a răspuns Oedip. „Asta crezi tu!” i-a replicat Sfinxul.

Acest dialog între Oedip și Sfinx, imaginat de poeta feministă Muriel Rukeyser¹ ilustrează exemplar principală preocupare a feminismului încă de la începuturile sale: combaterea viziunii generale conform căreia diferențele de gen nu sunt neapărat relevante. Meritul principal al feminismului a fost acela de a arăta că o pretinsă universalitate poate masca, în realitate, masculinitatea generalizată.

Două exemple sunt importante de adus în atenție aici: primul îl constituie celebra *Dispută privind femeile* (*Querelle des Femmes*) ce a durat aproximativ trei secole și s-a purtat în jurul binecunoscutei întrebări: „Sunt femeile oameni?”, secondată de o altă întrebare, la fel de importantă: „Sunt femeile la fel cu bărbații?”².

În zilele noastre, astfel de întrebări pot părea surprinzătoare, însă la vremea respectivă (secolele XV-XVIII) ele reprezentau preocupări de o importanță vitală, atât pentru scriitoarele ce au provocat disputa cât și pentru oponenții lor (în

* 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, POSDRU/89/1.5/S/56815.

¹ Muriel Rukeyser, „Myth”, *The Norton Antology of Literature by Women: The Tradition in English*, eds. Sandra M. Gilbert and Susan Gubar (New York: W.W. Norton, 1985), 1777-8.

² A se vedea o discuție detaliată asupra disputei femeilor în Joan Kelly, „Early Feminist Theory and the *Querelle des Femmes*”, în *Women, History and Theory: the Essays of Joan Kelly* (Chicago: The University of Chicago Press, 1984), 65-109.

majoritate bărbați), ce ofereau argumente elaborate în sprijinul răspunsului negativ la prima întrebare.

Al doilea exemplu sugestiv pentru chestiunea de față îl reprezintă modalitatea în care a fost abordată problema universalității ca masculinitate generalizată imediat după Revoluția Franceză. Alimentată de ideile egalitariste promovate de iluminism și puternic sprijinită de mișcările de femei ale vremii, Revoluția Franceză, ce proclama libertatea, egalitatea și *fraternitatea* pentru toți cetățenii, a avut grijă să le pună la locul cuvenit pe revoluționarele care îmbrăcaseră pantaloni și purtaseră arme în sprijinul ideilor eliberatoare³. După ce femeile 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. Tot prin decret se interzice și îmbrăcarea pantalonilor de către femei. Regimul republican francez decide că: „bărbații poartă pantaloni, bărbații sunt cetățenii și orice activitate politică este destinată exclusiv bărbaților”⁴. Așadar: sunt femeile la fel cu bărbații? Includearea lor în categoria universală a umanității garantează că femeile sunt valorizate în aceeași măsură ca bărbații?

Această preocupare inițială a feminismului, ce nu și-a pierdut relevanța nici în zilele noastre, a fost dublată, cel puțin în ultimele decenii, de o altă preocupare, nu mai puțin importantă; răspunsul corect la întrebarea „Sunt femeile la fel cu bărbații?” nu epuizează problematica de bază a feminismului. El se asociază cu răspunsul, de asemenea corect, la întrebarea: „Sunt toate femeile la fel?” Aceasta pentru că, așa cum universalul *om* trebuie să acopere ambele genuri și nu să mascheze ignorarea unuia dintre ele și privilegierea celui alt gen, la fel universalul *femeie* trebuie să acopere, în realitate, diversitatea existentă în rândul femeilor (dată de rasă, clasă socială, naționalitate și nu numai) și nu să mascheze privilegierea unei anumite categorii de femei în detrimentul altora.

Aceste prime pagini au reușit să schițeze deja ceea ce, în opinia mea, constituie problematica de bază de feminismului din toate timpurile, un fel de fir roșu ce asigură, în ciuda numeroaselor opinii diferite ale feministelor, continuitatea preocupării pentru condiția femeilor în societate. În privința divergențelor de opinie dintre feministe, menționez anterior că două răspunsuri *corecte* ne ajută să ne apropiem de o înțelegere a feminismului. Opinia mea este că multitudinea de opinii aflate în dispută este generată nu de găsirea *răspunsurilor corecte* la cele două întrebări, răspunsuri autoevidente, cel puțin pentru feministe, și asupra cărora cele mai multe dintre ele se pun de acord, în linii mari, ci

³ Cf. Barbara Winslow, „Feminist Movements: Gender and Sexual Equality”, în *A Companion to Gender History*, ed. Teresa A. Meade și Mary E. Wiesner-Hanks (Oxford: Blackwell, 2004), 190-191.

⁴ Winslow, „Feminist Movements”, 191.

de dezacordul asupra *soluțiilor corecte* de remediere a inegalităților și de punere în valoare a diferențelor, soluții pe care feministele le caută, cu mai mult sau mai puțin succes, începând cel puțin din secolul al XIX-lea.

1. Ce este feminismul?

Doar din scurta discuție anterioară nu reiese cu maximă claritate ce ar fi feminismul, ci doar ce preocupări majore îl caracterizează, în linii foarte generale. Termenul *feminism* are un statut special și controversat. Apariția acestui termen se asociază cu apariția altor *-isme* (cum ar fi socialismul sau comunismul), la finalul secolului al XIX-lea și combină termenul francez *femme* cu sufixul *-isme*, în ideea de a arăta că, la momentul respectiv, devenise imperativ necesar ca problematica femeilor și interesele acestora să se impună pe scena social-politică și să capete răspunsuri și soluții îndelung evitate. În același timp, eticheta de feminist/feministă a ajuns curând să fie respinsă de mulți dintre susținătorii egalității de gen și ai drepturilor femeilor deoarece, în timp, nu fără oarecare interes răuvoitor, oponenții mișcării feministe au exagerat și caricaturizat imaginea femeii ce s-ar ascunde în spatele unei astfel de etichete.

Astfel, percepția comună, încă de la apariția termenului, asociază feminismul cu radicalismul, cu respingerea feminității și cu abolirea rolului tradițional al femeii până la consecințe cum ar fi refuzul maternității sau dominația asupra bărbaților. De aceea există, uneori chiar în rândul feministelor/femiștilor, o rezervă de a-și prezenta eforturile sub această etichetă. Auzim de multe ori exprimări de genul: „Nu sunt o feministă, dar susțin egalitatea femeilor cu bărbații...”. Dincolo de accentele peiorative sau chiar patetice care, în opinia mea, nu au mare legătură cu adevăratele intenții ale feminismului din toate timpurile, consider că este necesar de subliniat faptul că, deși sub umbrela termenului *feminism* putem găsi o largă varietate de idei și manifestări, toate au legătură cu un fapt esențial: conștientizarea unui statut problematic al femeii în societate, în raport cu cel al bărbatului și încercarea de a restabili un echilibru între genuri.

Și, cu toate că, poate, ar fi mai corect să se vorbească despre *feminisme* decât despre *feminism*, este necesar să subliniez că, în toate formele lor, începând cu cele care se concentrează exclusiv asupra femeilor și continuând cu cele care se concentrează pe problematici de rasă, statut social, naționalitate etc., feminismele au un fundament comun: convingerea de nezdruncinat că femeile au drepturi umane inalienabile și că acestea trebuie să le fie garantate și respectate indiferent de tipul de societate din care provin, de rasa căreia îi aparțin, de statutul economic și social pe care îl dețin etc..

Chiar definițiile de dicționar ale feminismului insistă asupra acestei componente esențiale. Astfel, pentru a oferi doar două exemple, *Blackwell Dictionary*

of *Modern Thought* definește feminismul drept: „susținerea drepturilor egale pentru femei și bărbați, însoțită de angajamentul de a îmbunătăți poziția femeilor în societate. El presupune astfel existența unei condiții de inegalitate, fie că este concepută drept dominație a bărbaților, patriarhat, inegalitate de gen sau efecte sociale ale diferenței de gen.”⁵ De asemenea, *Palgrave Dictionary of Political Thought* definește feminismul drept „susținerea drepturilor femeilor și a egalității lor sociale, politice și economice cu bărbații. (...) În înțelesul său cel mai larg, [feminismul] susține nu doar că femeilor le-au fost acordate drepturi inferioare în raport cu bărbații, ci și că, în toate relațiile sociale, statutul acestora este considerat sau tratat, implicit, drept inferior și că această situație a condus la dominarea acestora, atât în mod direct cât și indirect, de către bărbați...”⁶.

Din aceste două definiții reiese încă o caracteristică esențială a feminismului: feminismul nu se reduce doar la discuția abstractă asupra statutului femeii în societate, ci are drept componentă principală angajamentul în direcția schimbării acestui statut în sensul remedierii unui dezzechilibru istoric: teoria politică feministă „investighează de ce în aproape toate societățile cunoscute bărbații par să aibă mai multă putere și mai multe privilegii decât femeile și cum anume poate fi schimbată această situație. Este, prin urmare, teorie *angajată*, ce caută să înțeleagă societatea cu scopul de a o provoca și de a o modifica...”⁷.

Tocmai în virtutea componentei sale esențial acționale, feminismul este considerat una dintre ideologiile majore, alături de liberalism, marxism, conservatorism, socialism etc.: „Feminismul este mai mult o atitudine politică decât o teorie sistematică. Viața politică reprezintă fundamentul său: scopul său este de a schimba lumea. Asemeni marxismului, sau oricărei alte mișcări ce vizează schimbarea politică, ideile sale se combină inextricabil cu acțiunea. Spre deosebire de marxism, o ideologie inițiată de un singur om, feminismul este în mod esențial plural. Ideile sale derivă implicit din experiența fiecărei femei care a rezistat sau a încercat să reziste dominației”⁸. Astfel, în pluralitatea sa, „feminismul are un singur scop evident, simplu, major – să pună capăt dominației sistematice a bărbaților asupra femeilor. Teoria feministă are, de asemenea, un singur scop major – înțelegerea, explicarea și combaterea acestei dominații, cu scopul de a-i pune capăt.”⁹

⁵ William Outhwaite, ed., *Blackwell Dictionary of Modern Thought*. Second edition (Malden: Blackwell, 2006), 235.

⁶ Roger Scruton, ed., *Palgrave Dictionary of Political Thought*. 3rd edition (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2007), 247.

⁷ Valerie Bryson, *Feminist Political Theory. An Introduction*. Second edition (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2003), 1.

⁸ Jane Mansbridge și Susan Moller Okin, „Feminism”, în *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, vol. 1, ed. Robert E. Goodin, Philip Pettit și Thomas Pogge (Malden: Blackwell, 2007), 332.

⁹ Mansbridge, Okin, „Feminism”, 332.

O definiție ce încearcă să acopere varietatea de idei caracteristică feminismului în toate formele sale ar putea fi următoarea: „Feminismul reprezintă convingerea că femeile și bărbații au o valoare inerentă egală. Deoarece societățile privilegiază bărbații ca grup sunt necesare mișcări sociale pentru a obține egalitatea între femei și bărbați, alături de înțelegerea faptului că genul se intersectează întotdeauna cu alte ierarhii sociale”¹⁰. Consider definiția inspirată, deoarece se centrează pe patru idei ce ne pot ajuta să înțelegem mai bine feminismul: ideea de *valoare egală*, de *privilegiu masculin*, de *mișcare socială* și cea de *intersecție a ierarhiilor*.

Ideea de *valoare egală* este deosebit de importantă, deoarece, prin înțelegerea faptului că femeile și bărbații au valoare egală, devine mai ușor de demascat faptul că valorile și capacitățile masculine au statut de norme în societate. Astfel devine mai ușor de înțeles de ce este atât de greu de atins idealul de egalitate între femei și bărbați. Pusă în acești termeni, problema egalității de gen nu va fi niciodată rezolvată, în opinia mea. Aceasta pentru că normele și standardele din societatea actuală încă sunt masculine, mult-proclamatul principiu al concurenței libere între femei și bărbați neputând avea niciodată drept rezultat egalitatea, de vreme ce femeile și bărbații sunt liberi să concureze pentru aceleași poziții definite în termenii masculinității, însă. Astfel, conceptul de valoare egală evită neajunsurile celui de egalitate, evitând astfel și situația în care femeilor, în egală măsură ca și bărbaților, li s-ar garanta (așa cum se întâmplă, de altfel, în zilele noastre, fără succes, în ciuda măsurilor de discriminare pozitivă introduse pe scară largă în multe dintre statele occidentale) oportunități egale de a urmări poziții definite în termenii masculinității¹¹. Mai mult, conceptul de valoare egală aduce în atenție faptul că preocupările considerate tradițional feminine nu sunt mai puțin importante sau mai puțin valoroase decât cele considerate tradițional masculine, așa cum încă se întâmplă în societățile noastre avansate.

Ideea de *privilegiu masculin* este în egală măsură importantă în definirea feminismului, deoarece ajută la demascarea faptului că societățile noastre evaluate încă privilegiază bărbații, atât în sfera publică, așa cum am văzut, continuând să definească pozițiile dezirabile în termeni masculini, cât și în sfera privată unde, pentru a oferi un singur exemplu, de multe ori, copiii de sex masculin încă sunt preferați și privilegiați în raport cu cei de sex feminin. Astfel, pentru a oferi un singur exemplu, un sondaj Gallup realizat în anul 2011 în Statele Unite arată că, în situația în care ar avea un singur copil, dacă ar exista

¹⁰ Estelle B. Freedman, *No Turning Back. The History of Feminism and the Future of Women* (New York: The Random House, 2002), 7.

¹¹ Pentru detalii asupra discuției privitoare la tipurile de obstacole ce împiedică atingerea egalității de gen în societate (norme sociale, roluri de gen, stereotipuri de gen și instituții sociale) a se vedea și Ingrid Robeyns, „When will society be gender just?”, în *The Future of Gender*, ed. Jude Browne (New York: Cambridge University Press, 2007), 54-74.

posibilitatea alegerii sexului copilului înainte ca acesta să se nască, americanii ar prefera ca acesta să fie băiat; mai mult, în acest sens, arată sondajul, preferințele americanilor nu s-au schimbat aproape deloc față de anul 1941, prima dată când s-a efectuat în Statele Unite un astfel de sondaj¹².

Ideea de *mișcare socială* este ceea ce caracterizează poate cel mai bine feminismul, întrucât, de la protestele feministelor ca grup, în diversele lor manifestări și până la inițiativele și proiectele individuale ale femeilor, fără acest tip de acțiune feminismul nu ar fi obținut progresele pe care le-a obținut de la apariția sa și până în zilele noastre. De asemenea, este foarte important de menționat că un merit important al feminismului a fost acela că nu și-a purtat bătăliile în mod autist, insensibil la celelalte nedreptăți și inegalități sociale ci, pe lângă revendicările privitoare la drepturile femeilor, la autonomia și independența acestora, feminismul a recunoscut independența și inter-dependența tuturor oamenilor, asociind acțiunile și inițiativele pentru egalitate cu alte mișcări ce vizează obținerea dreptății sociale.

O definiție a feminismului nu ar fi completă, în opinia mea, dacă nu s-ar menționa și componenta de *ierarhie socială*. Astfel, dacă înțelegem feminismul în calitate de teorie a opresiunii femeilor și de practică a rezistenței împotriva dominației masculine, dar mai ales în calitate de credință conform căreia femeile și bărbații au o valoare egală inerentă, vom înțelege și faptul că, „din cauză că cele 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 ierarhie”¹³.

2. Cum a transformat feminismul universul social?

În ultimele două secole și jumătate, feminismul, în toate formele sale, a transformat profund fiecare aspect al vieții femeilor și bărbaților. Sper că, din definițiile prezentate în rândurile de mai sus, cititorul și-a format deja o imagine destul de clară asupra feminismului. Pentru a facilita și mai mult o înțelegere adecvată a acestui curent al filosofiei politice, în cele ce urmează voi prezenta, pe scurt și în linii mari, în limitele permise de spațiul rezervat acestui capitol, și evoluția sa în timp.

Originile în timp ale feminismului nu sunt ușor de identificat, dacă ne gândim la faptul că, deși termenul de *feminism* apare, așa cum am văzut, la sfâr-

¹² Cf. „Gallup Poll on Gender Preference”, desfășurat în luna iunie 2011. Rezultatele sunt disponibile la <http://www.gallup.com/poll/148187/americans-prefer-boys-girls-1941.aspx>. Accesat la 25.01.2012.

¹³ Winslow, „Feminist Movements”, 187.

șitul secolului al XIX-lea, pentru a desemna un tip de activism al femeilor cu scopul de a remedia un dezechilibru și o serie de nedreptăți istorice, idei feministe pot fi identificate mult mai devreme. Astfel, de exemplu: „are sens să ne întrebăm chiar și dacă Platon a fost feminist, având în vedere concepția sa conform căreia femeile ar trebui să fie instruite să conducă (*Republica*, Cartea V), chiar dacă el a constituit o excepție în contextul istoric căruia îi aparținea”¹⁴. Și mai devreme, poeta Sappho (secolul VI î. Ch.) este un exemplu invocat de istorici. În Evul Mediu, Hildegard von Bingen (secolul XI) reprezintă un nume demn de menționat. Christine de Pisan (1365 – c. 1430), implicată în deja menționata *Querelle des Femmes*, desigur, de partea femeilor, subliniază egalitatea femeilor cu bărbații și apără, în scrierile sale, femeile împotriva misoginismului literaturii vremii dar și al autorității religioase. Desigur, eforturile acesteia, precum și ale altor scriitoare din vremea sa, nu au produs un program politic, însă reprezintă o perspectivă feministă demnă de luat în considerare.

Secolul al XVII-lea aduce o schimbare de discurs importantă. Deși ideea de rațiune a adus prejudecii importante femeilor¹⁵, revoluția adusă în filosofie de către Descartes, în prima jumătate a secolului respectiv a oferit un argument deosebit de puternic celor ce susțineau cauza femeilor: de vreme ce toate persoanele posedă rațiune și posibilitatea de a obține cunoaștere autentică fără a fi necesar pentru aceasta studiul textelor clasice sau sacre, autoritatea tradițională a putut fi respinsă în favoarea analizei raționale și a gândirii independente. Marie de Gournay, Anna Maria von Schurmann au contestat astfel autoritatea tradițională și instituțiile tradiționale de pe pozițiile unui raționalism feminist, dar poate că cea mai surprinzătoare luare de poziție este aceea a unui bărbat,

¹⁴ Sally Haslanger, Nancy Tuana și Peg O'Connor, „Topics in Feminism”, în *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2011 Edition)*, ed. Edward N. Zalta, URL = <http://plato.stanford.edu/archives/win2011/entries/feminism-topics/>. Accesat la 26 ianuarie 2012.

¹⁵ Timp de secole, începând cu Descartes însuși, care susținea că „până și femeile posedă rațiune”, opinia filosofică general răspândită a fost aceea conform căreia rațiunea este identificabilă cu masculinul, femeile fiind identificate cu natura, cu biologicul, cu pasiunea mai degrabă decât cu rațiunea. Pentru o discuție detaliată a acestei problematici, a se vedea Genevieve Lloyd, *The Man of Reason: 'Male' and 'Female' in Western Philosophy*, 2nd edition (London: Routledge, 1993) sau 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). Opinia dominantă în rândul filosofilor era aceea că principiile raționalismului nu sunt aplicabile femeilor. Potrivit acestei opinii, însăși natura lor le împiedică pe femei să-și dezvolte pe deplin rațiunea. Mari gânditori precum Voltaire, Montesquieu, Diderot, Rousseau ș.a. susțineau cu argumente „filosofice” că femeile sunt esențialmente ființe dominate de emoții și pasiuni, fiind potrivite pentru rolurile de soții și mame dar totalmente nepotrivite pentru sfera publică, acolo unde rațiunea, apanajul bărbaților, era pusă la lucru pentru binele societății.

François Poulain de la Barre care, într-o serie de trei tratate despre egalitatea de gen, preia principiile carteziene și „nu susține numai că, de vreme ce «spiritul nu are sex», femeile sunt la fel de capabile de a avea rațiune ca și bărbații, ci argumentează și că femeile sunt la fel de capabile precum bărbații de a obține abilitățile și cunoașterea ce le-ar permite să participe în mod egal în toate activitățile economice și sociale, incluzând guvernarea și conducerea militară”¹⁶.

Pe ideea raționalității umane universale își fundamentează și britanica Mary Astell (1666-1731) argumentele, anticipând ideile lui Mary Wollstonecraft, atunci când susține că, deși femeile din vremea sa par frivole și incapabile de rațiune, acesta este mai degrabă rezultatul unei educații greșite decât al vreunei deficiențe naturale. Respectiva situație în care se aflau contemporanele sale, argumentează Astell, reprezintă un argument puternic pentru educarea lor, nu pentru imposibilitatea educării acestora¹⁷.

Mary Wollstonecraft, prin a sa *Vindication of the Rights of Women* este prima care face o respingere sistematică a acestui tip de argumentare ce susținea că femeile sunt diferite prin natura lor de bărbați și, prin urmare, incapabile de a dobândi aceleași abilități ca aceștia. În primul rând, *Vindication* este intenționată de către Wollstonecraft a combate necesitatea educației diferite pentru femei în raport cu bărbații, idee susținută de Jean-Jacques Rousseau, cu ecouri importante în epocă. Astfel, ea respinge ferm ideea necesității unei educații diferențiate în funcție de gen susținând că, de vreme ce și femeile și bărbații posedă rațiune în egală măsură, educația pe care ei o primesc trebuie să fie identică. Pentru prima dată în istoria ideilor feministe, Mary Wollstonecraft contestă într-o manieră sistematică rolurile de gen prescrise social, argumentând că abilitățile de a fi o bună soție și o mamă devotată nu sunt „naturale”, „înnăscute” și dând dezbaterei privitoare la statutul femeii în societate o dimensiune cu totul nouă¹⁸. Ideea menționată anterior, aceea de valoare egală, se face prezentă în argumentarea lui Wollstonecraft: dacă rolurile femeilor și bărbaților sunt impuse de către societate, atunci ele trebuie contestate și trebuie recunoscut că preocupările femeilor nu sunt mai puțin importante sau valoroase decât cele ale bărbaților. Inevitabil, ideea de valoare egală conduce la ideea de drepturi egale. În acest context, Mary Wollstonecraft cere drepturi egale la educație, angajare, proprietate și susține că acestea sunt necesare pentru ca femeile să nu fie obligate să se căsătorească din cauza statutului economic precar. Mai mult, femeile au nevoie de drepturi egale, recunoscute legal, pentru a putea face alegeri raționale independente și pentru a nu fi forțate să intre în rolurile prescrise de societate, iar dacă totuși o fac, aceasta să fie alegerea lor, prin însăși această alegere rațională, ele

¹⁶ Bryson, *Feminist Political Theory*, 6-7.

¹⁷ Cf. Bryson, *Feminist Political Theory*, 9.

¹⁸ Cf. Bryson, *Feminist Political Theory*, 17.

fiind capabile să-și îndeplinească mai bine respectivele roluri¹⁹. Momentul Mary Wollstonecraft este deosebit de important în evoluția istorică a feminismului, pentru că reprezintă prima argumentare sistematică a faptului că diferențele dintre femeile și bărbați nu sunt naturale, ci sunt construite și impuse social.

Mary Wollstonecraft a deschis calea spre ceea ce a fost numit, începând cu a doua jumătate a secolului al XIX-lea, *feminism*. Evoluția acestuia a fost, într-un mod convenabil (deși, poate, pe alocuri forțat și contestabil) descrisă sub forma a trei „valuri” succesive: primul datând din a doua jumătate a secolului al XIX-lea până aproximativ în anii 1930, al doilea, de la sfârșitul anilor 1960 până la jumătatea anilor 1980, iar al treilea începând cu a doua jumătate a anilor 1980 și continuând până în zilele noastre. Deși această descriere este una utilă, este necesar de subliniat faptul că unele rezerve trebuie menținute, această separare strictă a valurilor putând avea două efecte negative: primul efect ar fi ignorarea diversității mișcărilor feministe prin subsumarea lor unui singur val, așa cum se întâmplă, de exemplu, în cazul primului val, care acoperă o multitudine de mișcări și de luări de poziție ce au condus la o multitudine de schimbări sociale, poate și datorită faptului că acestea s-au desfășurat într-o perioadă destul de lungă de timp; al doilea efect ar putea fi exagerarea discontinuității dintre aceste perioade, adevărul fiind, de exemplu, că al doilea val, deși despărțit, conform acestei periodizări, de o perioadă considerabilă de timp de primul (1940-1970), a preluat multe dintre temele acestuia din urmă; de asemenea, deși preocupările exprimate în cadrul celui de al treilea val sunt destul de diferite față de valul anterior, există, totuși, o continuitate între cele două, multe dintre temele acestora suprapunându-se sau completându-se.

Primul val reprezintă o bună ilustrare pentru diversitatea internă a feminismului: campaniile pentru drepturile femeilor și mai ales pentru obținerea dreptului de vot din Europa și Statele Unite, eforturile Alexandrei Kollontai de a obține dreptul la muncă decentă pentru femeile din Rusia și lupta pentru libertatea sexuală condusă de Emma Goldman în Statele Unite dar și în Europa ne arată cât de diverse erau preocupările feministelor de la începuturi. De asemenea, nu doar temele apărute erau diferite, ci și perspectivele teoretice: campaniile pentru drepturile femeilor au fost conduse sub umbrela liberalismului, Alexandra Kollontai și-a obținut motivarea acțiunilor sub umbrela marxismului, înțelegând emanciparea femeilor drept o mișcare revoluționară, pe când Emma Goldman a găsit justificare teoretică în anarhism, argumentând că unica modalitate pentru femei de se elibera de opresiune este respingerea instituțiilor statului, inclusiv a căsătoriei²⁰. Deși feministele primului val au militat pentru o multitudine de teme: dreptul de vot, accesul egal la educație, reforme legale care să le dea drept de proprietate și de moștenire,

¹⁹ Cf. Bryson, *Feminist Political Theory*, 18.

²⁰ Susan James, „Feminisms”, în *The Cambridge History of Twentieth Century Political Thought*, ed. Terence Ball și Richard Bellamy (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 495-496.

accesul pe piața muncii, drept de control asupra propriului corp etc., această diversitate nu trebuie exagerată; în ciuda circumstanțelor locale în care și-au desfășurat acțiunile și a diferențelor de perspectivă ce le-au oferit justificarea teoretică a acestor acțiuni, a existat o uniformitate în problemele abordate. Feministele primului val, între care Susan B. Anthony, Lucy Stone, Olympia Brown, alături de nenumărate altele au militat pentru și au obținut *emanciparea* femeilor, acceptarea faptului că acestea nu sunt ființe iraționale, că natura lor nu este una inferioară; ele au obținut includerea femeilor în „umanitatea universală” ce ascundea, în realitate, masculinitatea generalizată. În concluzie, feministele primului val, indiferent de spațiul geografic, modalitatea de acțiune sau perspectiva teoretică abordată, au militat pentru și au obținut *recunoașterea* femeilor ca ființe egale cu bărbații.

Enumerarea a doar câteva dintre succesele primului val ne poate ajuta să înțelegem impactul uriaș pe care l-a avut feminismul în transformarea societății. Astfel, s-a obținut pentru femei dreptul de a vota în alegerile naționale: în Statele Unite în 1920, în Suedia în 1921, în Anglia în 1928, în Franța în 1945. S-a obținut dreptul la condiții de muncă mai bune, la salarii mai mari pentru femei și la concedii plătite pentru maternitate; deși legislația prevăzând remunerații egale pentru femei și bărbați avea să fie un succes al celui de al doilea val de feminism, câteva exemple sunt relevante: în Anglia, începând cu 1880 au fost introduse inspecții în fabrici pentru a proteja femeile de condițiile grele de muncă, în Franța, legislația ce proteja femeile în același sens a fost introdusă în 1874, în vreme ce în Statele Unite s-a introdus salariul minim pentru femei, recunoscându-se faptul că acestea nu se pot proteja singure de exploatare. Deși încă deficitară și restrictivă în privința femeilor, legislația în privința căsătoriei, divorțului, custodiei copiilor a fost introdusă în țări precum Marea Britanie, Franța, Suedia, Statele Unite până în 1900²¹.

Deși parțiale, succesele obținute de feministele primului val pot fi apreciate la adevărata valoare dacă ne amintim că primul val de feminism a garantat femeilor ieșirea în spațiul public, sferă refuzată anterior și rezervată exclusiv bărbaților. Poate că aceasta este cea mai mare victorie obținută pentru femei de către feministele primului val.

Deși se consideră că primul val se încheie în anii 1930, odată cu recunoașterea în fața legii a femeilor drept ființe egale și cu obținerea pe scară largă a dreptului de vot, progrese pentru femei au fost obținute și ulterior, ca rezultat al revendicărilor primului val: s-a introdus legislația ce proteja munca femeilor și care interzicea munca copiilor, s-a obținut dreptul la concedii plătite pre- și post-natale pentru femei, s-au realizat progrese în acceptarea femeilor în domenii de activitate refuzate anterior, s-a obținut acceptarea pe scară largă a femeilor în învățământul superior etc.

²¹ Cf. James, *Feminisms*, 496-501.

Astfel, deși se susține în general că a existat o „ruptură” între primul și al doilea val de feminism, consider că perioada dintre cele două a fost un timp al consolidării avantajelor obținute de femei până în anii 1930. Desigur, așa cum am menționat anterior, aceste avantaje, deși considerabile, au fost doar parțiale, ceea ce poate conduce la ideea că primul val de feminism a constituit un succes limitat. În multe domenii, multe schimbări rămăseseră de obținut: în privința salariilor, a dreptului la pensie, a accesului la anumite tipuri de activități profesionale nu se obținuse încă egalitatea formală iar diviziunea muncii în familie rămăsese neschimbată; chiar și în acele domenii în care egalitatea formală fusese obținută, cu greu se poate vorbi despre egalitate substanțială. Aceste probleme erau conștientizate și pentru ele avea să militeze al doilea val de feminism.

Dacă preocuparea dominantă a feministelor primului val a fost recunoașterea femeilor ca ființe egale cu bărbații și garantarea acestei egalități în fața legii, feministele celui de al doilea val au militat pentru integrarea femeilor ca parte a peisajului social, acceptarea lor în societate ca grup social *diferit* de cel al bărbaților, pe baze recunoscute ca fiind egale. Valul al doilea de feminism a avut efecte la fel de dramatice asupra societății ca și primul val, conducând, de asemenea, la o transformare fără precedent a societății, cu efecte benefice atât pentru femei cât și pentru bărbați. Fiind preocupate de obținerea egalității formale, feministele primului val doar au contestat rolurile sociale ale femeilor și bărbaților, pe când al doilea val a contribuit considerabil la schimbarea acestor roluri.

Mișcările de femei, din ce în ce mai articulate și mai radicale, din cadrul celui de al doilea val, au cerut „mai degrabă o transformare revoluționară a societății decât o redistribuire a drepturilor și resurselor și au insistat asupra faptului că opresiunea femeilor este încastrată în procese psihice și culturale profunde și că, de aceea, obiectivele feministe solicită mai degrabă o schimbare fundamentală decât una superficială”²².

O importanță deosebită în inițierea celui de al doilea val al feminismului a avut-o lucrarea *The Feminine Mystique*, scrisă de Betty Friedan. În mod egal trebuie menționate lucrările *Al Doilea Sex* (1949), a lui Simone de Beauvoir și *Sexual Politics* (1970), a lui Kate Millet. Însă *Mistica Feminină* a avut un rol covârșitor în mobilizarea femeilor din timpul în care a fost publicată, deoarece acolo se vorbește pentru prima dată de „capcana”, de „închisoarea” în care trebuie să trăiască femeile, fiind nevoite să se conformeze unui rol social impus de bărbați, de „ciudata discrepantă” dintre imaginea femeilor despre ele însele și realitatea căreia ele trebuie să i se conformeze, de această „scindare schizofrenică și de ce anume însemna ea”²³. Friedan vorbește pentru prima dată de o conspirație menită să mențină femeile în plasele amăgitoare ale unei „mistici feminine”, un

²² Outhwaite, *Blackwell Dictionary*, 235.

²³ Betty Friedan, *The Feminine Mystique* (New York: Dell Publishing, 1979), 7.

ansamblu de false credințe privitoare la ceea ce sunt ele, la locul ce le este rezervat în familie și societate, la ce se așteaptă de la ele etc., credințe care le împiedică până și să se gândească la ce pot face sau ce ar putea face dacă nu ar fi prinse în această „închisoare” subtilă reprezentată de rolurile ce le sunt prescrise social: „lanțurile ce o țin închisă în această capcană sunt lanțuri ale propriei minți și ale propriului spirit. Sunt lanțuri create din idei eronate și fapte greșit interpretate, din adevăruri incomplete și din alegeri nereale. Ele nu pot fi percepute și abandonate cu ușurință”²⁴. Mai mult, „mistica le face pe femei să renunțe la orice ambiție în ceea ce le privește. Căsătoria și maternitatea sunt totul pentru ele; conform acestora, femeile trebuie să aibă ambiție doar în folosul copiilor și al soțului”²⁵.

Betty Friedan a aprins „scânteia” celui de al doilea val, dar fără alte feministe cum ar fi Michelle Wallace, Angela Davis, Andrea Dworkin, universul social în care trăim astăzi nu ar fi arătat astfel.

De asemenea, în cadrul celui de al doilea val de feminism apare feminismul radical: inspirate de contribuția istorică adusă de Betty Friedan și Simone de Beauvoir, feministe precum Sulamith 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. Kate Millet este cea care dă pentru prima dată un nume dominației masculine: acela de patriarhat, iar Catherine MacKinnon avansează teoria dominației masculine conform căreia societatea ia în mod tacit masculinitatea drept standardul după care sunt apreciate femeile, acordând astfel genului masculin în mod nejustificat, statutul de normă: „fiziologia bărbaților definește majoritatea sporturilor, nevoile lor definesc valoarea asigurărilor de sănătate și a asigurărilor auto, biografiile lor construite social definesc așteptările la locul de muncă și modelele de carieră de succes, perspectivele și preocupările lor definesc calitatea în educație, experiențele și obsesiile lor definesc meritul, serviciul lor militar definește cetățenia, prezența lor definește familia, incapacitatea de a se înțelege unul cu altul – războaiele și modul de a conduce – definesc istoria, imaginea lor îl definește pe Dumnezeu (...)”²⁶.

Chiar și atunci când femeile au o activitate profesională, structura familiei din societatea modernă, cu distribuția inegală a muncii din cadrul ei și cu rolurile predeterminate de gen dezavantajează femeile. Astfel Susan Moller Okin vorbește despre un „ciclu al vulnerabilității” conform căruia, atunci când femeile ies din sfera casnică, ele dedică oricum mai mult timp muncii neremune-

²⁴ Friedan, *The Feminine*, 26.

²⁵ Friedan, *The Feminine*, 343.

²⁶ Catherine MacKinnon, *Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law* (Cambridge: Harvard University Press, 1987), 36.

rate din familie și prin urmare consumă mai puțin timp pentru dezvoltarea profesională. Din cauza slabei dezvoltări profesionale și, prin urmare, a muncii remunerate mai slab decât a bărbaților, ele devin dependente economic de bărbați în mare măsură și vulnerabile în statutul lor marital, în raport cu aceștia. De asemenea, diferențele în privința puterii economice dintre femei și bărbați conduc la situația în care cariera și dezvoltarea profesională a bărbaților este prioritizată în familie. Astfel, femeile de multe ori cedează sau se află în poziția de a accepta ca partenerii lor să se ocupe de carieră și lor să le revină munca domestică iar ciclul vulnerabilității se reia²⁷.

Rezultă, din doar aceste câteva exemple, că problematica fundamentală a celui de al doilea val de feminism a fost aceea de a asigura pătrunderea substanțială, nu doar formală, a femeilor în spațiul public. Acesta a fost, în opinia mea, adevărata intenție a mult-discutatului slogan „*The personal is political*”, cu rezultatele pozitive indiscutabile: ieșirea femeilor din spațiul casnic, din rolurile exclusive de soții și mame, accesul la profesii refuzate până atunci, obținerea tratamentului nediscriminatoriu la locul de muncă (introducerea legislației împotriva hărțuirii sexuale sau a nediscriminării femeilor însărcinate), posibilitatea de a avea control asupra propriului corp și a capacității reproductive etc. Reconsiderarea rolurilor de gen, crearea unei imagini noi asociate atât feminității cât și masculinității au adus cu ele schimbări radicale, unele dintre ele fiind puternic contestate la vremea respectivă. Între acestea, mișcarea de eliberare sexuală a femeilor (anticipată, așa cum am văzut, în cadrul primului val de către Emma Goldman) sau „revoluția sexuală”, cum a mai fost numită, a jucat un rol esențial în cadrul mișcării de eliberare a femeilor, a însemnat ruptura totală cu tradiționalismul și aducerea în spațiul public de discuție subiecte considerate tabu până la acel moment: sexualitatea femeilor, relațiile dintre bărbați și femei, relațiile dintre persoanele de același sex și, în general, importanța dimensiunii erotice a vieții. Mișcarea a afirmat necesitatea controlului femeilor asupra propriului corp și asupra propriei activități sexuale, înlăturarea dominației sexuale masculine ce implica prostituția, violul, abuzurile sexuale, pornografia și hărțuirea sexuală.

Al doilea val de feminism, în continuitate cu primul, s-a concentrat asupra femeilor în calitate de grup oprimat, împins la marginea societății în virtutea diferenței între sexe, prin urmare asupra diferențelor dintre femei și bărbați, în calitate de grupuri mai mult sau mai puțin omogene. Începând cu anii 1980 însă, feminismul marchează, odată cu apariția celui de al treilea val, două modificări de discurs deosebit de importante. Prima modificare propune o viziune asupra lumii în care sunt recunoscute și puse în valoare diferențele nu numai dintre femei și bărbați, ci și dintre membrii fiecărei categorii în parte. Astfel, devine evident că: „primul și al doilea val de feminism au fost în mare parte mișcări ale

²⁷ A se vedea Susan Moller Okin, *Justice, Gender and the Family* (New York: Basic Books, 1991).

femeilor din clasa de mijloc care, deși pretindeau că vorbesc în numele tuturor femeilor, ignorau diferențele de rasă. În general, teoreticienele feministe au ignorat pur și simplu faptul că drepturile câștigate de către mișcările feministe au fost în beneficiul unei minorități albe, adeseori în detrimentul femeilor care nu erau albe, care au continuat să furnizeze serviciile domestice și sexuale de care acea minoritate a fost eliberată”²⁸. Feminismul de culoare, apărut în cadrul celui de al treilea val, a atras atenția asupra faptului că discursul despre opresiune practicat de feministele celui de al doilea val tindea să supra-simplifice imaginea pe care o oferea despre situația femeilor: în realitate, existau femei mai oprite decât altele și existau femei care nu erau oprite deloc. Imaginea ce izvorăște de aici este una mai complexă, în acord cu realitatea.

A doua modificare importantă de discurs pune în discuție însăși ideea de diferență dintre femei și bărbați. Astfel, o primă categorie de critici vine din partea unor teoreticiene precum Elisabeth Spelman sau Iris Marion Young²⁹, care susțin că simpla diferență biologică nu este de ajuns în caracterizarea, prin opoziție, a femeilor și bărbaților și este eronat a ne limita la aceasta întrucât, operând astfel de delimitări, uniformizăm în mod nepermis membrii categoriei respective. Dimpotrivă, există particularități relevante ce caracterizează membrii fiecărui grup în parte și care trebuie luate în considerare atunci când se vorbește despre femei sau bărbați. Astfel, nu avem de-a face cu femei sau bărbați în general, ci cu tipuri de femei sau bărbați, în funcție de categoria socială, rasa, naționalitatea, etnia etc., cărora aceștia le aparțin.

A doua categorie de critici provine din intersecția feminismului de valul trei cu poststructuralismul și postmodernismul. Astfel, apartenența la categoriile biologice de bărbat și femeie 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, iar devianța de la „normele” impuse de această feminitate sau această masculinitate sunt „sanctionate” social.

Judith Butler este poate cea mai cunoscută teoreticiană ce susține că identitatea primită prin apartenența la categoria „femeilor” sau „bărbaților” nu este niciodată pur descriptivă ci, dimpotrivă, este normativă³⁰; Butler susține că denumirea de „femeie” este folosită întotdeauna într-un mod ideologic și impune condiții pe care cu siguranță nu le poate satisface orice individ aparținând acestei categorii. Ea propune renunțarea la definirea categoriei „femei”, întrucât

²⁸ James, „Feminisms”, 511.

²⁹ A se vedea Elisabeth 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.

³⁰ Judith Butler, *Gender Trouble*. 2nd edition (London: Routledge, 1999).

orice încercare de definire ar prescrie anumite „exigențe normative nerostite” cărora femeile ar trebui să li se conformeze³¹. Se dezvoltă astfel, în cadrul celui de al treilea val de feminism, 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”³². Conform acestei teorii, nu există în realitate categoriile de 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”³³.

Feministele celui de al treilea val, născute și educate în anii '60-'70, au avut avantajul de a beneficia de o educație feministă sau cu accente feministe, ele însele preluând unele dintre temele predecesoarelor lor, însă filtrându-le într-o manieră personală, luând în calcul mai ales contextele sociale, economice, politice, culturale, ce definesc societățile în care acestea trăiesc, începând cu anii 1990, în special. Avem astfel de-a face cu un feminism (sau cu serie de feminisme) puternic influențate, atât în teorie cât și în practică, de teme contemporane privitoare la multiculturalism, imigrație, globalizare, aspecte de mediu, activism social în favoarea drepturilor umane universale sau naționale etc. De asemenea, teme mai radicale privitoare la sexualitate, la apartenența la un anumit gen sau la orientarea sexuală ocupă agenda feministelor celui de al treilea val.

Nu pot încheia acest capitol fără a face referire la ceea ce a fost numit, în literatura de specialitate, drept *postfeminism*. Adeseori confundat (nu fără intenție) cu valul al treilea de feminism, postfeminismul este rezultatul politicii conservatoare a anti-feministelor de dreapta (mai ales din Statele Unite), ce și-au auto-atribuit eticheta de feministe aparținând celui de al treilea val, dar care au condus (și încă o fac) o campanie agresivă de demonizare a celorlalte tipuri de feminism, direcționându-și criticile în primul rând asupra aspectelor tratate în cadrul feminismului celui de al doilea val. Astfel, „a fost activ promovat stereotipul fals al feministelor anti-masculine, fără umor, neatractive și total indiferente la nevoile și valorile tinerelor femei. A fost inventată și promovată agresiv imaginea fictivă a unui cult ultra-stângist și feminist demonic, ce ar fi spălat creierile tinerelor femei prin intermediul studiilor de gen. Feministele implicate în mișcările contra violenței împotriva femeii au fost atacate în mod special și acuizate că ar exagera aceste realități și că ar promova ceea ce a fost numit drept

³¹ Butler, *Gender Trouble*, 9.

³² Terrell Carver, „Gender”, în *Political Concepts*, ed. Richard Bellamy și Andrew Mason (Manchester: Manchester University Press, 2003), 178.

³³ Carver, „Gender”, 178.

«feminism de victimă»³⁴. Prin contrast, s-a popularizat și promovat prin intermediul mijloacelor de informare în masă un tip de „feminism” pe care teoreticienii îl denumesc drept fals feminism de tip „lifestyle” sau „sex-and- shopping”³⁵.

Ideea de postfeminism a fost intens utilizată pentru a anunța sfârșitul feminismului și lipsa de relevanță a acestuia. Cu toate acestea, deși postfeminismul promovează imaginea unei femei eliberate de constrângerile ideologice ale feminismului, în lume violența împotriva femeii și traficul de femei continuă să existe, drepturile femeilor în calitate de ființe umane sunt adesea încălcate, femeile continuă să câștige venituri mai mici decât bărbații și să fie subreprezentate în toate structurile de putere, cu alte cuvinte dominația masculină nu s-a sfârșit odată cu proclamarea sfârșitului feminismului.

Din fericire, feminismul celui de al treilea val, deși i s-a anunțat sistematic prin mijloacele de informare în masă sfârșitul, continuă să existe, prin intermediul extrem de variatelor problematice tratate și să reprezinte, prin acestea, femeile contemporane cu diferitele lor viziuni, idei și experiențe, devenind astfel un fenomen global ce permite în toate regiunile lumii grupurilor de femei să conteste și să îmbunătățească aspectele politice, economice, culturale ce le dezavantajează; exemplare în acest sens sunt feminismul african, cel asiatic sau cel islamic, ce au cunoscut o puternică dezvoltare în ultimele decenii, dând femeilor din societățile respective o voce și ajutându-le să-și îmbunătățească considerabil condiția.

3. Concluzie: unitate sau diferență?

Deși tematica abordată de cel de al treilea val de feminism este una mult mai variată și în multe aspecte diferită de cea a valurilor precedente, în linii mari această situație a fost în beneficiul femeilor de pretutindeni. De asemenea, oricât de variate ar fi astăzi preocupările și aspectele abordate, temele majore ale feminismului (lupta pentru drepturi economice și politice, militarea pentru programe guvernamentale care să îmbunătățească condiția femeii în societate, lupta împotriva stereotipurilor și rolurilor de gen prestabilite etc.) rămân de actualitate și continuă să transforme și să modeleze filosofia politică a secolului al XXI-lea.

Și deși feminismul a purtat și continuă să poarte o multitudine de fațete, prin convingerea fundamentală împărtășită, așa cum am văzut pe parcursul acestui capitol, de reprezentantele/reprezentanții săi din toate momentele scurtei sale is-

³⁴ Rhonda Hammer, Douglas Kellner, *Third Wave Feminism. Sexualities and the Adventures of the Posts*, <http://pages.gseis.ucla.edu/faculty/kellner/essays/sexfem06.pdf>, 9. Accesat la 03.02.2012.

³⁵ Hammer, Kellner, *Third Wave Feminism*, 9.

torii, aceea că femeile sunt ființe umane egale în drepturi cu bărbații dar constant dezavantajate în raport cu aceștia, a provocat transformări dramatice în universul social, constituind, în același timp, „probabil, cea mai originală și mai provocatoare contribuție la filosofia politică”³⁶.

Bibliografie citată

- Bordo, Susan, „The Cartesian Masculinization of Thought and the Seventeenth-Century Flight from the Feminine”. În Bat-Ami Bar On, ed. *Modern Engendering: Critical Feminist Readings in Modern Western Philosophy*. New York: State University of New York Press, 1994.
- Bryson, Valerie. *Feminist Political Theory. An Introduction* (2nd edition). Palgrave: Macmillan, 2003.
- Butler, Judith. *Gender Trouble* (2nd edition). London: Routledge, 1999.
- Carver, Terrell. „Gender”. În Bellamy, Richard și Mason, Andrew, ed. *Political Concepts*. Manchester: Manchester University Press, 2003.
- Freedman, Estelle B. *No Turning Back. The History of Feminism and the Future of Women*. New York: The Random House Publishing Group, 2002.
- Friedan, Betty. *The Feminine Mystique*. New York: Dell Publishing, 1979.
- Hammer, Rhonda și Kellner, Douglas. *Third Wave Feminism. Sexualities, and the Adventures of the Posts*. <http://pages.gseis.ucla.edu/faculty/kellner/essays/sexfem06.pdf>
- Haslanger, Sally, Tuana, Nancy și O'Connor, Peg. „Topics in Feminism”. În Zalta, Edward N., ed. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2011 Edition)*. URL = <http://plato.stanford.edu/archives/win2011/entries/feminism-topics/>.
- James, Susan. „Feminisms”. În Ball Terence, Bellamy Richard, *The Cambridge History of Twentieth Century Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Kelly, Joan. „Early Feminist Theory and the *Querelle des Femmes*”. În *Women, History and Theory: the Essays of Joan Kelly*. Chicago: The University of Chicago Press, 1984.
- Lloyd, Genevieve. *The Man of Reason: 'Male' and 'Female' in Western Philosophy*, 2nd edition. London: Routledge, 1993.
- MacKinnon, Catherine. *Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987.
- Mansbridge, Jane și Okin, Susan Moller. „Feminism”. În Goodin, Robert E., Pettit, Philip, Pogge, Thomas, eds. *A Companion to Contemporary Political Philosophy* (vol. 1). Malden, MA: Blackwell Publishing Ltd., 2007.
- Okin, Susan Moller. *Justice, Gender and the Family*. New York: Basic Books, 1991
- Outhwaite, William (ed.), *Blackwell Dictionary of Modern Thought* (2nd edition). Malden, MA: Blackwell Publishing, 2006.
- Robeyns, Ingrid. „When will society be gender just?”. În *The Future of Gender*, Jude Browne, ed. New York: Cambridge University Press, 2007.
- Rukeyser, Muriel, „Myth”. În Gilbert, Sandra M. și Gubar, Susan, eds. *The Norton Antology of Literature by Women: The Tradition in English*. New York: W.W. Norton, 1985.

³⁶ James, *Feminisms*, 495.

- Scruton, Roger, ed. *Palgrave Dictionary of Political Thought*. 3rd edition. Palgrave: Macmillan, 2007.
- Spelman, Elizabeth. *Inessential Woman*. Boston: Beacon Press, 1988
- Winslow, Barbara. „Feminist Movements: Gender and Sexual Equality”. În *A Companion to Gender History*, ed. Teresa A. Meade și Mary E Wiesner-Hanks. Oxford: Blackwell Publishing, 2004.
- Young, Iris Marion. „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.

Bibliografie suplimentară

- Alcoff, Linda M. *Visible Identities*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Baehr, Amy R. „Liberal Feminism”. În *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta. Stanford: Stanford University, 2007. <http://plato.stanford.edu/entries/feminism-liberal/>.
- Bat-Ami Bar On, ed. *Modern Engendering: Critical Feminist Readings in Modern Western Philosophy*. New York: State University of New York Press, 1994.
- De Beauvoir, Simone. *Al doilea sex*. București: Univers, 2004.
- Dragomir, Otilia, Mihaela Miroiu, coord. *Lexicon feminist*. Iași: Polirom, 2002.
- Dworkin, Andrea. *Războiul împotriva tăcerii*. Iași: Polirom, 2001.
- Elkholy, Sharin N. „Feminism and Race in the United States”. În *Internet Encyclopedia of Philosophy*, ed. James Fieser și Bradley Dowden. 2012. <http://www.iep.utm.edu/fem-race/>
- Fausto-Sterling, Anne. *Sexing the Body: Gender Politics and the Construction of Sexuality*. New York: Basic Books. 2000.
- Gatens, Moira. *Feminism și filosofie. Perspective asupra diferenței și egalității*. Iași: Polirom, 2000.
- Harlan, Judith. *Feminism: A Reference Handbook*. Santa Barbara, California: ABC-CLIO, 1998.
- Jaggar, Alison și Iris Marion Young, ed. *A Companion to Feminist Philosophy*. Malden: Blackwell, 1998.
- 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.
- McAfee, Noëlle. „Feminist Political Philosophy”. În *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta. Stanford: Stanford University, 2009. <http://plato.stanford.edu/entries/feminism-political/>.
- Millett, Kate. *Sexual Politics*. Urbana: University of Illinois Press, 2000.
- 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.
- Miroiu, Mihaela. *Gândul umbrei. Abordări feministe în filosofia contemporană*. București: Alternative, 1995.

- O'Connor, Peg. „Topics in Feminism”. În *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta. Stanford: Stanford University, 2011. <http://plato.stanford.edu/entries/feminism-topics/>
- Pasti, Vladimir. *Ultima inegalitate. Relațiile de gen în România*. Iași: Polirom, 2003.
- Popescu, Liliana. *Politica sexelor*, Bucuresti, Maiko: 2004.
- Tong, Rosemary. *Feminist Thought. A More Comprehensive Introduction*. 3rd edition. Boulder, Colorado: Westview Press, 2009.
- Tuana, Nancy. „Approaches to Feminism”. În *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta. Stanford: Stanford University, 2011. <http://plato.stanford.edu/entries/feminism-approaches/>.
- Walters, Margaret. *Feminism: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Wollstonecraft, Mary. *Vindication of the Rights of Woman*. Mineola: Dover Publications, 1996.

Mercantilism, liberalism, marxism*

Bogdan ȘTEFANACHI

Introducere

Una dintre caracteristicile centrale ale abordărilor de tip (neo)realist – școala dominantă a Teoriei Relațiilor Internaționale (TRI) – rezidă în hipertrofierea analizei stat-centrice care trasează o demarcație clară între politica internă (domestică) și cea internațională. Atunci când, în anii 1960-1970, volumul tranzacțiilor comerciale efectuate dincolo de granițele naționale a cunoscut o creștere semnificativă, o nouă distincție s-a afirmat: cea dintre *high politics* – agenda tradițională a războiului (păcii) și securității dintre state – și *low politics* – ca „proiectare a aspectelor domestice esențiale pe agenda internațională”¹. Dar, ca urmare a intensificării magnitudinii schimburilor economice internaționale (începând cu anii 1980), această distincție va colapsa la rândul ei sub „greutatea importanței politice crescute a ceea ce era considerat a fi o caracteristică a activității de politică joasă a relațiilor economice internaționale”². Tot mai mulți lideri și decidenți politici înțeleg că legitimitatea și stabilitatea propriilor guverne depinde tot mai accentuat de modul în care reușesc să gestioneze prosperitatea economică, iar aceasta nu mai poate fi concepută în afara fluxurilor economice globale.

Nașterea economiei politice internaționale, ca domeniu distinct de studii în relațiile internaționale, și o dată cu aceasta recunoașterea statutului de variabilă explicativă independentă a economiei, este marcată de publicarea de către Susan Strange a articolului „International Economics and International Relations: A Case of Mutual Neglect”³. Astfel, economia politică se plasează la intersecția dintre perspectivele clasice ale științelor politice și ale economiei, căutând să

* 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, POSDRU/89/1.5/S/56815.

¹ Chris Brown, *Understanding International Relations*, 2nd ed. (London and New York: Palgrave, 2001), 147.

² Brown, *Understanding International Relations*, 147.

³ Susan Strange, „International Economics and International Relations: A case of Mutual Neglect”, *International Affairs* 46 (1970): 304-315.

evidențeze modul în care forțele politice conturează structura evoluției și rezultatelor economiei și, în același timp, modul în care forțele economice constrâng și determină acțiunea politică. Așa cum explică Chris Brown în lectura pe care o face articolului lui Strange, „viața noastră cotidiană este, în proporție foarte mare, determinată de factorii economici internaționali și, prin aceasta, statutul economiei internaționale devine un factor cheie în politica domestică (internă), care la rândul ei se transformă într-o preocupare centrală a politicii internaționale”⁴.

Plasându-se în descendența intelectuală a cărei inițitoare este Susan Strange, Robert Keohane considera că putem înțelege economia politică internațională ca „intersecția dintre domeniul economiei și procesul prin care puterea este exercitată”⁵ iar, Robert Gilpin argumenta că economia politică se naște din existența paralelă și interacțiunea mutuală dintre stat și piață⁶ și de aceea obiectul său de studiu îl reprezintă modul în care „statul și procesele sale asociate politic afectează producția și distribuția bunăstării și, în mod special, modul în care deciziile și interesele politice influențează locarea activităților economice și distribuția costurilor și beneficiilor acestor activități. Invers, aceste aspecte au în vedere modul în care forțele economice (ale pieței) afectează distribuția puterii și a bunăstării atât între state cât și între alți actori politici, în primul rând modul în care aceste forțe economice modifică distribuția internațională a puterii politice și militare”⁷. De aceea, economia politică internațională reprezintă depășirea stadiului în care analiștii, mult prea preocupați de aspecte de natură metodologică, se concentrau doar pe „relațiile politice și strategice dintre guvernele naționale”⁸. *Prăpastia* (clasică) dintre economie și relațiile internaționale se reduce din ce în ce mai mult, ca o reflectare a rapidității cu care se dezvoltă și evoluează sistemul economic în raport cu cel politic. De data aceasta, pentru ca sistemul politic să reducă acest decalaj trebuie să-și schimbe caracterul și să devină mai puțin concentrat decât a fost, pe stat și guvern ca unități individuale.

O dată cu globalizarea economică, o serie de influențe, implicații sau efecte pe care le generează unele componente ale politicii domestice – prețurile, rezervele monetare naționale, rata șomajului etc. – se cuantifică la nivelul statului și la nivelul extinderii/diminuării rețelelor economice internaționale. De pe o atare poziție, economia politică internațională se va concentra asupra activității actorilor internaționali care, alături de state, grupează companii multi-naționale (CMN), organizații internaționale etc. și astfel, va încerca să explice

⁴ Brown, *Understanding International Relations*, 148.

⁵ Robert O. Keohane, *After Hegemony: Cooperation and Discord in the World Political Economy* (Princeton: Princeton University Press, 1984), 21.

⁶ Robert Gilpin, *The Political Economy of International Relations* (New Jersey: Princeton University Press, 1987), 8.

⁷ Gilpin, *The Political Economy*, 9.

⁸ Strange, „International Economics and International Relations”, 304.

realitatea internațională din perspectiva forțelor *domestice*. Mai mult, ca urmare a evoluțiilor contemporane, dezvoltarea economică are loc la scară globală iar unele aspecte ies clar în evidență: rolul și poziția (economică) a statelor emergente (statele BRIC), creșterea rolului și importanței actorilor non-statali, impactul imens și transformările majore pe care le determină tehnologia informației și nu în ultimul rând, creșterea vulnerabilităților (de natură non-militară) ca urmare a adâncirii interdependenței.

Importanța și ponderea extrem de mari pe care economia contemporană le are în viața cotidiană a cetățenilor, respectiv în încercările de teoretizare cu care operează domeniul academic al relațiilor internaționale, sunt reliefate și, mult mai important, potențate de crizele prin care economia mondială trece periodic. Acestea sunt practic momentele în care o serie întreagă de teme ocupă agenda internațională, teme care oferă economiei o poziție explicativă centrală. Astfel de teme sunt reprezentate de: creșterea interdependenței statelor lumii pe fondul globalizării economiei, reflectată în viteza cu care ceea ce afectează economia dintr-o zonă a lumii se transmite celorlalte economii; creșterea semnificației și importanței actorilor non-statali (privați) în economia globală contemporană, cu precădere în sectorul financiar⁹; scenariile pe care guvernele naționale încearcă să le identifice și să le facă funcționale astfel încât colaborarea la nivel regional și internațional (global) să reglementeze piețele internaționale (pe de altă parte, aceste strategii sunt contrabalansate de dificultățile cu care se confruntă statele în a operaționaliza astfel de acțiuni); vulnerabilitatea sistemului financiar global în fața crizelor economico-financiare periodice (vezi criza *tigrilor asiatici* sau *marea criză* economică declanșată în 2008); rolul semnificativ pe care îl au instituțiile financiare internaționale (în principal Fondul Monetar Internațional, Banca Mondială și Organizația Mondială a Comerțului) în încercarea de a soluționa crizele în statele mai puțin dezvoltate din punct de vedere economic; modul în care crizele financiare, precum și modul în care diverse aspecte ale

⁹ Conform unui clasament al fondurilor speculative, Quantum Endowment Fund – fond speculativ controlat de Gerge Soros – a realizat, din 1973 (anul în care a luat ființă), un profit net de 32 de miliarde de dolari; următoarele nouă astfel de fonduri sunt reprezentate de: Renaissance Medallion Fund (1982): 28 miliarde de dolari; Paulson & Co (1994): 26,4 miliarde de dolari; Moore Capital (1989): 17,5 miliarde de dolari; ESL (1988): 15,3 miliarde de dolari; Bridgewater Pure Alpha Fund (1991): 13,3 miliarde de dolari; Caxton (1983): 12,8 miliarde de dolari; Baupost (1982): 12,5 miliarde de dolari; Brevan Howard Fund (2002): 12,5 miliarde de dolari; SAC (1982): 11 miliarde de dolari. Supranumit de revista Times „omul care a spart banca Angliei”, Soros este cel care a fost acuzat în 1997 că a prăbușit moneda Malaieziei, pentru propriile sale tranzacții. Mai mult, în Thailanda, investitorul nu este cunoscut ca filantrop datorită fundației sale umanitare, dar este caracterizat drept un „criminal de război economic, care sugă sângele oamenilor”. (date preluate din revista *Capital*, „Topul celor mai puternice fonduri speculative din toate timpurile”, <http://www.capital.ro/detalii-articole/stiri/de-ce-este-gerge-soros-un-om-puternic-143853.html>).

relațiilor comerciale și financiare dintre statele industrializate și cele mai puțin dezvoltate economic au impact asupra sărăciei și inegalității; relațiile dintre economie și mediu, deoarece crizele economice pot cauza reducerea exigențelor din prisma cărora indivizii și comunitățile se raportează la mediu; creșterea semnificației grupurilor și mișcărilor civice în articularea unor abordări alternative în probleme economice, care să le concureze/competiteze pe cele formulate fie de state, fie de actorii corporatiști.

Dacă până în anii 1970, economia și politica păreau a fi două realități perfect insularizate una în raport cu cealaltă (implicând metodologii calitative complet diferite), o dată cu acest moment *istoric* starea de *indiferență/negare mutuală* începe să dispară. Această mutație poate fi explicată prin referire la următorii factori¹⁰:

a. Sistemul Bretton Woods începea să arate primele semne de criză (măcar două evenimentele au dus la apropierea economiei de politică: decizia administrației Nixon de a renunța la ratele fixe de schimb și criza petrolieră din anii 1970);

b. Decolonizarea, care, în primă instanță a determinat apariția unui grup de state sărace economic și slabe politic în cadrul sistemului internațional; în cadrul întrunirii ONU din 1970 aceste state au lansat o serie de propuneri politice, menite să le îmbunătățească situația și poziția economică internațională, grupate sub titulatura *Noua Ordine Economică Internațională*.

c. Sfârșitul Războiului Rece care, pe de o parte, implică dispariția URSS (explicația fiind una preponderent economică) iar, pe de altă parte, și ca o implicație firească a sfârșitului confruntării ideologice, aduce statele Europei Centrale și de Est în situația de a solicita (și obține) integrarea în organizațiile economico-politice occidentale și, prin aceasta, de a adânci interdependența economică.

Între economie și politică există, așadar, un set de legături complexe și profunde, care se stabilesc din ce în ce mai vizibil¹¹. Obiectivul meu fundamental în în capitolul de față este acela de a prezenta trei dintre cele mai importante teorii care au analizat aceste legături între economie și politică. Așa cum o indică și titlul capitolului, cele trei teorii sunt, în ordinea prezentării, mercantilismul, liberalismul și marxismul¹².

¹⁰ Robert Jackson, George Sorensen, *Introduction to International Relations. Theories and Approaches*, 3rd ed. (Oxford: Oxford University Press, 2007), 180-181.

¹¹ Relațiile dintre economie și politică pot fi conceptualizate dintr-o triplă perspectivă: dintr-o primă perspectivă, sunt unii care consideră că politicul subordonează în totalitate domeniul economic; pe de altă parte, situându-se pe o poziție complet opusă, sunt cei care consideră că economicul determină politicul; nu în ultimul rând, sunt analiști pentru care cele două domenii se intersectează, influențându-se în manieră mutuală (Knud Erik Jorgensen, *International Relations Theory* (London: Palgrave Macmillan, 2010), 129-130).

¹² Aceste trei mari teorii au fost considerate ca fiind cele mai relevante și cu influența cea mai mare de o serie întreagă de teoreticieni, precum Robert Gilpin (*The Political Economy* – autorul face referire la perspectiva liberală, perspectiva naționalistă și perspectiva mar-

1. Mercantilismul

Prima sistematizare a economiei politice internaționale s-a realizat înainte ca disciplina să capete contur academic și a însoțit practic procesul de constituire a statelor națiune suverane din secolul XVI până în secolul XIX. Fiind profund conectat cu procesul istoric de constituire a statului modern, ideea centrală în jurul căreia se structurează mercantilismul este aceea că activitatea economică trebuie subordonată scopului constituirii unui stat puternic (considerat obiectivul fundamental al oricărui guvernământ). Cu alte cuvinte, mercantilismul este „o doctrină a reglementărilor extensive ale statului aplicate activității economice în interesul economiei naționale”¹³. Altfel spus, economia se transformă într-un instrument al politicii, pentru că toți naționaliștii evidențiază „preeminența statului, a securității naționale și a puterii militare în organizarea și funcționarea sistemului internațional”¹⁴. Din cauza acestui fapt, într-o congruență perfectă cu punctul de vedere realist din relațiile internaționale, mercantilismul consideră economia internațională ca un spațiu eminentemente conflictual, care opune diversele interese naționale. Atât timp cât statele urmăresc să-și maximizeze puterea națională, iar *raison d'etat* este principiul pe baza căruia se definește economia și se urmărește prosperitatea, logica spațiului internațional va fi de sumă nulă, câștigul cuiva transformându-se automat în pierderea altcuiva.

Conform *perspectivei naționaliste*, rivalitatea economică dintre state poate fi exprimată în două maniere distincte¹⁵. Astfel, din perspectivă *benignă/defensivă*, statele își urmăresc interesele economice ca *un minim necesar* pentru asigurarea securității naționale. Pe de altă parte, din prisma mercantilismului *malign/agresiv*, statele urmăresc să exploateze economia internațională pe care o concep ca pe o arena a *expansiunii imperialiste*. Dar, dincolo de aceste diferențe între ei, toți reprezentanții mercantilismului consideră drept axiomatică relația de convergență și complementaritate dintre puterea economică și proiecția politico-militară a puterii în relațiile internaționale. După cum bine observa Jacob Viener, „toți mercantiliștii, indiferent de perioadă, țară sau statut personal, au subscris următoarelor afirmații: 1) bunăstarea este un mijloc esențial al pu-

xistă) sau James A. Caporaso („Global Political Economy” în *Political Science: The State of a Discipline*, ed. Ada W. Finifter (Washington D.C.: American Political Science Association, 1993), 451-483 – autorul aduce în discuție abordările realistă, economia politică liberală și globală, economia politică internațională marxistă). Mai mult, pentru a realiza această taxonomie, Gilpin va apela la termenul *ideologie*, tocmai pentru a marca faptul că fiecare perspectivă reprezintă și propune „un sistem total de credințe cu privire la natura ființei umane și a societății”.

¹³ Jacob Viner, *The Long View and the Short: Studies in Economic Theory and Policy* (New York: Free Press, 1958), 5.

¹⁴ Gilpin, *The Political Economy*, 31.

¹⁵ Gilpin, *The Political Economy*, 31-32.

terii, fie pentru asigurarea securității, fie pentru agresiune; 2) puterea este esențială sau valoroasă ca mijloc de achiziție sau de retenție a bunăstării; 3) atât bunăstarea, cât și puterea sunt, fiecare, obiective ultime ale politicii naționale; 4) cu toate că există o armonie îndelungată între aceste scopuri, în anumite circumstanțe particulare poate fi necesar ca, pentru un timp, să se impună sacrificii economice în interesul securității militare și, pe cale de consecință, în interesul prosperității pe termen lung¹⁶.

Ca urmare a impactului profund produs de o serie de evenimente precum apariția și consolidarea unor state puternice, apariția clasei mijlocii a cărei activitate centrală începe să devină comerțul sau impactul revoluției industriale asupra sectorului militar, reprezentanții mercantilismului argumentează în favoarea balanței comerciale excedentare ca instrument al securității naționale și, prin aceasta, ca mijloc de realizare a prosperității naționale. Atractivitatea punctului de vedere mercantilist decurge din faptul că există „tendința piețelor de a concentra prosperitatea și de a stabili relații de dependență sau de putere între economiile puternice și cele slabe”¹⁷, iar ca urmare a faptului că statele preferă câștigurile relative în locul celor absolute se deschide drumul intervenționismului guvernamental, atât în plan intern cât și, mai important, în plan internațional și, acest lucru generează în ultimă instanță protecționism.

Dacă în secolele XVI și XVII era o doctrină economică extrem de atractivă și, de asemenea o politică de stat, în secolul XVIII mercantilismul a fost supus unui atac extrem de dur, lansat de pe poziții liberale (Adam Smith). Totuși, mercantilismul a fost susținut în continuare de oameni politici și de economiști precum Hamilton Fish (1755-1804) sau Friedrich List (1789-1846). Fish – unul dintre părinții fondatori ai Statelor Unite – a fost avocatul dezvoltării economice naționale, prin susținerea industriei și prin evitarea oricărei forme de dependență economică. Friedrich List, cu o abordare mult mai teoretică, a argumentat că puterea unui stat este direct dependentă de puterea de producție și, tocmai pentru a maximiza această putere, statul trebuie să aplice măsuri protecționiste: „O națiune capabilă să-și dezvolte puterea de manufacturare, dacă face apel la sistemul de producție, va acționa în același spirit în care a acționat proprietarul de pământ care, sacrificându-și o parte din prosperitatea materială, le-a permis unora dintre copiii săi să învețe comerțul de producție”¹⁸. Mai mult, dacă reprezentanții mercantilismului plecau – ca și marxistii – de la premisa „esenței conflictuale a relațiilor economice”¹⁹, reprezentanții realismului vor reitera acest

¹⁶ Viner, *The Long View*, 286.

¹⁷ Gilpin, *The Political Economy*, 33.

¹⁸ Friedrich List, *The National System of Political Economy* (New York: Kelley, 1966) în Jackson, Sorensen, *Introduction to International Relations*, 183.

¹⁹ Robert Gilpin, „The Nature of Political Economy”, în *International Politics. Enduring Concepts and Contemporary Issues*, 4th ed., ed. Robert J. Art și Robert Jervis (New York: HarperCollins College Publishers, 1996), 273.

principiu atunci când vor susține că statul este singurul actor internațional, deoarece este singurul care are „capacitatea de a structura relațiile de schimb la nivel internațional”²⁰. De aceea, din perspectiva *realismului economic*, la fel ca și pentru reprezentanții mercantilismului clasic, ceea ce pare a fi o variabilă independentă – economia – este de fapt o variabilă supusă controlului statului. Dacă, pentru unii, creșterea interdependenței este o dovadă a faptului că rolul statului se diminuează în fața puterii în creștere a pieței, pentru reprezentanții realismului economic aceasta este o dovadă a consolidării suveranității, pentru că „accentuarea interdependenței este o funcție a puterii și a alegerii politice și nu a schimbării tehnologice exogene”²¹. Continuând acest argument, James A. Caporaso consideră că un corolar firesc al acestei perspective, este dat de faptul că mixul autonomie-interdependență nu este un dat tehnologic (reflectând impactul pe care tehnologia îl are asupra economiei și, prin aceasta, asupra politicii), ci este puternic influențat de preferințele și deciziile statelor. Implicația directă a unei asemenea realități este că statele vor influența atât parteneriatele economice (comerciale) cât și compoziția și schimburile comerciale, rămânând extrem de atente și sensibile la domeniile de producție care reprezintă arii de specializare ale economiei naționale (acest ultim aspect este o reflectare a comportamentului centrat în jurul avantajului comparativ).

Dacă formele istorice de mercantilism par să-și fi epuizat capacitățile explicative, totuși o serie de politici de sorginte mercantilistă sunt aplicate cu succes în state din zone precum Europa, Asia, Africa sau America de Nord. În Uniunea Europeană, spre exemplu, există cel puțin la fel de multe voci care invocă necesitatea unor măsuri protecționiste pe cât de numeroase sunt cele care susțin liberalizarea (totală) a comerțului. În SUA – cel mai vocal susținător al strategiilor de liberalizare economică – nu s-a reușit nici liberalizarea tarifelor la produsele agricole și nici deschiderea pieței pentru investiții externe directe (IED) în domenii strategice. La rândul ei, China a reușit, prin intermediul diverselor pârghii politice naționale, să condiționeze cea mai mare parte a volumului, destinației și structurii IED. În plus, criza economică declanșată în 2008, a readus în prim plan politicile economice naționale prin intermediul cărora statele încearcă să contrabalanseze efectele negative ale liberalizării, deși, concomitent, instituții simbol ale acestei politici, precum FMI, au devenit, la rândul lor, mult mai vizibile. Fără a favoriza neapărat unul dintre cei doi termeni ai binomului mai sus menționat – stat / liberalizare (globalizare) – trebuie să subliniem importanța istorică a mercantilismului: *unda* sa de influență se propagă până la abordările

²⁰ James A. Caporaso, „Global Political Economy”, în *Political Science: The State of The Discipline*, 461.

²¹ Janice E. Thomson, Stephen D. Krasner, „Global Transactions and the Consolidation of Sovereignty”, în *Global Changes and Theoretical Challenges*, ed. Ernst-Otto Czempiel și James N. Rosenau (Lexington: D.C. Heath, 1989), 196.

contemporane ale economiei politice, fapt care-i permite lui Robert Gilpin să constate că „perioada postbelică a liberalizării multilaterale s-a încheiat, iar cea mai optimistă (bună) speranță a lumii pentru stabilitate economică este de forma mercantilismului benign”²².

2. Liberalismul

Liberalismul economic se naște ca o critică la adresa controlului și reglementării politice exercitate de către stat asupra economiei și, pe cale de consecință, reprezentanții săi vor respinge teza subordonării economicului de către politic. Aceasta înseamnă că, pentru liberali „economicul și politicul există, măcar la nivel ideal, ca sfere separate”, argumentul fiind că „piețele ar trebui să fie libere în raport cu orice interferență politică”²³. Părăsind această stare ideală, liberalismul este doctrina care acceptă – în plan concret – diversele intersecții dintre economie și politică, dar aceasta numai în sensul că „teoreticienii liberali promovează comerțul liber, iar comerțul liber este punctul de intersecție dintre politica internațională și economie”²⁴.

Adam Smith (1723-1790), considerat a fi părintele liberalismului economic, susținea că piața se naște spontan pentru a satisface nevoile umane, fapt care exclude necesitatea intervențiilor guvernamentale. Fiind un actor rațional, individul va reuși să transleze această caracteristică a pieței în principalul mecanism de progres, de prosperitate și de cooperare. Urmărindu-și interesul personal în contextul pieței libere, individul (printr-un mecanism al *mâinii invizibile*) va maximiza eficiența și va genera astfel prosperitate socială, tradusă în creștere economică de care va beneficia întreaga societate. Așa cum observa și Robert Gilpin, „raționalitatea sistemului de piață constă în aceea că determină creșterea eficienței economice și astfel îmbunătățește prosperitatea umană”²⁵. Dar, evidențiază Gilpin, piața liberă nu se transformă în orice condiții în sursă de prosperitate individuală (deși este cel mai potrivit cadru pentru ca acest lucru să se întâmple), ci doar „în condițiile de liber schimb, societatea ca întreg va fi mai prosperă iar indivizii vor fi recompensați în termenii productivității lor marginale și ai contribuției relative la produsul social total”²⁶.

Așadar, considerând comportamentul uman guvernat de legi *economice* impersonale și neutre din punct de vedere politic, reprezentanții liberalismului

²² Robert Gilpin, „Conversation in International Relations: Interview with Robert Gilpin”, *International Relations* 19 (2005): 368.

²³ Gilpin, *The Political Economy*, 26.

²⁴ Jorgensen, *International Relations*, 136.

²⁵ Gilpin, *The Political Economy*, 28.

²⁶ Gilpin, *The Political Economy*, 30.

economic nu neagă neapărat necesitatea statului (deși există și formule libertariene care se aliază unui asemenea punct de vedere), ci consideră mai curând că statul trebuie să *intersecteze* economicul pentru a corecta eșecurile pieței (atunci când ele se produc) și pentru a oferi o serie de așa-numite bunuri publice sau colective. Orice alt amestec al politicii în economie este însă condamnat de liberali. Războiul sau imperialismul, spre exemplu, considerate formule patologice de conexiune a politicului cu economicul, nu sunt pentru liberali decât erori politice care contrazic raționalitatea economică²⁷. Contrastul între economic și politic este, în opinia lor, unul enorm: dacă „politica tinde să dividă, economia tinde să unească oameni”²⁸. Mai mult, dacă produsul relațiilor economice libere este progresul, politica este, susțin liberalii, eminentamente *retrogradă*.

Din perspectiva acestor caracteristici fundamentale, liberalismul economic poate fi definit ca „o doctrină și un set de principii destinate să organizeze și să gestioneze economia de piață pentru a obține eficiență maximă, creștere economică și bunăstare individuală”²⁹. Unul dintre cele mai importante principii-legi după care se structurează ideologia liberală a fost enunțat de către David Ricardo (1772-1823) sub forma *teoriei avantajului comparativ*, care rămâne și astăzi, după ce a fost amendată de mai multe ori, fundamentul teoriei liberale, cu precădere, a ordinii economice internaționale liberale. Dacă, pentru Adam Smith, câștigurile ca rezultat al adâncirii diviziunii muncii sunt potențate de mărirea pieței (și evident vor crește în condițiile comerțului internațional), pentru David Ricardo, comerțul internațional constituie o sursă de prosperitate, pentru că, prin competiția liberă, se creează premisele specializării, iar aceasta la rândul său crește productivitatea și eficiența. Acest argument a fost comprimat de Chris Brown în următoarea formulă: „Ceea ce este foarte dificil de arătat este cum va fi comerțul dezirabil și profitabil, în situația destul de obișnuită, în care două state produc aceleași produse și unul dintre ele este mai eficient decât celălalt în a produce *orice*. Ricardo oferă răspunsul evidențiind că, deși o țară poate fi mai eficientă în a produce orice, mai tot timpul costurile de producție pentru diferitele produse vor fi diferite, astfel că până și cea mai puțin eficientă țară va avea un avantaj comparativ în cazul unui anumit produs”³⁰. Altfel spus, într-o economie internațională construită pe principiul pieței libere toate statele vor câștiga prin faptul că devine funcțională specializarea, perspectivă contrastantă cu punctul de vedere mercantilist, care susținea că piața produce inevitabil (într-un joc de sumă zero) câștigători și învinși. Într-o economie liberală, care funcționează prin eliminarea oricăror restricții din calea liberului schimb, „fiecare țară,

²⁷ Norman Angell, *The Great Illusion: A Study of the Relation of Military Power in Nations to their Economic and Social Advantage* (New York and London: G.P. Putnam's Sons, 1910).

²⁸ David Held, Anthony McGrew, David Goldblatt și Jonathan Perraton, *Transformări globale. Politică, economie și cultură* (Iași: Polirom, 2004), 31.

²⁹ Held et al., *Transformări globale*, 27.

³⁰ Brown, *Understanding International Relations*, 154.

specializându-se în domenii în care are un avantaj comparativ și angajându-se în comerț, va contribui la binele general și totodată la propria sa prosperitate”³¹.

Spre deosebire de mercantilism și de marxism, care se construiesc ca formule teoretice de înțelegere și explicare a economiei politice internaționale pe premisa naturii conflictuale a relațiilor economice, raționamentul din spatele liberalismului constă în afirmarea „naturii armonioase a relațiilor economice internaționale”³². De aceea, spre deosebire de realiști, care considerau câștigurile relative ca esențiale pentru comportamentul actorilor internaționali (aceasta fiind și cauza conflictului permanent), reprezentanții liberalismului argumentează în favoarea „câștigurilor absolute definite contextual”³³, care se transformă într-un argument solid pentru cooperare prin intermediul schimbului (comerțului) liber. De asemenea, spre deosebire de realism, care situează statul în centrul spațiului (economic) internațional, liberalii consideră statul ca actor, dar plasat între societatea internă și societatea internațională, insistând asupra legăturilor care se stabilesc între societate, stat și individ. Astfel, „forțele sociale interne și transnaționale pot constrânge statele și pot determina modificări politice.”³⁴ De pe o atare poziție teoretică, reprezentanții curentului liberal consideră că economia globală reconfigurează profund instituțiile fundamentale ale proceselor de guvernare specifice statului modern și – prin aceasta – modifică două dintre trăsăturile centrale ale acestuia: suveranitatea și teritorialitatea. Statul actual (*post-modern*) nu se mai bazează pe sistemul balanțelor și nici nu mai subliniază importanța suveranității sau a diviziunii clare dintre politicile interne și cele externe³⁵. Suveranitatea și teritoriul au fost relocate 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. Această relație asimetrică, care evidențiază de cele mai multe ori importanța forțelor transnaționale în raport cu statele-națiune, este reflectată, spre exemplu, în puterea de transformare pe care Uniunea Europeană o generează prin intermediul condițiilor de aderare stabilite după sfârșitul Războiului Rece (*Criteriile de la Copenhaga*)³⁶. Din această perspectivă, elitele politice democratice din noile state membre (statele din Europa Centrală și de Est)

³¹ Brown, *Understanding International Relations*, 155.

³² Gilpin, „The Nature of Political Economy”, 273.

³³ Caporaso, „Global Political Economy”, 465.

³⁴ Caporaso, „Global Political Economy”, 466.

³⁵ Robert Cooper, *Destrămarea națiunilor. Ordine și haos în secolul XXI* (București: Univers Enciclopedic, 2007), 41-81.

³⁶ Heather Grabbe, *Puterea de transformare a UE. Europeanizarea prin intermediul condițiilor de aderare în Europa Centrală și de Est* (Chișinău: Epigraf, 2008).

se europenizează, devenind parte integrantă a structurii instituționale și ideologice a Uniunii Europene, orientată spre valorile democrației liberale, creând condițiile pentru *constituirea unei comunități de valori, nu doar de interese*. Apartenența la o asemenea comunitate nu rezolvă în manieră automată disfuncțiile politice și economice încă detectabile în noile state membre, dar transformă o mare parte dintre problemele tradiționale de politică internă în probleme mediate de interesul comunitar, cu o expunere consistentă la analiza opiniei publice (europene, transnaționale).

Departate de a fi o teorie monolitică, liberalismul poate fi structurat în câteva mari direcții, și anume: liberalismul republican, liberalismul comercial, liberalismul sociologic și instituționalismul liberal³⁷.

a. *Liberalismul republican*, s-a structurat plecând de la observația lui Immanuel Kant că statele democratice, împărtășind același set de valori, nu vor intra în conflict, iar pacea internațională va fi asigurată de consolidarea democratică prin cooperarea economică și prin interdependențele astfel create. Această realitate va fi rezumată de Michael Doyle astfel: „[...] nici logica balanței de putere, nici logica hegemoniei nu pot explica pacea, menținută 150 de ani, între statele care împărtășesc o anumită formă particulară de guvernare – principii și instituții liberale”³⁸. Din această perspectivă, se fac eforturi pentru integrarea Chinei în economia mondială și este încurajat statutul de membru al țării asiatice în instituții economice internaționale, precum OMC: creșterea economică chineză va forma o puternică clasă mijlocie, care va constitui un argument puternic pentru democratizare. Un astfel de model de democratizare este identificat de Robert A. Dahl în formula *succesiunii modernizării autoritare*³⁹, potrivit căreia dezvoltarea socioeconomică precede și favorizează democratizarea și cultura democratică. Acest proces, atipic, devine posibil datorită faptului că „prin generarea unei economii de piață avansate, regimurile autoritare creează condițiile ce stimulează, în rândurile elitelor și publicului larg, derererea de democratizare. Formele anterioare de coerciție devin tot mai dificile, periculoase și costisitoare pentru ca liderii să le mai poată impune în fața unui public din ce în ce mai mobilizat, informat și încrezător în propriile puteri”⁴⁰.

b. *Liberalismul comercial*. Atât Adam Smith cât și David Ricardo au argumentat, după cum am văzut, că economiile libere, prin diviziunea muncii, prin specializare și avantaj relativ, produc prosperitate și că *implicația politică* a acestui fapt este creșterea interdependenței, care descurajează și reduce incidența conflictelor dintre state. Astfel, liberalismul comercial nu doar creează re-

³⁷ Această clasificare reflectă analizele realizate de Jackson, Sorensen și Caporaso.

³⁸ Michael Doyle, „Liberalism and World Politics”, *American Political Science Review* 80, 4 (1986): 1157.

³⁹ Robert A. Dahl, „Dezvoltare și cultură democratică”, în *Cum se consolidează democrația*, coord. Larry Diamond et al. (Iași: Polirom, 2004), 68-74.

⁴⁰ Dahl, „Dezvoltare și cultură”, 70.

tele de interdependențe care constrâng statele și generează noi oportunități, ci poate determina redefinirea interesului propriu (acesta este cazul integrării regionale, care a fost teoretizată într-o primă fază de David Mitrany, în forma funcționalismului, respectiv neofuncționalismului; dacă Mitrany a crezut în posibilitatea cooperării structurată pe criterii tehnice, Haas a acceptat necesitatea implicării politicului, iar integrarea regională a conceput-o într-un context mai larg, subordonând-o *teoriei generale a interdependenței*).

Din perspectiva *interdependenței complexe*, Keohane și Nye au susținut că, în perioada postbelică, preeminența puterii (în accepțiunea fundamental militară pe care i-o dădeau realiștii) și a distincției foarte clare dintre *high politics* și *low politics* s-au estompat, deoarece poziția singulară a statelor/guvernurilor naționale a fost completată de noi actori, care au favorizat relațiile transnaționale dintre indivizi și grupuri non-statale. Ca urmare a acestei noi arhitecturi, relațiile internaționale încep să devină tot mai convergente cu principiile politicii interne – „probleme diferite generează coalitii diferite, atât în interiorul guvernelor cât și dincolo de acestea”⁴¹, iar statele devin tot mai preocupate de aspectele care, tradițional, țineau de domeniul *low politics*. Translarea accentului spre zona *politicii joase* atrage după sine creșterea rolului actorilor transnaționali, diminuarea importanței forței militare și nu în ultimul rând redefinirea statului astfel încât să maximizeze prosperitatea și nu securitatea; interdependența economică are un impact extrem de important asupra politicii internaționale, în primul rând deoarece „crește costurile conflictului politic și diminuează beneficiile”⁴².

c. *Liberalismul sociologic*. Pentru realiști, relațiile internaționale reprezentau exclusiv relațiile dintre guvernele statelor suverane. Însă, o dată cu profundele modificări contemporane ale spațiului internațional, această viziune *ortodoxă* a devenit una limitată. Reprezentanții liberalismului sociologic își dezvoltă argumentația insistând asupra faptului că relațiile internaționale sunt în primul rând „relații transnaționale – relații care se stabilesc între indivizi, grupuri sau organizații aparținând diferitelor state”⁴³. Ca atare, ei propun o viziune *pluralistă* asupra domeniului relațiilor internaționale. Liberalismul sociologic aduce o nouă dimensiune economiei politice internaționale prin evidențierea faptului că, dacă interacțiunile dintre state sunt/rămân importante, ele „se produc într-un spațiu în care contactele interne și transnaționale precum și coalitiile de interese și identitățile sunt la fel de importante”⁴⁴. Un exemplu în care obiectivele statului și contactele sociale au fost convergente este reprezentat de *Ostpolitik*-ul implementat de RFG care a însemnat printre altele și turism, înfrățiri între orașe, schimburi culturale.

⁴¹ Robert O. Keohane, Joseph Nye, *Power and Interdependence: World Politics in Transition* (Boston: Little Brown, 1977), 25.

⁴² Jorgensen, *International Relations*, 137.

⁴³ Jackson, Sorensen, *Introduction to International Relations*, 100.

⁴⁴ Caporaso, „Global Political Economy”, 466.

Globalizarea și creșterea interdependențelor economice globale par a fi expresia unei astfel de transformări profunde, care favorizează o structură policentrică transnațională, înțelegând prin aceasta „procese prin care relațiile internaționale coordonate de guverne au fost suplimentate de relațiile dintre indivizi, grupuri sau societăți”⁴⁵.

d. *Instituționalismul liberal*. Originile acestui curent se află în chiar începuturile gândirii liberale, care aducea în prim plan rolul instituțiilor internaționale pentru a asigura un mediu în care cooperarea să ia locul conflictului. Cronologic, această perspectivă analitică debutează cu discursul în *14 puncte* al președintelui american Woodrow Wilson, care trebuia să marcheze finalul diplomației secrete, urmat de înființarea Ligii Națiunilor, ca prim organism internațional de mediere a disputelor. Principalul argument al instituționalismului liberal (preluat și în varianta sa neoliberală) este că instituțiile internaționale promovează cooperarea între state, prin faptul că diminuează (iar într-o variantă ideală chiar elimină) neîncrederea dintre state, care în context anarhic devine principala cauză a conflictelor. Reprezentanții instituționalismului (neo)liberal acceptă, așadar, o serie de premise realiste (precum statele, anarhia și distribuția puterii) și pleacă de la realitatea că există elemente ale cooperării sau conflictului. În aceste condiții, „instituțiile pot face comportamentul mai transparent, pot reduce incertitudinile și costurile de tranzacționare, pot extinde cadrul de interacțiune (mărind astfel valoarea reputației), pot apropia/interconecta diverse probleme și, de asemenea pot monitoriza și oferi mecanisme limitate de implementare. Pe scurt, instituțiile pot întări câștigurile prin cooperare, în circumstanțe în care acest lucru nu s-ar fi realizat”⁴⁶.

Porivit instituționalismului liberal, instituțiile internaționale care iau forma diverselor organizații (precum UE sau NATO) sau *regimuri* (reguli care guvernează un anumit domeniu⁴⁷) vor diminua semnificativ instabilitatea unei lumi multipolare sau policentrice „creând un climat în care se dezvoltă expectațiile unei păci stabile (durabile)”⁴⁸. Această filosofie se află, de altfel, la baza celor mai multe dintre instituțiile internaționale actuale. Astfel, OMC a fost creată pe eșecul OIC (Organizației Internaționale a Comerțului) și pe moștenirea GATT pentru a promova comerțul liber și pentru a oferi un cadru normativ și de reglementare unic pentru derularea comerțului internațional. La fel, FMI și BM au fost create ca instituții cu finalitate politică, dar realizarea obiectivelor propuse trebuia să se facă prin intermediul instrumentelor economice (spre exemplu în cazul FMI, obiectivul politic era de a asigura monede stabile deoarece instabilitatea ar fi

⁴⁵ James N. Rosenau, *The Study of Global Interdependence: Essays of the Transnationalisation of World Affairs* (New York: Nichols, 1980), 1.

⁴⁶ Caporaso, „Global Political Economy”, 467.

⁴⁷ Spre exemplu regimul comerțului internațional este reglementat de OMC.

⁴⁸ Joseph Nye, *Understanding International Conflicts* (New York: Harper Collins, 1993), 39.

afectat comerțul internațional și creșterea economică). Mai mult, chiar și o serie de instituții internaționale non-economice, precum Organizația Mondială a Sănătății (OMS), au un rol extrem de important în economia politică internațională. Scopul imediat al OMS este de a asigura un nivel ridicat al sănătății globale (incluzând lupta împotriva pandemiilor precum gripa aviară sau cea porcină); dar sănătatea internațională are o considerabilă dimensiune economică (spre exemplu, industria farmaceutică) iar reglementarea *economiei sănătății* este o sarcină extrem de importantă pentru oficialii politici.

Dincolo de diferențele, mai mult sau mai puțin semnificative, care dau substanță unor astfel de taxonomii, liberalismul a avut un impact puternic asupra politicii internaționale, atât după cel de-al Doilea Război Mondial, când s-au pus bazele sistemului economic (comercial) global, dar mai ales după sfârșitul Războiului Rece, pe fondul optimismului care întrevedea un cert *sfârșit al istoriei*. Istoria s-a dovedit mult mai greu de ipostaziat și infinit mai complexă decât au sperat unii liberali. Interdependențele economice, diversele regimuri sau instituții internaționale care competează statul nu au dispărut însă. Dar, chiar pe fondul dezvoltării și implementării politicilor de sorginte mercantilistă, după 2008, sunt încă mulți cei care consideră că piața a fost doar destabilizată de stat și că statul (prin astfel de politici) nu va putea nicicând să vindece răul produs. Un asemenea punct de vedere este susținut, spre exemplu, de cei care apreciază că este necesară „o întoarcere la politica tradițională a SUA, de angajare privată activă, dar de neintervenție guvernamentală” înțeleasă drept „singura alternativă care poate reface sănătatea morală și fiscală” a celei mai importante economii din lume”; bazându-se pe o astfel de argumentație Ron Paul concluzionează chiar că „sunt optimist, și numărul nostru crește!”

3. Marxismul

Economia politică dezvoltată de Karl Marx (1818-1883) se constituie într-o critică radicală la adresa capitalismului. Astfel, dacă pentru reprezentanții liberalismului economia este un *joc de sumă pozitivă*, Marx a preluat din teoria mercantilistă imaginea economiei ca *joc de sumă nulă*, care rezultă din lupta dintre clasele economice și sociale antagonic definite: burgezia (care deține mijloacele de producție) și proletariatul (care deține doar puterea de muncă pe care o vinde burgeziei) și nu dintre state. De asemenea, tot în acord cu mercantilismul, Marx va accepta interdependența funciară dintre economic și politic, doar că pentru el economicul nu mai este un instrument pentru realizarea obiectivelor politice, ci relația de subordonare va fi dinspre economic spre politic – „conform acestei concepții, economicul determină politicul și structura poli-

tică”⁴⁹. Aceasta se explică prin faptul că, atunci când proletariatul își vinde munca burgheziei, el nu primește exact atât cât valorează ea. Prin această asimetrie se produce plus-valoare care, însoțită de burghezie, determină exploatarea. Altfel spus, modul de producție este cel care determină suprastructura relațiilor politice.

La fel ca mercantilismul și liberalismul (care au cunoscut diverse dezvoltări intelectual-teoretice), și evoluția istorică a marxismului poate fi plasată pe două orbite suficient de autonome una în raport cu cealaltă. O primă traiectorie este reprezentată de autori precum Eduard Bernstein și se concretizează în formula social-democrației. O alta se conturează în forma marxismului revoluționar, așa cum a fost susținut de Lenin. Dar, dincolo de aceste tendințe (divergente), plecând de la o analiză a lui Robert Heilbroner realizată în lucrarea *Marxism: For and Against*⁵⁰, Robert Gilpin consideră că pot fi reținute patru elemente centrale ale scrierilor marxiste: 1) conceperea dialectică a cunoașterii și societății, care definește realitatea ca fiind dinamică și conflictuală; 2) conceperea materialistă a istoriei – dezvoltarea forțelor de producție și a activităților economice este centrală pentru schimbarea istorică și acționează prin intermediul luptei de clasă asupra distribuției produsului (binelui) social; 3) concepția generală asupra dezvoltării capitaliste – modul capitalist de producție și destinul său sunt guvernate de *un set de legi economice specifice societății moderne*; și 4) încrederea normativă în socialism – o societate socialistă este concomitent și necesară și dezirabilă ca reflectare a *sfârșitului dezvoltării istorice*⁵¹.

Bazându-se pe aceste caracteristici, Marx considera că istoria evoluează ca urmare a schimbării modurilor de producție, care permite unor clase economice să le domine și exploateze pe celelalte (de aceea apreciază capitalismul – deschide drumul către revoluția socialistă, care va plasa mijloacele de producție sub controlul social al proletariatului). În același timp, punctul de vedere marxist este unul materialist, reflectând modul în care sunt produse mijloacele necesare existenței. De aceea, procesualitatea istorică este inevitabilă și nu poate conduce decât spre ciocnirea forțelor diametral opuse într-un proces numit *materialism dialectic* „ca reflectare a contradicției dintre evoluția tehnicilor de producție și rezistența sistemului sociopolitic”⁵².

Dacă teoria marxistă poate accepta, ca și liberalismul, raționalitatea individului, totuși, din perspectiva ei, sistemul capitalist pare a fi în structura sa intimă unul irațional. Iraționalitatea decurge, conform teoriei marxiste, din legile economice inevitabile care-l guvernează: *legea disproporționalității* (conform căreia economia capitalistă tinde să producă mai mult decât consumă, iar crizele

⁴⁹ Gilpin, „The Nature of Political Economy”, 272.

⁵⁰ Robert Heilbroner, *Marxism: For and Against* (New York: W. W. Norton, 1980).

⁵¹ Gilpin, *The Political Economy*, 35-36.

⁵² Gilpin, „The Nature of Political Economy”, 275.

de supraproducție vor fi un factor declanșator al revoluției proletare), *legea concentrării, acumulării* (conform căreia bogăția se concentrează la nivelul clasei exploatoare) și nu în ultimul rând *legea diminuării ratei profitului* (pe măsură ce capitalul se acumulează și devine mai abundent, rata câștigului se reduce și scade astfel rata investițiilor)⁵³.

Marxismul, ca teorie generală a economiei politice internaționale, consideră, ca și abordarea mercantilistă, că interdependențele economiei mondiale sunt un indicator pentru „caracterul său esențial imperial sau ierarhic”⁵⁴, propunând următoarea argumentație⁵⁵: statele nu sunt entități autonome și sunt coordonate de interesele burgheziei, clasa dominantă. Prin urmare, atunci când apare conflictul între statele capitaliste, el nu este propriu-zis un conflict între interese naționale diferite, ci, mai curând, un conflict între clasele capitaliste din diferite state. În al doilea rând, pentru că sistemul capitalist se caracterizează prin acumulare de profit, el este unul esențialmente expansiv, ceea ce îl face să depășească granițele naționale și astfel să proiecteze conflictul (de clasă) în sistemul internațional. Primele forme, și cele mai rudimentare, pe care le-a luat expansiunea au fost imperialismul și colonizarea. După sfârșitul istoric al acestora, expansiunea *patologică* a capitalismului s-a metamorfozat în formula globalizării economice, coordonată de marile interese corporatiste transnaționale.

În 1917, Lenin publică lucrarea *Imperialismul*, în care argumentează de pe pozițiile marxismului transformat în teorie a relațiilor politice internaționale, că „economia sistemului internațional capitalist constituie o sursă de dezvoltare a lumii, doar că dezvoltarea este una inegală”⁵⁶. Prin aceasta, sistemul internațional capitalist devine extrem de instabil politic, iar „intensificarea competiției economice și politice dintre puterile capitaliste în declin și în creștere conduce la conflicte economice, la rivalități și, în cele din urmă, la război”⁵⁷.

Deși teoria marxistă și-a arătat limitele, cu atât mai vizibile în cadrul formulei ortodoxe propuse de Lenin, prin faptul că sistemul capitalist a reușit să se reformeze și să se redefinăască pentru a face față schimbărilor internaționale, dovedindu-se mult mai flexibil decât au crezut cei doi autori, totuși, în formule neo-marxiste, aceste idei își continuă cariera academică.

După sfârșitul celui de-al Doilea Război Mondial, partidele comuniste și socialiste din Europa Occidentală aveau o poziție destul de proeminentă în condițiile în care, în manieră mai accentuată sau mai puțin vizibilă, fuseseră implicate în mișcările de rezistență. Totuși, începutul Războiului Rece, reflectat în confruntarea ideologică dintre vechii aliați, a marcat profund ponderea pe

⁵³ Gilpin, *The Political Economy*, 36-37.

⁵⁴ Gilpin, „The Nature of Political Economy”, 277.

⁵⁵ Jackson, Sorensen, *Introduction to International Relations*, 187.

⁵⁶ Gilpin, *The Political Economy*, 39.

⁵⁷ Gilpin, *The Political Economy*, 41.

care marxismul a avut-o în spațiul occidental. Astfel, abia la sfârșitul anilor 1970, pe fundalul procesului de decolonizare și al amplelor mișcări de stradă ale studenților, care au provocat adevărată *comoție socială*, marxismul a fost reintrodus în universități și și-a recăpătat statutul de (*mare*) teorie, alături de celelalte două (mercantilismul și liberalismul). Entuziasmul decolonizării a redeschis discuția cu privire la statutul sistemului capitalist și a readus în prim plan o serie de idei de sorginte marxistă, deși există și voci care critică subtil o astfel de resurecție. Astfel, Knud Erik Jorgensen consideră, referindu-se la autorii marxiști, că, „impresionați de procesul de decolonizare, unii analiști au transferat propriile lor speranțe cu privire la schimbarea socială sau cu privire la revoluție dinspre Vestul industrializat către Lumea a Treia. Ei au susținut diverse mișcări de eliberare națională, eșuând însă să observe că cele mai multe dintre aceste mișcări erau în primul rând naționaliste și abia în al doilea rând marxiste și socialiste”⁵⁸.

Pe fondul câștigării independenței de către vechile colonii europene sau americane, o nouă realitate a capătat contur tot mai pregnant: prăpastia economică dintre statele dezvoltate (industrializate) și cele în curs de dezvoltare. În anii 1970, climatul politic impregnat de dezideratele *noii ordini economice internaționale* aduce în discuție teme precum inegalitatea sau dezvoltarea inegală, preluate pe agenda politică și analizate de mediul academic în formula *teoriei dependenței*. Dintre reprezentanții acestei teorii neo-marxiste, poate cei mai importanți sunt Enzo Faletto și Fernando Cardoso, ultimul fiind și președinte al Braziliei între 1995-2003. În opinia lui James A. Caporaso, dezvoltarea asociat dependentă propusă de cei doi se bazează pe argumentul că investițiile străine stimulează creșterea economică la periferia sistemului, dar această creștere este propulsată de centru și – prin urmare – este neautonomă; implicațiile unei asemenea stări de fapt devin vizibile sub forma unor profunde distorsiuni precum: inegalitatea internă, marginalizarea sectoarelor cheie și, nu în ultimul rând, dezintegrarea economică, înțelegând prin aceasta deconectarea/decuplarea sectorială și funcțională de centru⁵⁹. Pentru Karl Deutsch, această teorie nu este altceva decât o rescriere a modului în care funcționa vechiul sistem colonial, fapt pentru care o va rezuma astfel: „conform teoriei (dependenței) sărăcia și subdezvoltarea statelor este rezultatul actualului sistem economic internațional, care în mod automat a subdezvoltat națiunile (mai) sărace ale lumii, păstrându-le în aceeași stare de sărăcie ca atunci când erau colonii. Acest sistem, consideră teoreticienii, este prin structura sa profundă echivalentul vechiului sistem al imperiilor coloniale”⁶⁰.

⁵⁸ Jorgensen, *International Relations Theory*, 138.

⁵⁹ Caporaso, „Global Political Economy”, 470.

⁶⁰ Karl Deutsch, *The Analysis of International Relations* (New Jersey: Prentice-Hall, 1978), 270.

Relația dintre centru și periferie a fost teoretizată (ca reflectare a acestorași realității internaționale) și de Immanuel Walerstein, în formula *analizei sistemului global (world system analysis)*⁶¹. Walerstein definește *globalul* în primul rând ca o realitate socială, economică și politică, nu neapărat ca una descriptibilă în termeni geografici, fapt pentru care „sistemul global va fi caracterizat de o anumită structură economică și politică în dependență una față de cealaltă”⁶². De-a lungul istoriei, sistemele în care au avut loc schimburi intense și pe distanțe mari (fapt care le delimitează de micro-sisteme) s-au cristalizat sub forma imperiilor și a *economiiilor mondiale (world economies)*. Dacă în cadrul imperiilor schimburile au loc în cadrul aceleași structuri politice, în cadrul unei *economii globale* schimburile au loc sub forma comerțului între teritorii aflate sub diverse formule de control politic. Astfel, Walerstein își va axa analiza pe formula capitalistă a *economiei globale moderne*, care se naște în „lungul secol XVI” (1492-1648). Sistemul capitalist, care se fundamentează pe diviziunea muncii și pe specializare este divizat în zonele de centru, periferie și semi-periferie. Centrul cuprinde activitățile economice complexe (controlate de burghezie), periferia produce o serie de bunuri extrem de puțin tehnologizate (iar atunci când aceste zone au activitate industrială aceasta este controlată de centrul capitalist), iar semi-periferia acoperă zone economice mixte (ca start intermediar între statele din centrul și cele din marginea sistemului). Având în vedere că mecanismul pe care se construiește economia capitalistă este cel al schimbului inegal, care va drena profitul (surplusul) dinspre periferie spre centru, iar în conjuncție cu acesta se plasează emergența statelor puternice în centru și a celor slabe/eșuate la periferie, capitalismul implică, conform teoriei lui Wallerstein, „o apropiere a surplusului întregii economii mondiale de către centru. Iar aceasta este o realitate care caracterizează atât capitalismul agrar cât și capitalismul industrial”⁶³. Prin faptul că sistemul capitalist generează, prin însăși structura sa, inegalitate, el va determina tensiuni, fapt pentru care șocurile conflictelor dintre centru și periferie (cele mai vizibile) vor trebui absorbite de zona de semi-periferie. Chiar dacă instabilitatea este completată de o continuă dinamică ce permite trecerea dintr-o zonă în alta, pe o traiectorie dinspre periferie spre centru, totuși, din perspectiva teoriei lui Walerstein, „sistemul capitalist ca atare nu se schimbă: rămâne de forma unei ierarhii a centrului, semi-periferiei și periferiei, caracterizat de schimburi inegale”⁶⁴.

⁶¹ Immanuel Walerstein, *The Modern World System* (London: Academic Press, 1974-vol I, 1980-vol. II, 1989-vol. III).

⁶² Jackson, Sorensen, *Introduction to International Relations*, 190.

⁶³ Walerstein, *The Modern World System*, în Jackson, Sorensen, *Introduction to International Relations*, 191.

⁶⁴ Jackson, Sorensen, *Introduction to International Relations*, 191.

Dincolo de diferențele și nuanțele teoretice care marchează evoluția marxismului, precum și a dezvoltărilor neo-marxiste, este aproape o evidență că dinamica politică a epocii moderne și contemporane este influențată (sau poate chiar determinată) de contextul socio-economic, iar criza economico-financiară actuală nu face decât să evidențieze o serie de contradicții interne ale sistemului capitalist. De aceea, abordările marxiste pot să propună o perspectivă de analiză interesantă, în condițiile în care „economia politică internațională marxistă face referire la istoria expansiunii capitalismului global, la luptele dintre clasele și statele cărora le-a dat naștere pe tot globul și, de asemenea la modul în care ar trebui să se nască transformarea revoluționară a lumii”⁶⁵.

4. În loc de concluzii

În prologul lucrării *State și piețe*, Susan Strange face referire la *poveștile unor insule în deșert*, imaginând o narațiune despre trei bărci cu supraviețuitori după o catastrofă navală, fiecare dintre aceștia, dintr-o multitudine de motive, dorind să creeze o altfel de societate, ca urmare a faptului că fiecare grup era atașat în mod dominant de o altă valoare socială. Un grup a construit o societate autoritară, care dă prioritate ordinii și securității, un altul a favorizat justiția și egalitatea, pe când ultimul a pus accentul pe bunăstare, eficiență și producție (și, ca atare, a privilegiat, spre deosebire de primele două grupuri, piața în raport cu statul). Devine lesne observabil, așadar, că Strange ne plasează prin această metaforă în proximitatea a trei modele de societate: unul realist (care concepe societatea ca o *fortăreață*), unul idealist (în cadrul căruia societatea este apropiată ca o *comunitate*) și unul al societății de piață⁶⁶. În altă ordine de idei, aceste trei tipuri de societate pot fi descrise drept rezultate ale aplicării modelului naționalist (mercantilist), ale celui socialist (marxist), respectiv ale celui liberal de a teoretiza și înțelege relația dintre autoritate (politică) și piață (economie).

Care dintre aceste trei modele de societate este cel preferabil? Voi evita să răspund aici la această întrebare. Aceasta cu atât mai mult cu cât ea este, fără îndoială, o întrebare care nu va primi același răspuns din partea tuturor. Cert este însă că, așa cum a evidențiat Strange, sistemele de economie politică diferă în funcție de modul în care sunt prioritizate „valorile fundamentale pe care ființele umane încearcă să le obțină prin organizarea socială, anume, bunăstarea, securitatea, libertatea și justiția”⁶⁷. Mai mult, atunci când interacționează în economia mondială, societățile care împărtășesc ierarhii diferite ale valorilor vor dori

⁶⁵ Jackson, Sorensen, *Introduction to International Relations*, 192.

⁶⁶ Susan Strange, *States and Markets*, 2nd ed. (New York: Continuum, 2004), 1-7.

⁶⁷ Strange, *States and Markets*, 17.

să-și păstreze acea alegere, încercând să modifice economia mondială astfel încât să se potrivească modelului propriu⁶⁸.

Metafora naufragiului constituie și o modalitate de evidențiere a faptului că la baza modului diferit al celor trei teorii prezentate aici de a interpreta realitatea economică internațională se află mai ales valorile diferite față de care sunt atașați cu prioritate adepții acestor teorii. Capitolul de față este convergent cu această idee. Consider, de asemenea, că o astfel de „încărcătură valorică” a teoriilor economiei politice internaționale este de înțeles sau, în orice caz, aproape inevitabilă. Este important de subliniat însă că, indiferent de *insula* pe care își construiește argumentele, economia politică internațională trebuie să reziste colonizării economice exprimată în termeni conceptuali și de metodologie și să-și păstreze ca nucleu de investigație (științifică) interacțiunea dintre variabilele economice și cele politice, dintre cele domestice și cele globale. Ea trebuie să permită investigarea interacțiunilor complexe care se stabilesc între acestea, evidențiind în mod constant semnificația acțiunii politice. Indiferent de preeminența teoretică a mercantilismului, liberalismului sau marxismului, economia politică, înțeleasă ca o reflectare a unui eclecticism teoretico-metodologic, trebuie să pună împreună cele două perspective de alocare a valorilor – politica și economia – ca „două domenii de activitate separate analitic dar inextricabil interconectate, prin faptul că fiecare este modelat continuu de interacțiunea cu celălalt”⁶⁹. Cheia de lectură și de înțelegere a acestei conjuncții constă în faptul că economia părăsește condiția explicativă secundă, așa cum a fost ea asumată în tradiția ortodoxă a relațiilor internaționale, fapt care o plasează între variabilele majore ale înțelegerii dinamicii internaționale.

Bibliografie citată

- Angell, Norman, *The Great Illusion: A Study of the Relation of Military Power in Nations to their Economic and Social Advantage*. New York and London: G.P. Putnam's Sons, 1910.
- Art, Robert J., Robert Jervis, eds. *International Politics. Enduring Concepts and Contemporary Issues*, 4th ed. New York: Harper Collins College Publishers, 1996.
- Brown, Chris, *Understanding International Relations*, 2nd ed. London and New York: Palgrave, 2001.
- Caporaso, James A., „Global Political Economy”. În *Political Science: The State of The Discipline*, ed. Ada W. Finifter, 451-483. Washington: The American Political Science Association, 1993.

⁶⁸ Brown, *Understanding International Relations*, 158-159.

⁶⁹ Tom Conley, „International Political Economy”, în *International Relations Theory for the Twenty-First Century. An introduction*, ed. Martin Griffiths (London and New York: Routledge, 2007), 136.

- Conley, Tom. „International Political Economy”. În *International Relations Theory for the Twenty-First Century. An introduction*, ed. Martin Griffiths, 135-145. London and New York: Routledge, 2007.
- Cooper, Robert. *Destrămarea națiunilor. Ordine și haos în secolul XXI*. București: Univers Enciclopedic, 2007.
- Dahl, Robert A. „Dezvoltare și cultură democratică”. În *Cum se consolidează democrația*, coord. Larry Diamond et al, 68-74. Iași: Polirom, 2004.
- Deutsch, Karl. *The Analysis of International Relations*. New Jersey: Prentice-Hall, 1978.
- Doyle, Michael. „Liberalism and World Politics”. *American Political Science Review* 80, 4 (1986): 1151-1169.
- Gilpin, Robert. „Conversation in International Relations: Interview with Robert Gilpin”. *International Relations* 19 (2005): 361-72.
- Gilpin, Robert. „The Nature of Political Economy”. În *International Politics. Enduring Concepts and Contemporary Issues*, 4th ed., ed. Robert J. Art și Robert Jervis, 269-286. New York: Harper Collins College Publishers, 1996.
- Gilpin, Robert. *The Political Economy of International Relations*. New Jersey: Princeton University Press, 1987.
- Grabbe, Heather. *Puterea de transformare a UE. Europeanizarea prin intermediul condițiilor de aderare în Europa Centrală și de Est*. Chișinău: Epigraf, 2008.
- Held, David, Anthony McGrew, David Goldblatt, Jonathan Perraton. *Transformări globale. Politică, economie și cultură*. Iași: Polirom, 2004.
- Jackson, Robert, George Sorensen. *Introduction to International Relations. Theories and Approaches*, 3rd ed. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Jorgensen, Knud Erik. *International Relations Theory*. London: Palgrave Macmillan, 2010.
- Keohane, Robert O. *After Hegemony: Cooperation and Discord in the World Political Economy*. Princeton: Princeton University Press, 1984.
- Keohane, Robert O., Joseph Nye. *Power and Interdependence: World Politics in Transition*. Boston: Little Brown, 1977.
- Nye, Joseph. *Understanding International Conflicts*. New York: Harper Collins, 1993.
- Rosenau, James N. *The Study of Global Interdependence: Essays of the Transnationalisation of World Affairs*. New York: Nichols, 1980.
- Strange, Susan. „International Economics and International Relations: A case of Mutual Neglect”. *International Affairs* 46 (1970): 304-315.
- Strange, Susan. *States and Markets*, 2nd ed. New York: Continuum, 2004.
- Thomson, Janice E., Stephen D. Krasner. „Global Transactions and the Consolidation of Sovereignty”. În *Global Changes and Theoretical Challenges*, ed. Ernst-Otto Czempiel și James N. Rosenau, 195-219. Lexington: D.C. Heath, 1989.
- Viner, Jacob. *The Long View and the Short: Studies in Economic Theory and Policy*. New York: Free Press, 1958.
- Wallerstein, Immanuel. *The Modern World System*. London: Academic Press, 1974-vol I, 1980-vol. II, 1989-vol. III.

Bibliografie suplimentară

- Albritton, Robert, Bob Jessop, Richard Westra. *Political Economy and Global Capitalism. The 21st Century, Present and Future*. London: Anthem Press, 2010.
- Callinicos, Alex. *Imperialism and Global Political Economy*. Cambridge: Polity, 2010.

BOGDAN ȘTEFANACHI

- Balaam, David N. *Introduction to International Political Economy*, 5th ed. Boston: Longman, 2011.
- Baylis, John, Steve Smith, ed. *The Globalization of World Politics. An Introduction to International Relations*, 2nd ed. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Booth, Ken, Steve Smith, ed. *International Relations Theory Today*. Cambridge: Polity Press, 1995.
- Cameron, Angus, Anastasia Nesvetailova, Ronen Palan, ed. *International Political Economy*, vol. I-V. London: Sage, 2008.
- Caporaso, James A., David P. Levine. *Theories of Political Economy*. New York: Cambridge University Press, 1992.
- Cohen, Benjamin J. *International Political Economy: An Intellectual History*. Princeton: Princeton University Press, 2008.
- Cohn, Theodore H. *Global Political Economy*, 6th ed. Boston: Pearson Education, 2012.
- Crane, George T. Abla Amawi, *The Theoretical Evolution of International Political Economy: A Reader*. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- Das, Dilip K. *Global Trading System at the Crossroads. A post-Seattle Perspective*. London and New York: Routledge, 2001.
- Evenett, S. J. „The World trading system: The road ahead”. *Finance and Development* 36, 4 (1999): 13-17.
- Frank, Andre Gunder. *Latin America: Underdevelopment or Revolution*. New York: Monthly Review Press, 1970.
- Frieden, Jeffrey A., David A. Lake. *International Political Economy: Perspectives on Global Power and Wealth*, 4th ed. London: Routledge, 2000.
- Gamble, Andrew. „Neo-liberalism”. *Capital and Class* 75, 25 (2001): 127 -134.
- Gilpin, Robert. *Economia mondială în secolul XXI. Provocarea capitalismului Global*. Iași: Polirom, 2004.
- Mansbach, Richard W., Kirsten L. Raffery. *Introduction to Global Politics*. London and New York: Routledge, 2008.
- Miller, Raymond C. *International Political Economy: Contrasting World Views*. London: Routledge, 2008.
- O'Brien, Robert. *Global Political Economy: Evolution and Dynamics*. Basingstoke, Hampshire: Palgrave Macmillan, 2004.
- Phillips, Nicola, ed. *International Political Economy: Debating the Past, Present and Future*. London: Routledge, 2011.
- Ravenhill, John, ed. *Global Political Economy*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Ruggie, John. „International Regimes, Transactions and Change: Embedded Liberalism in the Postwar Economic Order”. *International Organization* 36, 2 (1982): 379-415.
- Ruggie, John. „Multilateralism: The Anatomy of an Institution”. *International Organization* 46, 3 (1992): 561-98.
- Scholte, Jan Aart. *Globalization. A Critical Introduction*. London: Palgrave, 2000.
- Soros, George. *Despre globalizare*. Iași: Polirom, 2002.
- Stiglitz, Joseph. *Freefall: America, Free Markets, and the Sinking of the World Economy*. New York: W.W. Norton, 2010.
- Stiglitz, Joseph. *Making Globalization Work*. London: Penguin Books, 2006.
- Strange, Susan. *State și piețe*. Iași: Institutul European, 1997.
- Turner, Brian S., ed. *The Routledge International Handbook of Globalization Studies*. New York: Routledge, 2010.
- Wallerstein, Immanuel. *Sistemul mondial modern*, 4 vol. București: Meridiane 1992-1993.

- Walter, Andrew, Gautam Sen. *Analyzing the Global Political Economy*. Princeton: Princeton University Press, 2009.
- Williamson, John, ed. *The Political Economy of Policy Reform*. Washington: Institute for International Economics, 1994.
- Yarbrough, Beth V., Robert M. Yarbrough. *The World Economy. Trade and Finance*, 7th ed. Mason: Thomson South-Western, 2006.
- Yotopoulos, Pan A., Donato Romano, ed. *The Asymmetries of Globalization*. London and New York: Routledge, 2007.

Neutralismul liberal*

Eugen HUZUM

Introducere

Dacă i-am întreba care este concepția sau trăsătura distinctivă a liberalismului sau a statului liberal, foarte mulți dintre cei mai influenți liberali contemporani ne-ar răspunde, fără să ezite, invocând neutralismul. Iar printre liberalii care ne-ar oferi un astfel de răspuns ar fi foarte probabil să nu se numere, după cum s-ar putea crede, doar liberali egalitarieni sau de stânga, precum Ronald Dworkin, John Rawls sau Charles Larmore¹, ci și liberali de tip clasic sau, după cum sunt numiți de cele mai multe ori, libertarieni. Aceasta deoarece, printre susținătorii neutralismului ca ideal al statului liberal se numără nu doar liberali de stânga precum cei menționați, ci și libertarieni. Robert Nozick, probabil cel mai important filosof libertarian, este unul dintre cele mai bune exemple în acest sens².

Acest răspuns despre ceea ce conferă înaintea de orice specificitate liberalismului este, desigur, unul controversat. Argumente rezonabile au fost avansate nu doar pentru, ci și împotriva sa. În orice caz, mulți filosofi politici care se declară (și care sunt considerați de obicei) liberali au respins neutralismul³. De asemenea, probabil pentru a fi consistente cu faptul că nu toți filosofii care se consideră liberali sunt și adepți ai neutralismului, foarte multe dintre definițiile oferite de obicei liberalismului pun foarte puțin accent, dacă nu chiar ignoră

* 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, POSDRU/89/1.5/S/56815.

¹ Vezi, spre exemplu, Charles Larmore, *Patterns of Moral Complexity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), 42.

² Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia* (New York: Basic Books, 1974); trad. rom. *Anarhie, stat și utopie* (București: Humanitas, 1997).

³ Vezi, spre exemplu, Joseph Raz, *The Morality of Freedom* (Oxford: Clarendon Press, 1986) sau George Sher, *Beyond Neutrality: Perfectionism and Politics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).

complet neutralismul. Dincolo de cum anume ne plasăm în această controversă pe marginea definirii liberalismului, cel puțin un lucru rămâne totuși incontestabil: acela că neutralismul reprezintă un element constitutiv central pentru foarte multe concepții liberale contemporane. Mai mult, deși unii dintre criticii săi s-au grăbit nu cu foarte mult timp în urmă să-i facă deja „autopsia”⁴, neutralismul rămâne și astăzi una dintre principalele teorii politice apărute de o serie importantă de filosofi liberali⁵.

În cele ce urmează voi prezenta această teorie politică urmând, în esență, patru pași. Voi începe cu definirea neutralismului și cu unele precizări și explicații importante pentru înțelegerea adecvată a susținerii lui fundamentale. Al doilea pas este dedicat evidențierii și explicării celor mai importante argumente neutraliste. Mă voi concentra apoi asupra caracterizării principalelor versiuni ale acestei teorii politice și a reliefării argumentelor pe baza cărora se legitimează ele. În sfârșit, într-un ultim pas, voi expune obiecțiile sau argumentele anti-neutraliste și – totodată – replicile neutraliștilor liberali la ele. Și de această dată va fi vorba, trebuie să precizez, doar despre obiecțiile cele mai importante (și mai „rezonabile”), nu despre toate obiecțiile, mai mult sau mai puțin plauzibile, care au fost aduse neutralismului de criticii săi⁶.

1. Neutralismul liberal

Pe scurt, neutralismul este teoria potrivit căreia statul liberal „nu trebuie să favorizeze vreuna dintre concepțiile morale, religioase ori filosofice ale cetățenilor săi, sau, în termenii folosiți de obicei, vreuna dintre concepțiile lor

⁴ Vezi Richard Arneson, „Liberal Neutrality on the Good: An Autopsy”, în *Perfectionism and Neutrality: Essays in Liberal Theory*, ed. Steven Wall și George Klosko (Lanham: Rowman and Littlefield, 2003), 191-218.

⁵ După momentul declarării „decesului” său de către Richard Arneson, neutralismul a fost „revitalizat” prin cel puțin două argumentații importante: una de inspirație lockeană (John Locke fiind considerat uneori, în argumentația sa pentru toleranța religioasă, drept primul mare filosof politic neutralist) și una de tip rawlsian. Prima a fost realizată de Stephen Lecce, în *Against Perfectionism: Defending Liberal Neutrality* (Toronto: University of Toronto Press, 2008), iar a doua de Jonathan Quong, în *Liberalism without Perfection* (Oxford; New York: Oxford University Press, 2011). După cum se va observa cu ușurință, cartea lui Quong joacă un rol foarte important și în prezentarea neutralismului liberal din acest capitol. Pentru argumentația lui John Locke care l-a inspirat pe Lecce în pledoaria pentru neutralism, vezi John Locke, *Al doilea tratat de cărmuire. Scrisoare despre toleranță* (București: Nemira, 1999).

⁶ Pentru o listă aproape exhaustivă a obiecțiilor adresate neutralismului (și a unor observații importante oferite în replică la ele), vezi Kevin Vallier, Fred D’Agostino, „Public Justification”, în *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta, Stanford: Stanford University, 2012, <http://plato.stanford.edu/entries/justification-public/>.

despre bine”⁷. Așa cum se exprima Ronald Dworkin, filosoful care a impus în atenția generală această idee, într-un stat liberal autentic, „guvernământul trebuie să fie neutru în ceea ce am putea numi problema vieții bune”⁸. Mai exact, oficialii statului liberal nu trebuie să apeleze, atunci când își justifică deciziile, la temeuri furnizate de vreuna dintre concepțiile particulare despre ceea ce este cel mai important, valoros sau laudabil în viață împărtășite de cetățenii săi. Aranjamentele sociale, regulile de organizare, politicile sau instituțiile implementate în statul liberal trebuie să fie justificate (sau justificabile) numai în baza unor temeuri neutre sau „publice”, a unor temeuri acceptabile pentru toți cetățenii săi rezonabili⁹, indiferent de concepțiile morale, religioase ori filosofice la care subscriu aceștia. În alte cuvinte, aranjamentele sociale, regulile de organizare, politicile sau instituțiile implementate în statul liberal trebuie să fie justificate numai în baza unor temeuri care nu pot fi respinse de niciun cetățean rezonabil. Astfel de temeuri sunt, spre exemplu, cele oferite de teoriile științifice necontrovertate (inclusiv teoriile necontrovertate ale științelor sociale), de simțul comun sau de teoriile politice ale dreptății (acele teorii ale dreptății a căror întemeiere nu depinde *sine qua non* de asumarea vreuneia dintre concepțiile particulare despre bine, ci numai de asumarea celor mai ferme idei, intuiții sau convingeri fundamentale din cultura publică a societăților democratice)^{10,11}.

Parafrazând o celebră afirmație a lui John Rawls, fără îndoială cel mai important filosof neutralist de până acum, am putea defini neutralismul și drept

⁷ Steven Wall, George Klosko, „Introduction”, în *Perfectionism and Neutrality: Essays in Liberal Theory*, 1 (trad. mea).

⁸ Ronald Dworkin, „Liberalism”, în *Public and Private Morality*, ed. Stuart Hampshire (Cambridge: Cambridge University Press, 1978), 127; retipărit în Ronald Dworkin, *A Matter of Principle* (Cambridge: Harvard University Press, 1985), 181-204 (trad. mea).

⁹ Este vorba, în esență, despre cetățenii care îi recunosc pe toți ceilalți cetățeni drept liberi și egali și sunt dispuși să coopereze în cadrul societății în baza unor termeni echitabili și acceptabili pentru toți, cel puțin atâta vreme cât și ceilalți cetățeni sunt dispuși să facă acest lucru. O altă condiție importantă a rezonabilității este considerată uneori și acceptarea pluralismului și a inevitabilității dezacordului între cetățenii unei comunități liberale în privința a ceea ce constituie o viață bună, laudabilă sau valoroasă. Despre pluralism revin cu precizări la sfârșitul secțiunii a doua a capitolului.

¹⁰ Cea mai celebră teorie a dreptății care s-a justificat ca teorie politică este, după cum probabil este deja cunoscut, teoria rawlsiană. Așa cum a recunoscut chiar și Rawls, există însă și alte teorii politice rezonabile ale dreptății. Vezi Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1996), 223-227.

¹¹ Poziția opusă neutralismului liberal este perfecționismul. Perfecționismul a fost definit în mai multe feluri, însă, așa cum a observat și argumentat Jonathan Quong, trăsătura sa fundamentală, cea care îl distinge cu adevărat de neutralism, este ideea că și temeuri dependente de anumite concepții despre bine, nu doar temeuri publice sau neutre, sunt temeuri permisibile în argumentarea și deliberarea politică. Vezi Quong, *Liberalism without Perfection*, 26-30.

teoria potrivit căreia oficialii statului liberal trebuie să justifice aranjamentele sociale, regulile de organizare, politicile sau instituțiile pe care le propun numai în baza unor temeuri „politice”, nu și a unor temeuri „metafizice”¹².

Deși aici îl voi prezenta și trata în special ca teorie despre *statul* liberal, sunt obligat să menționez că neutralismul este apărât adesea și ca teorie despre *cetățenii* liberali. În această formulare, neutralismul afirmă că cetățenii unui stat liberal se află sub obligația civică (*duty of civility*) de a nu susține/vota decât politicile, legile sau instituțiile despre care consideră în mod sincer că există și argumente (solide) neutre sau „publice”, nu doar temeuri furnizate de concepțiile particulare despre bine pe care le împărtășesc. De asemenea, atunci când argumentează în favoarea (sau împotriva) unor politici, legi sau instituții pe care le consideră dezirabile (indezirabile), ei nu pot apela doar la temeuri furnizate de concepțiile despre bine pe care le împărtășesc, ci, de asemenea, trebuie să avanseze și argumente neutre sau „publice” pentru poziția lor. Spre exemplu, ei nu pot susține criminalizarea prostituției, a pornografiei, a avortului sau a căsătoriei între homosexuali doar pe baza argumentului că ele constituie acte imorale, păcate sau acte interzise de divinitate. Din perspectiva neutralismului, astfel de argumente sunt argumente cel puțin insuficiente, dacă nu chiar ilegitime, într-o deliberare democratică despre politicile, legile sau instituțiile ce ar trebui sau nu să fie implementate de către stat.

Unii neutraliști au respins, însă, ideea extinderii exigenței neutralității și în cazul cetățenilor liberali¹³. Chiar și John Rawls, filosoful care a argumentat cel mai sistematic în favoarea *datoriei civice* abia prezentate, a sugerat totuși că respectarea ei este mai stringentă în cazul oficialilor statului (judecătorii, membrii guvernului, candidații la funcții publice și consilierii sau directorii lor de campanie etc.) decât în cazul cetățenilor obișnuiți ai statelor liberale¹⁴. Acesta

¹² Am parafrazat aici John Rawls, „Justice as Fairness: Political not Metaphysical”, *Philosophy & Public Affairs* 14, 3 (1985): 223-251, retipărit în John Rawls, *Collected Papers*, ed. Samuel Freeman (Cambridge: Harvard University Press, 1989), 388-414.

¹³ Vezi, spre exemplu, George Klosko, *Democratic Procedures and Liberal Consensus* (Oxford: Oxford University Press, 2000), 14.

¹⁴ Rawls, *The Law of Peoples: with “The Idea of Public Reason Revisited”* (Cambridge: Harvard University Press, 1999), 132-136. Am evidențiat termenul *datorie civică* din dorința de a preveni cititorul asupra unei eventuale înțelegeri greșite a datoriei de neutralitate ca datorie legală (și nu doar ca datorie morală). Niciun neutralist nu a apărât neutralitatea ca datorie legală. Aceasta pentru că, așa cum a evidențiat Rawls, statuarea neutralității ca obligație legală ar intra în conflict cu dreptul la liberă exprimare al indivizilor (John Rawls, *The Law of Peoples*, 136). Este important de avut în vedere, de asemenea, că Rawls a apărât datoria civică de neutralitate doar ca datorie a indivizilor în spațiul public (politic), nu în spațiul privat. Altfel spus, Rawls nu a gândit datoria civică de neutralitate ca o datorie aplicabilă, spre exemplu, și dezbaterilor din interiorul familiei, al diverselor grupuri religioase sau al universităților.

este, de altfel, și principalul temei pentru care, spre deosebire de cei mai mulți dintre criticii săi, voi prezenta și trata aici neutralismul în primul rând ca teorie despre statul liberal, și mai puțin ca teorie despre cetățeanul liberal.

Așa cum s-a remarcat de mai multe ori, afirmația că „statul nu trebuie să favorizeze vreuna dintre concepțiile despre bine ale cetățenilor săi” poate fi interpretată și într-un alt mod decât cel menționat mai sus. Mai exact, această afirmație poate fi interpretată nu doar ca afirmație despre tipurile de temeuri la care este îndreptățit să apeleze un stat liberal pentru a-și justifica politicile, ci ca afirmație despre efectele acestor politici. În această interpretare, neutralitatea liberală nu înseamnă că statul trebuie să fie neutru în temeuri pe baza cărora își justifică deciziile, ci că el nu trebuie să facă nimic (să nu implementeze nicio decizie) ce ar avea drept rezultat favorizarea vreuneia dintre concepțiile despre bine ale cetățenilor săi. Or, dacă așa stau lucrurile, s-ar putea considera că definiția pe care am oferit-o neutralismului liberal este una prea îngustă.

Faptul că neutralitatea poate fi interpretată și ca „neutralitate a efectelor” este, desigur, dincolo de orice îndoială. Cu toate acestea, sunt sceptic în privința legitimității lărgirii definiției neutralismului liberal în direcția înglobării neutralității efectelor. Temeiul meu este foarte simplu: foarte mulți filosofi politici liberali care au apărut neutralismul s-au delimitat în chip explicit de ideea neutralității efectelor sau chiar au argumentat în favoarea opiniei că ea nu poate constitui un ideal politic legitim (plauzibil din punct de vedere moral) sau realizabil¹⁵. În orice caz, după știința mea, cei mai importanți filosofi politici liberali care au apărut neutralismul, fie că este vorba despre Robert Nozick¹⁶, Ronald Dworkin¹⁷, Bruce Ackerman¹⁸, John Rawls¹⁹, Charles Larmore²⁰, Stephen Macedo²¹, Thomas Nagel²², Brian Barry²³, Amy Gutmann și Dennis Thompson²⁴, George Klosko²⁵ sau, mai recent, Steven Lecce²⁶, Gerald Gaus²⁷ și Jonathan Quong²⁸, au apărut

¹⁵ Vezi, spre exemplu, John Rawls, *Political Liberalism*, 191-194 sau Klosko, *Democratic Procedures*, 14-15.

¹⁶ Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*.

¹⁷ Dworkin, „Liberalism”, *A Matter of Principle*.

¹⁸ Bruce Ackerman, *Social Justice in the Liberal State* (New Haven: Yale University Press, 1980).

¹⁹ Rawls, *Political Liberalism*.

²⁰ Larmore, *Patterns of Moral Complexity*.

²¹ Stephen Macedo, *Liberal Virtue* (Oxford: Oxford University Press, 1990).

²² Thomas Nagel, *Equality and Partiality* (Oxford; New York: Oxford University Press, 1991).

²³ Brian Barry, *Justice as Impartiality* (Oxford: Clarendon Press, 1995).

²⁴ Amy Gutmann, Dennis Thompson, *Democracy and Disagreement*. (Cambridge: Harvard University Press, 1996).

²⁵ Klosko, *Democratic Procedures*.

²⁶ Lecce, *Against Perfectionism*.

doar neutralitatea „în justificare” a statului, nu și neutralitatea efectelor politicilor sale.

Definiția pe care am oferit-o neutralismului are, totuși, (cel puțin) un defect destul de grav. Ea sugerează că, potrivit neutralismului liberal, statul nu este îndreptățit să justifice *niciuna* dintre deciziile sale prin apel la anumite concepții despre bine. Foarte mulți neutraliști împărtășesc, într-adevăr, o astfel de opinie. Așa cum vom vedea în detaliu în secțiunea a treia, există însă și neutraliști mai moderați în această privință. În aceste condiții, propun modificarea definiției neutralismului după cum urmează: neutralismul liberal este teoria potrivit căreia, cel puțin în deciziile sale cele mai importante, statul liberal nu poate apela la justificări furnizate de una sau alta dintre concepțiile particulare despre bine ale cetățenilor săi.

2. De ce neutralitate: argumente neutraliste reprezentative

Unul dintre cele mai importante argumente în favoarea neutralismului a fost adus de Ronald Dworkin. Potrivit acestui argument, statul liberal este obligat să fie neutru în „problema vieții bune” pentru că el este obligat să își trateze toți cetățenii „ca *egali*, altfel spus, ca îndreptății la o preocupare și un respect egal din partea sa”²⁷. Mai mult, în opinia lui Dworkin, obligația de a-și trata cetățenii cu respect și preocupare egale este obligația morală fundamentală a unui stat. Un stat care nu respectă această obligație este un stat tiranic și ilegal. În orice caz, el nu poate fi considerat un stat liberal. Or, continuă argumentul lui Dworkin, aceasta înseamnă că într-un stat liberal „deciziile politice trebuie să fie, pe cât acest lucru este posibil, independente de orice concepție particulară despre viața bună sau despre ceea ce conferă valoare vieții umane. De vreme ce cetățenii unei societăți [liberale] diferă în concepțiile lor în această privință, guvernul nu îi tratează ca egali dacă preferă una sau alta dintre concepțiile lor în detrimentul celorlalte”³⁰.

²⁷ Gerald F. Gaus, „The Moral Foundations of Liberal Neutrality”, în *Debates in Contemporary Political Philosophy*, ed. Thomas Christiano și John Christman (Oxford: Blackwell, 2009), 81-98 sau „Liberal Neutrality: A Radical and Compelling Principle”, în *Perfectionism and Neutrality*, ed. Wall și Klosko, 137-165.

²⁸ Quong, *Liberalism without Perfection*.

²⁹ Dworkin, *A Matter of Principle*, 190 (trad. mea; sublinierea lui Dworkin). Referitor la concepția lui Dworkin despre principiul preocupării egale vezi și prezentarea egalității resurselor/egalității liberale din capitolul acestui volum dedicat egalitarianismului. Vezi, de asemenea, Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously* (Cambridge: Harvard University Press, 1978), 227; trad. rom. *Drepturile la modul serios* (Chișinău: ARC, 1998), 205-206.

³⁰ Dworkin, *A Matter of Principle*, 190 (trad. mea).

Principiul egalității de respect este invocat și în cadrul altei argumentări importante pentru neutralism. Am în vedere argumentarea lui Charles Larmore. În esență, Larmore consideră că statul (sau cetățeanul) liberal este obligat moral să fie neutru pentru că neutralitatea este singura soluție la problema dezacordurilor intractabile între indivizi defensibilă prin apel la principiul egalității de respect a persoanelor și la exigența dialogului rațional. Argumentul său se bazează pe trei premise fundamentale. Prima este aceea că principiul egalității de respect a persoanelor exclude apelul la măsuri de „rezolvare” a dezacordurilor între indivizi precum impunerea prin forță a opiniei majorității (sau a opiniei celor mai puternici), obligându-ne să încercăm să ne rezolvăm în mod rațional, argumentativ, dezacordurile. A doua este premisa că, în caz de dezacord între indivizi, exigența dezbaterii sau conversației raționale susține că „cei care doresc să continue conversația trebuie să se retragă pe un *teren neutru*, în speranța fie a rezolvării disputei, fie a depășirii (*bypassing*) ei”³¹. În sfârșit, a treia premisă a argumentului lui Larmore este aceea că, după toate probabilitățile, cele mai multe controverse dintre persoanele ce împărtășesc concepții diferite despre bine ar rămâne nesoluționate chiar și în urma adoptării strategiei retragerii pe teren neutru. Altfel spus, nici măcar în urma adoptării acestei strategii cetățenii unui stat liberal nu ar reuși să ajungă la un acord rațional asupra celei mai adecvate concepții despre bine. Or, în aceste condiții, singura lor opțiune „rezonabilă” este aceea de a nu-și construi principiile de acțiune ale statului pe niciuna dintre concepțiile despre bine asupra cărora se află în controversă, ci numai pe baza neutră (comună) pe care s-au retras în încercarea de a-și rezolva dezacordurile. Drept urmare, concluzionează Larmore, norma dialogului rațional ne obligă să configurăm o cultură politică în care cetățenii „să poată continua dezbateră vizuilor controversate despre ceea ce constituie o viață bună, în speranța extinderii punctelor de acord dintre ei, acceptând totodată că deciziile statului nu pot fi justificate prin apel la superioritatea intrinsecă a niciuneia dintre concepțiile asupra cărora ei nu pot ajunge la un consens rațional”³².

Un al treilea argument neutralist important este cel oferit de Brian Barry. Argumentul susține că obligația neutralității decurge din faptul că „nicio concepție despre bine nu poate fi împărtășită în mod întemeiat cu gradul de certitudine necesar legitimării impunerii ei celor care o resping”³³. Niciuna dintre ele nu este îndreptățită să pretindă că exprimă adevărul absolut cert și infailibil, că argumentele pe care se sprijină sunt irefutabile sau că orice îndoială în privința ei este irațională ori nerezonabilă.

³¹ Larmore, *Patterns*, 53 (trad. mea; sublinierea lui Larmore).

³² Larmore, *Patterns*, 54 (trad. mea).

³³ Barry, *Justice as Impartiality*, 169.

Barry a numit acest argument „argumentul sceptic” în favoarea neutralismului. Marea majoritate a filosofilor politici contemporani îl urmează în această decizie. Mai mult, ei interpretează acest argument ca fiind argumentul unui sceptic moral în sensul „standard” al acestui termen. Pe această bază, argumentul este respins cu foarte mare ușurință, fie arătându-se că scepticismul nu este o poziție adecvată³⁴, fie că el nu poate fi invocat în mod consecvent în apărarea neutralismului³⁵. Nu întâmplător, mulți filosofi politici, inclusiv unii neutraliști, consideră argumentul lui Barry un argument foarte slab, dacă nu chiar cel mai slab argument în favoarea neutralismului. Din punctul meu de vedere, această opinie este nedreaptă. Pe de o parte, cel puțin din câte mi-am putut da eu seama, Barry nu este, de fapt, un sceptic sau nihilist moral. În orice caz, argumentul său ar putea fi la fel de bine și argumentul unui agnostic. Or, nu este deloc evident că agnosticismul nu poate fi invocat în mod consecvent în favoarea neutralismului³⁶. În plus, agnosticismul este o poziție infinit mai greu de respins decât scepticismul sau nihilismul. Ca și scepticul sau nihilistul moral, agnosticul împărtășește ideea fundamentală despre întemeierea concepțiilor despre bine exprimată de argumentul lui Barry. Mă refer la ideea că nicio concepție despre bine nu poate fi, sau cel puțin nu a fost până acum, întemeiată într-un mod concludiv și – ca atare – că niciuna dintre aceste concepții nu este îndreptățită să reclame autoritate absolută din punct de vedere rațional. Spre deosebire însă de scepticul sau nihilistul moral, agnosticul nu concluzionează de aici că adevărul în materie de bine (sau, altfel spus, cunoașterea morală) este o himeră. Concluzia sa, mult mai modestă și mai plauzibilă, este că nu cunoaștem cu certitudine dacă există sau nu concepții adevărate despre bine, că nu suntem îndreptății să susținem cu certitudine nici posibilitatea, nici imposibilitatea cunoașterii morale. După cum au explicat excelent Miriam Ronzoni și Laura Valentini, poziția agnosticului în dezbateră dintre scepticii și optimiștii cunoașterii morale este aceea că nu avem dovezi irefutabile nici pentru posibilitatea, nici pentru imposibilitatea ei și că, „cel puțin deocamdată și în viitorul previzibil, ne lipsesc sau ne vor lipsi instrumentele epistemice de care avem nevoie pentru a putea aplana această dispută”³⁷.

³⁴ Vezi, spre exemplu, Steve Scalet, „Liberalism, Skepticism, and Neutrality: Making Do Without Doubt”, *The Journal of Value Inquiry* 34 (2000): 207-225.

³⁵ Quong, *Liberalism without Perfection*, 250-253.

³⁶ Agnosticismul este, de altfel, una dintre premisele sau presupuzițiile fundamentale ale multor argumentări pentru neutralism, inclusiv ale unora dintre neutraliștii care au criticat argumentul „sceptic” al lui Barry.

³⁷ Miriam Ronzoni, Laura Valentini, „On the Meta-Ethical Status of Constructivism: Reflections on G.A. Cohen’s Facts and Principles”, *Politics, Philosophy & Economics* 7, 4 (2008): 416 (trad. mea).

Ultima argumentație importantă în favoarea neutralismului pe care am ales să o prezint aici este argumentația avansată de Steven Lecce și Jonathan Quong. Potrivit acestei argumentații, care poate fi considerată în bună măsură și o sinteză a celor mai multe dintre argumentele deja prezentate, temeiul principal pentru care statul liberal trebuie să se abțină să acționeze în baza unor judecăți valorice, morale sau religioase este acela că „aceste acțiuni nu pot fi justificate tuturor cetățenilor unei societăți liberale. Societățile liberale sunt caracterizate în mod crucial de pluralism sau de dezacord în privința a ceea ce face ca o viață să fie bună, lăudabilă sau valoroasă. Dezacordul în privința a ceea ce constituie o viață umană înfloritoare este o trăsătură profundă și permanentă a societăților libere. Atunci când este combinat cu teza că guvernele trebuie să fie capabile să-și justifice acțiunile față de cetățeni, acest fapt conduce la concluzia că guvernele trebuie să se abțină să acționeze pe baza vreunei concepții particulare despre ceea ce face ca o viață să fie lăudabilă, înfloritoare sau valoroasă. Pentru că suntem în dezacord în privința a ceea ce face o viață să merite să fie trăită, ar fi eronat ca guvernul să se declare de partea cuiva în această problemă. Guvernul ar trebui mai degrabă să rămână *neutru* în problema vieții bune și să se restricționeze la statornicirea unor condiții echitabile care să le permită cetățenilor să-și urmărească propriile lor opinii despre ceea ce ar da valoare vieților lor”³⁸.

Spuneam că acest argument poate fi considerat în bună măsură o sinteză a tuturor argumentelor prezentate înaintea sa. Aceasta pentru că premisele sale sunt premise (sau măcar presupuziții) pe care se sprijină de fapt, în ultimă instanță, toate argumentațiile neutraliste prezentate înaintea sa (și – în general – toate celelalte argumente neutraliste aduse de filosofii politici contemporani³⁹). Premisele la care mă refer sunt 1) premisa că societățile liberale sunt (și vor fi întotdeauna) societăți pluraliste, societăți caracterizate de „dezacord în privința a ceea ce face ca o viață să fie bună, lăudabilă sau valoroasă”; și 2) premisa că acțiunile statului liberal trebuie să poată fi justificate tuturor cetățenilor săi. Ambele premise necesită câteva precizări și explicații.

Afirmația că societățile liberale sunt societăți pluraliste este o afirmație pretabilă mai multor interpretări. Una dintre ele este aceea că societățile liberale sunt caracterizate, în mod inevitabil, de faptul că cetățenii lor împărtășesc, ca urmare a libertății de expresie și gândire de care dispun, concepții diferite despre bine. Pentru a înțelege în mod adecvat argumentele abia prezentate, este important de reținut însă că neutraliștii nu exprimă doar această idee atunci când fac

³⁸ Quong, *Liberalism without Perfection*, 2 (trad. mea; sublinierea lui Quong). Pentru formularea acestui argument aleasă de Lecce, vezi Lecce, *Against Perfectionism*, 5-6 și 183-200.

³⁹ Cititorii interesați și de alte argumentații importante pentru neutralism decât cele pe care le-am prezentat aici pot consulta lucrările lui Nozick, Rawls, Ackerman, Nagel, Klosko sau Gaus citate în notele anterioare.

această afirmație. Ceea ce susțin neutraliștii este, de fapt, că cetățenii unei societăți liberale împărtășesc nu doar mai multe concepții despre bine, ci mai multe concepții despre bine *rezonabile* sau *la fel de rezonabile*. Pluralismul la care se referă sau care se află în spatele argumentelor neutraliste nu este, așadar, doar pluralismul ca fapt empiric, ci și pluralismul ca teorie morală sau valorică. Potrivit acestei teorii, există mai multe concepții morale egal valide sau la fel de rezonabile, deși aceste concepții sunt diferite, unele chiar conflictuale.

Pluralismul nu trebuie confundat cu relativismul (așa cum, din păcate, se întâmplă de destule ori). El nu susține că *toate* concepțiile morale, religioase sau filosofice sunt la fel de valide. Pe cale de consecință, el nu susține nici că toate concepțiile morale, religioase sau filosofice care se întâmplă să fie (sau care ar putea fi) împărtășite de cetățenii unui stat liberal sunt la fel de valide sau rezonabile. Dimpotrivă. Concepțiile care nu sunt compatibile, spre exemplu, cu principiul egalității de respect a persoanelor, cu principiul egalității în drepturi a acestora sau cu ceea ce Rawls a numit „concepția indivizilor ca liberi și egali” – precum concepțiile care se află la baza nazismului, fascismului, rasismului etc. – sunt respinse ca nerezonabile sau false de pluraliști (sau cel puțin de pluraliștii care apără și neutralismul)⁴⁰.

După cum este cunoscut, dezacordul moral, religios sau filosofic între doi indivizi poate fi unul cauzat de fenomene precum prejudecățile, neînțelegerea adecvată a poziției sau a argumentelor celuilalt, indisponibilitatea la dialog, fanatismul, greșelile de raționament etc. Date fiind cele evidențiate mai sus, este clar, sper, și că dezacordul dintre cetățeni la care fac referire argumentele neutraliste nu este un dezacord de acest tip. El este, dimpotrivă, unul „rezonabil”, „în sensul că există ca rezultat al unor eforturi raționale rezonabile și sincere ale indivizilor de a aborda problemele etice, religioase sau filosofice”⁴¹. Dezacordul la care se referă aceste argumente este, altfel spus, un dezacord la care indivizii sunt îndreptățiți din punct de vedere epistemic sau rațional. După cum a insistat în special Rawls, el este un dezacord cauzat de obstacole în calea consensului rațional precum caracterul complex și conflictual al evidenței științifice, convingerile diferite în ceea ce privește gradul de importanță de care trebuie să beneficieze considerațiile relevante în rezolvarea unei probleme, caracterul inerent vag și indeterminat al mai tuturor conceptelor noastre, experiențele de viață diferite (și – ca urmare a acestui fapt – modalitățile divergente de a interpreta evidența sau de a cântări diversele valori morale și politice), dezacordul în privința considerațiilor normative care trebuie să beneficieze de prioritate în rezolvarea unei anumite probleme sau opiniile diferite în pri-

⁴⁰ Vezi, în acest sens, mai ales Rawls, *Political Liberalism*, 58-66 și Quong, *Liberalism without Perfection*, 290-314. Pentru explicații similare în privința pluralismului moral sau valoric și a rolului său în argumentația neutralistă, vezi John Christman, *Social and Political philosophy. A Contemporary Introduction* (London, New York: Routledge, 2002), 95-96, 101-103. Vezi, de asemenea, capitolul despre pluralism din acest volum.

⁴¹ Quong, *Liberalism without Perfection*, 37.

vința valorilor sociale care trebuie sacrificate atunci când societatea nu poate să le promoveze pe toate (fiind nevoită, așadar, să facă „alegeri tragice”, precum, să presupunem, alegerea între dreptate și solidaritate, libertate și egalitate, dreptate și eficiență etc.)⁴².

Ideea că acțiunile statului trebuie să poată fi justificate tuturor cetățenilor săi este inima principiului liberal al legitimității. Potrivit acestui principiu, dacă o decizie nu poate fi justificată tuturor cetățenilor săi, în termeni pe care aceștia să-i găsească acceptabili sau rezonabili, statul nu are autoritatea legitimă de a o impune, chiar și dacă decizia în cauză a fost selectată sau votată în mod democratic. Implementarea unei decizii care beneficiază de suport democratic dar care nu poate fi justificată tuturor cetățenilor săi este, din perspectiva acestui principiu, un act tiranic, chiar dacă, desigur, unul de „tiranie a majorității”.

Și principiul liberal al legitimității poate fi interpretat în două modalități diferite. În prima dintre aceste interpretări, el susține că o decizie a statului este legitimă numai dacă este justificabilă pentru toți cetățenii care *locuiesc efectiv* între granițele sale la momentul luării ei. În a doua interpretare, principiul cere doar ca decizia în cauză să poată fi justificată tuturor cetățenilor care îndeplinesc anumite *criterii ideale de rezonabilitate și raționalitate*. Deși există și neutraliști care par să fi optat pentru prima dintre aceste interpretări⁴³, este important de reținut că ei se referă de obicei la a doua interpretare atunci când invocă principiul liberal al legitimității. Temeiurile principale ale opțiunii lor sunt, cred, evidente. Este posibil, dacă nu chiar foarte probabil, ca foarte mulți dintre cetățenii care trăiesc efectiv (sau vor trăi în viitor) între granițele statelor liberale să împărtășească idei, concepții și opinii normative sau empirice insuficient întemeiate epistemic, nerezonabile ori chiar evident greșite. Or, a susține că, pentru a fi legitimă, o decizie a statului trebuie să poată fi justificată inclusiv acestor cetățeni pare cel puțin „nerezonabil”⁴⁴.

3. Neutralism „radical” sau neutralism „moderat”?

Cele mai multe dintre argumentele abia prezentate au fost oferite pentru a susține ideea că *toate* deciziile statului trebuie să fie, în măsura în care acest lucru este posibil, neutre față de concepțiile despre bine ale cetățenilor săi. Unele dintre ele au fost invocate însă, după cum am sugerat deja în prima secțiune, pentru a apăra o idee neutralistă mai puțin radicală – și, cel puțin în opinia adeptilor ei, mult mai „rezonabilă”: ideea că doar unele decizii ale statului trebuie să

⁴² Rawls, *Political Liberalism*, 54-58. Despre „alegerile tragice”, vezi mai ales excelenta lucrare a lui Guido Calabresi și Philip Bobbitt, *Tragic Choices* (New York: Norton, 1978).

⁴³ Vezi George Kosko, *Democratic Procedures and Liberal Consensus*.

⁴⁴ Pentru detalii, vezi Quong, *Liberalism Without Perfection*, 148-153.

fie neutre față de concepțiile despre bine ale cetățenilor săi. John Rawls, principalul apărător al acestei idei, a avut în vedere deciziile statului referitoare la elementele constituționale fundamentale și la distribuția bunurilor sale „primare”. Prin „elementele constituționale fundamentale”, Rawls a desemnat, în esență, două aspecte: 1) principiile de structurare a guvernării și a procesului politic (precum principiile care stabilesc atribuțiile celor trei puteri ale statului sau care reglementează domeniile de aplicabilitate ale deciziei majorității); și 2) drepturile și libertățile fundamentale ale cetățenilor unei comunități liberale (precum dreptul de vot sau de a participa la viața politică, libertatea de conștiință, libertatea de gândire și de asociere sau *domnia legii*)⁴⁵. În concepția lui Rawls, drepturile și libertățile fundamentale fac parte și din categoria bunurilor pe care el le-a numit „bunuri primare”. Prin acest concept, Rawls a desemnat acele bunuri „despre care este de presupus că sunt dorite de orice individ rațional, indiferent de orice altceva și-ar dori acesta”, acele bunuri pe baza cărora „individii își pot asigura în general un mai mare succes în satisfacerea intențiilor și promovarea scopurilor lor, oricare ar fi acestea”⁴⁶. În afara drepturilor și libertăților fundamentale (în esență, drepturile civile și politice), celelalte „bunuri primare” rawlsiene sunt libertatea de mișcare și de alegere a ocupației dintr-o serie de oportunități diverse, puterile și prerogativele funcțiilor și pozițiilor de răspundere din cadrul instituțiilor politice și economice ale structurii de bază a societății, venitul și averea și – nu în ultimul rând – ceea ce el a numit „bazele sociale ale respectului de sine”⁴⁷.

Neutralismul liberal este apărat, așadar, în două versiuni: una radicală („tare” sau „globală”) și una moderată („slabă” sau „limitată”). În versiunea radicală, neutralismul este afirmat ca exigență valabilă pentru toate deciziile, politice, legile, acțiunile sau instituțiile adoptate de către statul liberal. Din perspectiva neutralismului radical, un stat liberal nu este îndreptățit să apeleze la justificări non-publice pentru niciuna dintre deciziile sale. El este îndreptățit să implementeze, altfel spus, numai acele decizii pentru care are (sau pentru care poate prezenta) o justificare neutră. Neutralismul „moderat” este mai puțin exigent în această privință. El nu îi interzice în totalitate statului să-și justifice deciziile prin apel la concepții particulare despre bine. Din perspectiva sa, neutralitatea este o exigență valabilă numai în cazul deciziilor referitoare la structura constituțională și distribuția bunurilor sale primare. Celelalte decizii politice – deciziile „legislative” sau deciziile democratice „de zi cu zi” – pot fi justificate și prin apel la temeuri non-publice, furnizate de una sau alta dintre concepțiile particulare despre bine.

⁴⁵ Rawls, *Political Liberalism*, 227.

⁴⁶ John Rawls, *A Theory of Justice. Revised edition* (Cambridge: Harvard University Press, 1999), 79. Trad. rom. *O teorie a dreptății. Ediție revăzută* (Iași: Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2012), 98-99.

⁴⁷ Vezi Rawls, *Political Liberalism*, 227-229.

Cel puțin la prima vedere, versiunea „moderată” sau „limitată” pare, într-adevăr, mult mai „rezonabilă” decât versiunea „radicală” sau „tare” a neutralismului. Neutraliștii radicali au însă o cu totul altă opinie. Morten Ebbe Juul Nielsen, spre exemplu, consideră neutralismul moderat o poziție cel puțin bizară. În termenii mai puțin eleganți ai lui Nielsen, neutralismul moderat pare să „vrea să fie și sătul și cu punga plină” (*to have the cake and eat it*)⁴⁸. Aceasta deoarece, pe de o parte, neutraliștii moderați vor să arate că neutralitatea este o valoare importantă, ce trebuie respectată de către stat. Pe de altă parte însă, limitând aria ei de aplicabilitate (și acceptând astfel că statul este totuși îndreptățit să-și legitimizeze unele politici prin apel la concepții particulare despre bine), neutraliștii moderați își subminează singuri în mod semnificativ argumentarea în favoarea neutralității.

La baza acestui verdict extrem de sever al lui Nielsen în privința neutralismului moderat se află convingerea sa – și a multor altor neutraliști – că restricționarea cerinței neutralității pentru nivelul constituțional fundamental al societății este o restricționare arbitrară. În opinia sa, nu este deloc evident că există argumente principiale solide în favoarea acestei limitări. În orice caz, sugerează Nielsen, neutraliștii moderați nu au oferit vreun astfel de argument.

Nielsen nu a făcut însă prea multe pentru a demonstra legitimitatea acestei convingeri. Există totuși și filosofi politici care au încercat acest lucru. Spre exemplu, Jonathan Quong. Quong, care este nu doar cel mai recent, ci și cel mai atent și riguros apărător al neutralismului „tare”, a supus reflecției critice toate cele trei mari argumente oferite de Rawls sau de alți neutraliști pentru limitarea neutralității statului la nivelul constituțional. Cele trei argumente sunt numite de Quong argumentul structurii de bază, argumentul intereselor de bază și argumentul completitudinii.

Argumentul structurii de bază, avansat în chip explicit de Rawls, susține că structura constituțională (sau „structura de bază”) a unei societăți are un impact enorm, profund și inevitabil asupra vieților cetățenilor ei, asupra perspectivelor și oportunităților lor sau, altfel spus, asupra a ceea ce ei „se pot aștepta să devină sau ce pot spera să realizeze” în viață⁴⁹. Drept urmare, justificarea neutră a deciziilor statului în privința acestei structuri este una imperativă. Prin contrast, deciziile legislative, „de zi cu zi”, din cadrul unui stat liberal sunt foarte departe de a avea un impact asupra vieților cetățenilor de o magnitudine comparabilă celui al structurii constituționale. Ca atare, odată ce structura constituțională a statului liberal este justificată în mod neutru, nu mai pare necesar ca toate celelalte decizii ale oficialilor săi să fie, la rândul lor, justificate într-un mod neutru. Pentru a fi legitime, este de ajuns ca aceste decizii să nu fie neconstitu-

⁴⁸ Morten Ebbe Juul Nielsen, „Limited Neutrality”, *Sats – Nordic Journal of Philosophy* 6, 1 (2005): 116.

⁴⁹ Rawls, *O teorie a dreptății*, 29.

ționale (să nu se afle în conflict cu prevederile principale sau procedurale stabilite de structura constituțională).

Deși tot de inspirație rawlsiană, argumentul intereselor de bază a fost dezvoltat mai ales de Peter de Marneffe⁵⁰. Potrivit acestui argument, doar deciziile statului care afectează interesele fundamentale (*basic interests*) ale cetățenilor necesită cu adevărat o justificare neutră pentru a fi legitime. Celelalte decizii ale statului nu au nevoie de o astfel de justificare. Pentru a fi legitime, este suficient ca ele să fie luate în baza unor proceduri democratice de decizie. Or, deciziile politice non-constituționale, „legislative” sau „de zi cu zi”, sunt, prin definiție, decizii care nu privesc și nu afectează interesele fundamentale ale cetățenilor. Ca atare, ele nu necesită o justificare neutră. Prin „interesele fundamentale ale cetățenilor”, Marneffe se referă, în esență, la interesele acestora în distribuția justă a „bunurilor primare” rawlsiene. Este vorba, după cum am văzut deja, despre acele bunuri/resurse de care orice persoană rezonabilă și rațională ar avea nevoie pentru a-și putea satisface planurile de viață, oricare ar fi acestea.

Ideea fundamentală a argumentului completitudinii este aceea că doar despre deciziile referitoare la structura constituțională și bunurile primare ale societății suntem îndreptățiți să fim optimiști că pot fi dezbătute și întemeiate în totalitate în baza unor argumente (exclusiv) neutre sau publice, fără a fi nevoiți să apelăm la temeuri ce presupun anumite concepții particulare despre bine. În privința deciziilor politice legislative, non-constituționale, necesare în cadrul unui stat, un astfel de optimism ar fi însă, cel mai probabil, exagerat. Cel mai probabil, măcar unele dintre aceste decizii nu pot fi întemeiate prin apel la temeuri neutre sau publice, fie pentru că este posibil ca rațiunea publică să nu aibă nimic de spus în privința problemelor la care se referă ele, fie, și mai probabil, pentru că s-ar putea ca temeuri oferite de rațiunea publică cu privire la acele probleme să fie indeterminate⁵¹.

În ceea ce privește argumentul structurii de bază, Quong a observat, în esență, că el este, în cel mai bun caz, insuficient pentru a demonstra că respectarea exigenței neutralității este „nepotrivită” sau indezirabilă în cazul deciziilor politice legislative, „de zi cu zi”. Or, restrângerea exigenței neutralității doar pentru deciziile politice constituționale poate fi legitimată în mod convingător numai în baza unui argument capabil să demonstreze acest lucru. Argumentul intereselor de bază, pe de altă parte, ne conduce la concluzia că rezolvarea *oricărei* probleme sau controversă între cetățeni care nu privește bunurile primare ale societății poate fi lăsată la latitudinea votului majorității sau a altei proceduri democratice de decizie (chiar și dacă acele probleme sau controversă sunt rezolvabile în baza unor argumente neutre sau publice). Această concluzie este însă

⁵⁰ În Peter de Marneffe, „Liberalism, Liberty, and Neutrality”, *Philosophy & Public Affairs* 19, 3 (1990): 253-274.

⁵¹ Rawls, *Political Liberalism*. 240-254, Barry, *Justice as Impartiality*, 144-145.

inacceptabilă. Votul majorității nu este întotdeauna o modalitate legitimă și echitabilă de a decide controversele dintre cetățeni (fie ele și controverse care nu privesc interesele lor fundamentale, ci interese mai puțin importante – deși nu neapărat lipsite de importanță). În sfârșit, faptul că este posibil ca unele probleme politice legislative să nu poată fi rezolvate prin apel la temeuri (exclusiv) neutre sau publice, nu este un temei suficient pentru excluderea tuturor deciziilor politice de zi cu zi din sfera de aplicabilitate a exigenței neutralității. La urma urmelor, foarte multe dintre aceste decizii pot fi luate și justificate în baza unor temeuri neutre sau publice. Ca atare, ideea fundamentală a neutralismului radical – aceea că toate deciziile politice trebuie să respecte, *pe cât posibil*, exigența neutralității – rămâne neafectată de acest argument⁵².

4. Obiecții și argumente anti-neutraliste

„Într-o societate în care coexistă mai multe credințe religioase, argumentarea din premise religioase la concluzii politice ar fi, în mod frecvent, retoric ineficientă. Atunci când cetățenii sunt divizați în mod profund în privința celor mai importante întrebări religioase, cel mai probabil este că argumentarea de acest tip ar întări foarte rar susținerea concluziilor ei. Mai mult, acest tip de argumentare nu doar eșuează adesea să câștige suport, ci poate să și jignească. Argumentarea din premise religioase spre concluzii politice poate presupune lipsă de respect pentru cei care nu acceptă acele premise. Spre exemplu, o astfel de argumentare poate transmite mesajul nedemocratic că un individ trebuie să accepte un anumit set de premise religioase pentru a putea fi îndreptățit să participe la dezbaterea politică. În Statele Unite, un astfel de mesaj este sugerat astăzi mai ales ateilor și musulmanilor, dar el poate fi simțit ocazional în atmosferă și de evrei sau de catolici. Prin urmare, avem atât temeuri morale cât și temeuri strategice importante pentru a ne restrânge apelul la premise religioase în argumentarea politică. Echitatea și tratarea cu respect a celorlalți sunt preocupări morale centrale”⁵³.

Opiniile acestea, s-ar putea crede, sunt opiniile unui neutralist. Această impresie ar fi însă greșită. Autorul acestui text, Jeffrey Stout, este, de fapt, unul dintre criticii neutralismului liberal. Din punctul său de vedere, neutralismul, fie și în versiunea sa moderată apărută de John Rawls, este o poziție mult prea „tare” pentru a fi credibilă sau pentru a constitui poziția adecvată cu privire la legitimitatea apelului la temeuri sau premise religioase în argumentarea poli-

⁵² Vezi Quong, *Liberalism without Perfection*, 275-289.

⁵³ Jeffrey Stout, *Democracy and Tradition* (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2005), 65 (trad. mea).

tică. E adevărat, susține Stout, valori precum echitatea și respectul îi obligă pe cetățenii unei comunități liberale să încerce în mod onest să-și justifice politicile favorite pe baza unor temeuri care să poată fi considerate legitime și de cei care împărtășesc puncte de vedere sau concepții morale ori religioase diferite de cele ale lor. Dar neutralismul merge prea departe atunci când le interzice cetățenilor dreptul moral de a apela doar la premise religioase în argumentarea politică.

Unul dintre argumentele lui Stout în sprijinul acestui verdict este acela că interdicția în discuție este inechitabilă față de cetățenii pe care religia pe care o împărtășesc îi obligă să ia toate deciziile importante în baza preceptelor ei. În plus, crede Stout, argumentarea politică prin apel la premise exclusiv religioase nu este neapărat un semn de lipsă de respect pentru ceilalți cetățeni, atâta vreme cât este o argumentare sinceră și care evită să manipuleze⁵⁴.

Cititorul atent a observat, poate, o posibilă contradicție (sau măcar o tensiune) între aceste argumente ale lui Stout și argumentele sau valorile despre care el însuși acceptă că îi obligă pe cetățenii unei comunități liberale să încerce în mod onest să-și justifice în mod „neutru” politicile favorite. Argumentul fundamental al lui Stout pentru verdictul că neutralismul merge prea departe când afirmă ideea că apelul la premise exclusiv religioase în argumentarea politică este condamnat din punct de vedere moral este totuși un altul. Argumentul în cauză este unul numit de obicei „argumentul incompletitudinii rațiunii publice”. În formularea lui Stout, el susține că, deși la modul ideal ar fi preferabil ca orice controversă politică importantă să fie rezolvată pe baza unor argumente „publice” sau „neutre”, a unor argumente care să nu poată fi respinse de niciun cetățean rezonabil, indiferent de concepțiile sale religioase, etice sau filosofice, este posibil ca unele dintre aceste controverse (inclusiv unele dintre controverseele referitoare la structura constituțională sau la distribuția bunurilor primare) să nu poată fi rezolvate în acest mod⁵⁵. Este posibil, altfel spus, ca nu toate chestiunile pentru care este nevoie de deliberare publică – și de politici din partea statului – să poată fi justificate și decise prin apel la temeuri acceptabile din perspectiva tuturor concepțiilor rezonabile despre bine⁵⁶. În orice caz, susține Stout, nimeni nu a demonstrat până acum că toate chestiunile politice importante pot fi decise și întemeiate în mod satisfăcător doar pe baza unor argumente publice sau neutre. Ca atare, în opinia sa, ideea că cetățenii (sau statele liberale) au obligația de a susține doar acele politici pentru care au (și) o justificare neutră este cel puțin „imprudentă”⁵⁷.

⁵⁴ Stout, *Democracy and Tradition*, 72.

⁵⁵ Stout, *Democracy and Tradition*, 75.

⁵⁶ Stout, *Democracy and Tradition*, 70.

⁵⁷ Stout, *Democracy and Tradition*, 75. Stout nu este singurul – și nici primul – filosof politic care a formulat un astfel de argument împotriva neutralismului. Versiuni ale argumentului incompletitudinii rațiunii publice au fost avansate, înaintea lui Stout, de David A.

Neutraliștii au răspuns acestui argument – pe care îl consideră, pe bună dreptate în opinia mea, cel mai important argument anti-neutralist – în două moduri. Pe de o parte, recunosc ei, e adevărat că rațiunea publică s-ar putea dovedi incompletă. Cel puțin până acum, însă, nimeni nu a oferit temeuri solide de îngrijorare în acest sens (deși unii filosofi cred sau au crezut că există astfel de temeuri⁵⁸). În plus, după toate probabilitățile, cele mai multe dintre chestiunile politice (sau măcar cele mai multe dintre chestiunile politice fundamentale sau „constituționale”) *pot fi* decise și întemeiate în mod satisfăcător în baza rațiunii publice. Prin urmare, chiar și dacă rațiunea publică s-ar dovedi, la un moment dat, a fi incompletă, cel mai probabil este că incompletitudinea ei nu ar fi îndeajuns de semnificativă pentru a ne îndreptăți să chestionăm legitimitatea exigenței neutralității. Pe de altă parte, observă neutraliștii, chiar și dacă rațiunea publică s-ar dovedi tăcută sau indeterminată asupra unor chestiuni politice importante, aceasta nu înseamnă neapărat că temeiurile non-publice ar trebui să joace un rol mult mai important în viața politică decât cel permis de neutralismul liberal. În ciuda a ceea ce par să creadă criticii neutralismului, chiar și dacă asumăm că rațiunea publică s-ar putea dovedi incompletă asupra unor probleme politice, nu este deloc evident că cetățenii sau oficialii statului ar fi îndreptățiți să apeleze la temeuri non-publice pentru a decide sau rezolva acele probleme. Dacă principiile și valorile care susțin neutralismul liberal sunt corecte, atunci acele probleme ar trebui rezolvate mai curând în baza unor proceduri neutre (arbitrare) de decizie decât în baza unor temeuri furnizate de una dintre concepțiile despre bine ale membrilor societății (fie ea și cea dominantă)⁵⁹.

Sub umbrela incompletitudinii rațiunii publice este formulată (sau măcar sugerată) uneori și o obiecție diferită de cea abia discutată. Obiecția în cauză pare a fi aceea că exigența neutralității este „nerezonabilă” față de cetățenii incapabili să identifice argumente publice convingătoare pentru politicile lor favorite (sau împotriva politicilor pe care le dezaprobă), chiar și în urma unor eforturi oneste în acest sens. A le cere acestor cetățeni să respecte exigența neutralității înseamnă a le cere, practic, imposibilul. Mai mult, sugerează autorii acestei obiecții, cel mai probabil este că foarte mulți, dacă nu chiar marea majoritate a

Reidy sau Christopher J. Eberle. Vezi David A. Reidy, „Rawls’s Wide View of Public Reason: Not Wide Enough”, *Res Publica* 6 (2000): 49-72 și Christopher J. Eberle, *Religious Conviction in Liberal Politics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002) sau „Religion and Liberal Democracy”, în *The Blackwell Guide to Social and Political Philosophy*, ed. Robert L. Simon (Malden, MA: Blackwell, 2002), 300-302.

⁵⁸ Vezi mai ales Reidy, „Rawls’s Wide View of Public Reason”.

⁵⁹ Am rezumat aici în special considerațiile din Andrew Williams, „The Alleged Incompleteness of Public Reason”, *Res Publica* 6 (2000): 199-211 și Micah Schwartzman, „The Completeness of Public Reason”, *Politics, Philosophy & Economics* 3, 2 (2004): 191-220.

cetățenilor statelor liberale, inclusiv statele liberale cu tradiție, s-ar afla într-o astfel de situație⁶⁰.

Împotriva acestei sugestii, neutraliștii au protestat că incapacitatea unor cetățeni de a identifica argumente publice în controversele politice nu poate constitui un argument convingător împotriva datoriei civice apărute de neutralism și că cetățenii aflați în această situație au cel puțin un temei prima facie să recunoască, să accepte și să acționeze în baza justificărilor publice identificate și oferite de ceilalți cetățeni⁶¹. Să presupunem, însă, de dragul argumentării, că această obiecție *este* una convingătoare și că exigența neutralității este, într-adevăr, nerezonabilă față de mulți (sau măcar unii) cetățeni ai statelor democratice liberale. Chiar și sub această supoziție, obiecția în discuție ar fi insuficientă pentru a învinge neutralismul. Ea ar învinge cel mult neutralismul ca teorie despre cetățenii obișnuiți ai statelor liberale. Însă, după cum am evidențiat deja, așa cum este el apărut de obicei, neutralismul este o teorie care îi vizează cu prioritate pe oficialii statelor liberale, nu pe cetățenii obișnuiți ai acestora.

Bibliografie citată

- Ackerman, Bruce. *Social Justice in the Liberal State*. New Haven: Yale University Press, 1980.
- Barry, Brian. *Justice as Impartiality*. Oxford: Clarendon Press, 1995.
- Calabresi, Guido, Philip Bobbitt. *Tragic Choices*. New York: Norton, 1978.
- Christman, John. *Social and Political Philosophy. A Contemporary Introduction*. London, New York: Routledge, 2002.
- Dworkin, Ronald. *Taking Rights Seriously*. Cambridge: Harvard University Press, 1978.
- Dworkin, Ronald. *A Matter of Principle*. Cambridge: Harvard University Press, 1985.
- Dworkin, Ronald. *Drepturile la modul serios*. Chișinău: ARC, 1998.
- Eberle, Christopher J. *Religious Conviction in Liberal Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Eberle, Christopher J. „Religion and Liberal Democracy”. În *The Blackwell Guide to Social and Political Philosophy*, ed. Robert L. Simon, 292-318. Malden, MA: Blackwell, 2002.
- Gaus, Gerald F. „The Moral Foundations of Liberal Neutrality.” În *Debates in Contemporary Political Philosophy*, ed. Thomas Christiano și John Christman, 81-98. Oxford: Blackwell, 2009.
- Gutmann, Amy, Dennis Thompson. *Democracy and Disagreement*. Cambridge: Harvard University Press, 1996.
- Hampshire, Stuart, ed. *Public and Private Morality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.
- Klosko, George. *Democratic Procedures and Liberal Consensus*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

⁶⁰ Vezi, spre exemplu, Reidy, „Rawls's Wide View of Public Reason”, 64.

⁶¹ Williams, „The Alleged Incompleteness”, 206, Schwartzman, „The Completeness”, 210.

- Larmore, Charles. *Patterns of Moral Complexity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Lecce, Stephen. *Against Perfectionism: Defending Liberal Neutrality*. Toronto: University of Toronto Press, 2008.
- Locke, John. *Al doilea tratat de cărmuire. Scrisoare despre toleranță*. București: Nemira, 1999.
- Macedo, Stephen. *Liberal Virtue*. Oxford: Oxford University Press, 1990.
- Marneffe, Peter de. „Liberalism, Liberty, and Neutrality”. *Philosophy & Public Affairs* 19, 3 (1990): 253-274.
- Nagel, Thomas. *Equality and Partiality*. Oxford; New York: Oxford University Press, 1991.
- Nielsen, Morten Ebbe Juul. „Limited Neutrality”. *Sats – Nordic Journal of Philosophy* 6, 1 (2005): 110-127.
- Nozick, Robert. *Anarchy, State, and Utopia*. New York: Basic Books, 1974.
- Nozick, Robert. *Anarhie, stat și utopie*. București: Humanitas, 1997.
- Quong, Jonathan. *Liberalism without Perfection*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2011.
- Rawls, John. „Justice as Fairness: Political not Metaphysical”. *Philosophy & Public Affairs* 14, 3 (1985): 223-251.
- Rawls, John. *A Theory of Justice. Revised Edition*. Cambridge: Belknap Press, 1999. Trad. rom. *O teorie a dreptății*. Iași: Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2012.
- Rawls, John. *Collected Papers*, ed. Samuel Freeman. Cambridge & London: Harvard University Press, 1999.
- Rawls, John. *The Law of Peoples: with „The Idea of Public Reason Revisited”*. Cambridge: Harvard University Press, 1999.
- Raz, Joseph. *The Morality of Freedom*. Oxford: Clarendon Press, 1986.
- Reidy, David A. „Rawls’s Wide View of Public Reason: Not Wide Enough”. *Res Publica* 6 (2000): 49-72.
- Ronzoni, Miriam, Laura Valentini. „On the Meta-Ethical Status of Constructivism: Reflections on G.A. Cohen’s Facts and Principles”. *Politics, Philosophy & Economics* 7,4 (2008): 403-422.
- Scalet, Steve. „Liberalism, Skepticism, and Neutrality: Making Do Without Doubt”. *The Journal of Value Inquiry* 34 (2000): 207-225.
- Schwartzman, Micah. „The Completeness of Public Reason”. *Politics, Philosophy & Economics* 3, 2 (2004): 191-220.
- Sher, George. *Beyond Neutrality: Perfectionism and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Stout, Jeffrey. *Democracy and Tradition*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2005.
- Vallier, Kevin, Fred D’Agostino. „Public Justification”. În *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta. Stanford: Stanford University, 2012, <http://plato.stanford.edu/entries/justification-public/>.
- Wall, Steven, George Klosko, ed. *Perfectionism and Neutrality: Essays in Liberal Theory*. Lanham: Rowman and Littlefield, 2003.
- Williams, Andrew. „The Alleged Incompleteness of Public Reason”. *Res Publica* 6 (2000): 199-211.

Bibliografie suplimentară

- Audi, Robert, Nicholas Wolterstorff. *Religion in the Public Square*. Lanham: Rowman and Littlefield, 1997.
- Caney, Simon. „Consequentialist Defenses of Liberal Neutrality”. *The Philosophical Quarterly* 41 (1991): 457-477.
- Den Hartogh, Govert. „The Limits of Liberal Neutrality”. *Philosophica* 56 (1995): 59-89.
- Dimock, Susan. „Liberal Neutrality”. *The Journal of Value Inquiry* 34, 2/3 (2000): 189-206.
- Dombrowski, Daniel A. *Rawls and Religion: The Case for Political Liberalism*. Albany: State University of New York Press, 2001.
- Eberle, Christopher J. „Religion and Political Theory”. În *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta. Stanford: Stanford University, 2008. <http://plato.stanford.edu/entries/religion-politics/>.
- Fowler, Timothy. „The Problems of Liberal Neutrality in Upbringing”. *Res Publica* 16, 4 (2010): 367-381.
- Galston, A. William. *Liberal Purposes: Goods, Virtues, and Diversity in the Liberal State*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- 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, Kevin Vallier. „The Roles of Religious Conviction in a Publicly Justified Polity: the Implications of Convergence, Asymmetry, and Political Institutions”. *Philosophy & Social Criticism* 35 (2009): 51-76.
- Goodin, Robert E., Andrew Reeve, ed. *Liberal Neutrality*. London: Routledge, 1989.
- Greenawalt, Kent. *Religious Convictions and Political Choice*. New York: Oxford University Press, 1988.
- Greenawalt, Kent. „On Public Reason”. *Chicago-Kent Law Review*, 69 (1994): 669-689.
- Greenawalt, Kent. *Private Consciences and Public Reasons*. New York: Oxford University Press, 1995.
- Habermas, Jürgen. „Reconciliation Through the Public Use of Reason”. *Journal of Philosophy* 92 (1995): 109-131.
- Horton, John. „Rawls, Public Reason, and the Limits of Liberal Justification”. *Contemporary Political Theory* 2 (2003): 5-23.
- Kymlicka, Will. „Liberal Individualism and Liberal Neutrality”. *Ethics* 99 (1989): 833-905.
- Larmore, Charles. „The Moral Basis of Political Liberalism”. *Journal of Philosophy* 96 (1999): 599-625.
- Marneffe, Peter de. „Rawls’s Idea of Public Reason”. *Pacific Philosophical Quarterly* 75 (1994): 232-250.
- McConnell, Michael W. „Secular Reason and the Misguided Attempt to Exclude Religious Argument from Democratic Deliberation”. *Journal of Law, Philosophy and Culture* 1 (2007): 159-174.
- Neal, Patrick. *Liberalism and Its Discontents*. Basingstoke: Macmillan, 1997.
- Patten, Allan. „Liberal Neutrality: A Reinterpretation and Defense”. *Journal of Political Philosophy* 20, 3 (2012): 249-272.
- Perry, Michael. *Religion in Politics: Constitutional and Moral Perspectives*. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- Rawls, John. *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin & Faith. With "On My Religion"*, ed. Thomas Nagel. Cambridge: Harvard University Press, 2009.

- Sandel, Michael. *Liberalism and the Limits of Justice*. Second Edition. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Seglow, Jonathan. „Neutrality and Equal Respect: On Charles Larmore’s Theory of Political Liberalism”. *Journal of Value Inquiry* 37, 1 (1997): 83-96.
- Schaller, Walter E. „Liberal Neutrality and Liberty of Conscience”. *Law and Philosophy* 24, 2 (2005): 107-138.
- Waldron, Jeremy. *Liberal Rights. Collected Papers 1981-1991*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Wall, Steven. *Liberalism, Perfectionism and Restraint*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Wall, Steven. „Perfectionism in Politics: a Defence”. În *Contemporary Debates in Political Philosophy*, ed. Thomas Christiano și John Christman. London: Blackwell, 2009.
- Weithman, Paul. *Religion and the Obligations of Citizenship*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Weithman, Paul J. *Why Political Liberalism?* New York: Oxford University Press, 2011.
- Weithman, Paul J., ed. *Religion and Contemporary Liberalism*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1997.
- Zellentin, Alexa. *Liberal Neutrality. Treating Citizens as Free and Equal*. Berlin: De Gruyter, 2012.

Pluralismul*

Ștefania BEJAN

Introducere

Considerat, din perspectivă didactică, o școală de gândire („școala teoriei democratice empirice” americane), *pluralismul* nu se dovedește nici doctrină substanțială, nici „stație terminus”, ci un concept „modal” indicând recunoașterea diferenței și a multiplicității din și între discursuri și domenii sociale¹. Termen folosit cu obstinație până în anii '80, pluralismul se regăsește în „structura de înțelegere” a secvenței critice aparținând culturii occidentale de sorginte intelectuală. El trimite cu lejeritate la poziția acceptării existenței numeroaselor valori culturale, la excluderea (mentală) a ipostazelor imperialismului cultural, precum și la satisfacția față de diversitatea metodologică pusă în operă. Mai puțin profund, clar, angajat comparativ cu un neoliberalism perfect, de pildă, dar „mai bun” decât individualismul neoliberal absolut, pluralismul pare să atragă prototipul tolerantului prin excelență, intelectual-eclectic și aparent umanist, atât de bine intenționat încât se teme să critice sau să reclame schimbarea socială; ironic vorbind, un slab de înger sau un ins care face exact ceea ce nu contează punctual (ori care generează o problemă – când ea nu reprezintă o prioritate).

După Gregor McLennan, „săgețile” pluralismului au ca direcții: susținerea principală a democrației, credința că identitatea politico-socială este rodul alegerii (nu al moștenirii), creativitatea și deschiderea teoretică, acordarea atenției unei game extinse de interese grupale („pentru că nu se poate stabili care este «primordial» în vreun sens), conservarea principiului „egali, dar diferiți”. În opinia lui John Stuart Mill, „pluralității căilor” i-au devenit prorfund îndatorați locuitorii bătrânului continent, întrucât umanismul, diversitatea și toleranța nu ar fi stat împreună, grație „diferențelor și dezacordurilor”. Adept al educației – în stare să îndreptățească oamenii, deopotrivă la alegeri ne-blocate, ne-dirijate

* 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, POSDRU/89/1.5/S/56815.

¹ Gregor McLennan, *Pluralismul* (București: Du Style, 1998), 27.

de alții, utilitaristul autor al „marii scurte scrieri” *On Liberty* (1859)² apăra drepturile și libertățile individuale, în măsura în care nu putea accepta uniformitatea, „efectul mutilant al persecuției”, îngustimea spiritului și presiunile insuportabile exercitate de tradiție, autoritate sau opinia publică. Isaiah Berlin observa că valorile asociate de Mill vieții publice, numite „finalități secundare”, se numesc: libertatea individuală, diversitatea, dreptatea. Ideea poate fi ilustrată astfel: „...în numele filantropiei, al democrației și al egalității se edifica o societate în care obiectivele umane erau în mod artificial îngustate, iar majoritatea oamenilor era convertită în simple animale muncitoare, o societate în care «mediocritatea colectivă» sufoca lent originalitatea și talentele individuale”³. Nemulțumirile lui Mill față de regimul democratic vizau: centralizarea autorității, dependența fiecăruia de toți, „supravegherea fiecăruia de către toți”. Speranțele în democrație ca formă dreaptă de guvernământ sună oarecum amenințător: nu se va ajunge la o „docilă uniformitate de gândire”, nu vor fi generate „automate cu înfățișare omenească”, nu va conduce la „liberticid”⁴. Avertismentul celui care sesizase consecințele neprevăzute ale democrației moderne se referea la un stat care ar face din cetățenii lui niște „pitici”, în care „șeful executivului guvernează într-o manieră absolută o adunare de indivizi izolați, toți egali, dar toți sclavi”, fără nădejdea unor izbânzi societale, pentru că „niciun lucru realmente mare nu se poate realiza cu oameni mici”. *Conformiștii, oportuniștii și ipociții* ar fi, în consecința impunerii voinței unora asupra majorității – în cadrele democrației! – fructele otrăvite, nevalide într-o societate unde „teama a ucis gândirea independentă”.

Socotit cel mai adecvat universului moral pe care îl „locuim”, pluralismul „pune întrebări cu privire la democrația liberală, sugerând că libertatea individuală nu este singurul criteriu de acțiune publică, iar adesea nu reprezintă criteriul dominant”⁵.

Fără a dobândi „prioritate lexicală” asupra valorilor concurente, libertatea este miezul gândirii lui William A. Galston cu privire la condiția de om, umanitate. Spre deosebire de un John Gray – adept al funcționării contingente, locale a democrației liberale, Galston socoate că principiile liberalismului democratic sunt universal aplicabile, fără a se înțelege însă că, „în calitate de acțiune practică, instituțiile liberal-democratice trebuie să fie preferate în toate circumstanțele”⁶. Contează în chip deosebit forța general-normativă și aspirațio-

² John Stuart Mill, *Despre Libertate* (București: Humanitas, 1994), 74.

³ Isaiah Berlin, *Cinci eseuri despre libertate și alte scrieri* (București: Humanitas, 2010), 317.

⁴ Berlin, *Cinci eseuri*, 332.

⁵ Berlin, *Cinci eseuri*, 333.

⁶ William A. Galston, „Value Pluralism and Liberal Political Theory”, *American Political Science Review* 93, 4 (1999): 769.

⁷ Calvin O. Schrag, *Resursele raționalității. Un răspuns la provocarea postmodernă* (București: Editura Științifică, 1999), 67.

nală de a fi utilizate în împrejurări adecvate, decât pericolul unui „imperialism liberal”, cum ar spune Gray.

Valoare-reper pentru mulți (chiar dacă purtând neclaritate și teoretizare insuficientă), pluralismul ocupă suveran nucleul prețios al teoriei sociale post-moderne.

După o idee a lui Calvin O. Schrag⁷, limbajul pluralismului este „literă de lege” în scrierile modernității târzii, subliniind ca fenomen global al vieții ultimelor patru-cinci decenii, „pluralitatea semnificațiilor și a semnificațiilor, a jocurilor de limbaj [...], a practicilor sociale”. S-ar putea înțelege de aici că avem la îndemână un program încheiat și convingător gata de folosit în teorie și practică?! Ori poate că singura „alegere” a cercetătorului este de a „îmbrățișa” atitudinea pluralistă? Deopotrivă zestre a gândirii științifice cu privire la mediul social și întruchipare a condiției intelectual-morale a anilor '90, pluralismul se dovedește un concept „multiaccentual” și „esențial contestat”, vag și flexibil sub aspect ideologic, putând însemna uneori „a fi reacționar”, alături „a fi progresist” și, mai presus de orice, inducând „calificativul” *foarte bun* pentru demersurile deschise, diferite, plurale, în vreme ce „obiectele” sociale cu închidere, singulare și marcate de uniformitate ar fi catalogate sec drept „rele”.

Suspiciunea că ideile, culturile, grupurile politice s-ar putea înmulți la nesfârșit, sub umbrela pluralismului, îi face pe critici să reclame criterii, elemente de disipare a neclarității în această problemă. Cu atât mai mult, cu cât alegerea multiplicității și diversității în pofida unicității-uniformității îi atinge pe tot mai mulți dintre opozanții „monismului”. „Diagnosticul” lor este de netăgăduit, în acest sens – pluraliști (pentru înclinația spre „descarcerarea” din variantele moniste în forme plurale, eliberatoare, moderne...). Miza aplicațiilor în câmpul politic sporește atenția cu care pluralismul este pus sub lupa analiștilor. De remarcat, în context, tripartiția lui McLennan: 1) pluralism *metodologic* (ținând cunoașterea arealului social și anunțând validitatea diferitelor lumi, adevăruri, metode de cercetare și paradigme interpretative); 2) pluralism *socio-cultural* (care discută diversitatea identităților, Eu-rilor, subculturilor și tipurilor de relații oglindite societal); 3) pluralism *politic* (având ca scop recunoașterea diferențelor socio-culturale, înlesnirea așezării pe poziții diferite a actorilor sociali, reprezentarea caracterului diferit în structurile importante sub aspect decizional)⁸.

„Prevestind” consecințe ale pluralismului axiologic, un fin cunoscător autohton al fenomenului (Sorin Antohi) vorbea despre „spargerea societății” în comunități (reproș adresat constant comunitarismului), chiar segregarea, „în ciuda verbiajului integraționist al multiculturaliștilor, care se preocupă mai mult de valorile *afirmate* și *codificate* legislativ”, decât de cele *asumate* și *trăite*”⁹.

⁸ McLennan, *Pluralismul*, 35.

⁹ Sorin Antohi, „Câte fețe are liberalismul?”, „Postfață” la John Gray, *Cele două fețe ale liberalismului* (Iași: Polirom, 2002), 192.

1. Pluralismul valorilor, nucleul unui *modus vivendi*

Pluralismul valorilor se constituie în teoria etică aflată la baza unui *modus vivendi* (toleranța liberală adaptată la realitatea istorică a pluralismului). Exprimând prezența convingerilor și idealurilor etice personale, pluralismul valorilor se asociază post-modernității, în calitate de co-existență a modurilor de viață diferite, indiferent că acest „împreună” social rezultă din voință, întâmplare, destin...¹⁰. Într-o exprimare concisă, pluralismul înseamnă mai mult decât varietatea idealurilor personale: supraviețuirea în același timp și loc a modurilor diferite de viață. Premisele pluralismului valorilor au fost „închipuite” de Galston ca sumă a cinci propoziții cu rol clarificator: 1) La baza actualei structuri a universului normativ se află „ceva” diferit de emotivism, non-cognitivism etc.; 2) Pluralismul valorilor nu coincide cu relativismul; 3) Există o multitudine de bunuri autentice, eterogene sub aspect calitativ și ne-reductibile la o măsură valorică atotcuprinzătoare; 4) Valorile distincte calitativ nu sunt complet ordonate după grad și nu există un *summum bonum* care să beneficieze de o prioritate rațional stabilită pentru toți indivizii; 5) Bunurile sau valorile (individuale ori de grup) nu dețin superioritatea în toate situațiile care presupun scopul unei acțiuni sociale (John Rawls este un exemplu la îndemână: lucrurile de care ne pasă nu sunt reduse la o singură măsură a valorii)¹¹.

Plasarea idealurilor individuale în sfera asocierilor voluntare (independența omului contemporan îi permite atașarea de un mod anume de existență) creează o problemă liberalismului care se cuvine re-condiționat, astfel încât să se plieze situației de co-existență a idealurilor diferite în aceeași societate (unii autori subestimează gândirea liberală tradițională în a înțelege acest mecanism, dată fiind premisa cu care operează: consensul asupra valorilor).

Augmentarea tradițiilor culturale și etnice, precum și continua experimentare culturală a secolelor precedente au condus la proliferarea stilurilor noi de viață cu exigențele cunoscute. Elementul comun nu este consensul cu privire la valorile liberale, ci mai degrabă o înfruntare vizibilă a comunităților purtătoare de valori și moduri de viață ne-asemănătoare, pentru putere (păstrată ori dobândită)¹². Atunci când moduri de viață diferite anunță revendicări contrastante, e semn că programul teoriei politice se poate concepe uzând de conflictele de valori care alimentează cererile (pretențiile) grupurilor sociale (iar nu idealurile divergente ale indivizilor ar avea această capacitate revendicativă). A-ți imagina

¹⁰ În concepția lui John Gray, nu e simplu să stabilești condițiile necesare și suficiente pentru ca o activitate umană să fie definită ca mod de viață; ce se știe este că modurile de viață presupun oameni regăsiți în limita câtorva generații; trebuie recunoscute de alții; reunesc valori și practici distincte; exclud unele persoane; exprimă simțul identității.

¹¹ Galston, „Value Pluralism”, 770.

¹² John Gray, *Cele două fețe ale liberalismului* (Polirom: Iași, 2002), 22.

grupuri sau societăți în care conviețuirea să fie pașnică, deși membrii lor sunt vectori ai valorilor potențial conflictuale, pare cu neputință; în primă instanță, pentru că fiecare ține la pozițiile câștigate, „jucându-și” valorile față de care are un puternic atașament, deopotrivă în spațiul privat și în arena publică; apoi, întrucât o societate socotită drept „bună” s-ar cuveni întemeiată pe un set de valori împărțite de comunitate; în sfârșit, utopia unui *modus vivendi* pe fondul potențialului conflictual „genetic” al grupărilor umane nu se susține, fie și dacă introducem în ecuație incommensurabilitatea valorilor atât de invocată de către analiștii liberalismului¹³.

Într-un *supermarket identitar* (Sorin Antohi¹⁴) în care alegerea stilurilor de viață este implicită, chestiunea toleranței este departe de a fi marginală; tot ce trebuie făcut este în direcția privilegierii toleranței ca *modus vivendi* și mai puțin pentru a spera la o formă ideală de existență socială. Altfel spus, „paleo-liberalismul” regimului universal ar putea face loc „inventării” unor elemente de conciliere între modurile de viață (vorbind aici de o toleranță pusă în slujba unui proiect de conviețuire pașnică – pe cât se poate). Este cazul să precizăm că proiectul toleranței a apărut în Europa încă din veacul al XVI-lea și că toleranța a fost idealul modernității timpurii. Pe cât se pare (John Gray), ea nu poate fi călăuză în contextul post-modernității.

Ca ideal, toleranța face obiectul a două filosofii: năzuința unui *consens rațional* referitor la cel mai bun mod de viață (toleranța fiind asociată cu invocarea principiilor liberale oriunde în lume, exceptând regimurile totalitare sau fundamentaliste); convingerea că a trăi bine se poate „materializa” în moduri *variate*, dovadă societăți actuale care „ocrotesc” mai multe moduri de viață. Cu originea în existența ne-conflictuală a religiilor Antichității, toleranța precede liberalismul, dar vor apărea „în cuplu” decenii la rând în scrierile de specialitate. Toleranța liberală în sensul unui scop (formă perfectă de viață) ori al căii (spre pașnică existență în concertul societal) va da numele cărții lui John Gray, *Cele două fețe ale liberalismului*. „Tratamentul” conceptului de toleranță presupune invocarea unor filosofi notorii pentru abordările diferite pe subiectul în dispută; astfel, dacă John Locke¹⁵ asociază toleranței liberale presupunerea că adevărul fusese atins și unica sarcină a guvernării este datoria de a-l promova, Thomas Hobbes¹⁶ vede în toleranța liberală o strategie

¹³ Sorin Antohi, „Postfață”, 190-191.

¹⁴ Antohi, „Postfață”, 183.

¹⁵ În *Tratatul* cu privire la guvernare și *Scrisoarea despre toleranță*, John Locke pledează pentru viață în calitatea ei de bun superior, pentru egalitatea naturală a oamenilor, pentru limitarea autorității prin consimțământul membrilor unei societăți civile care asigură, în virtutea „suveranității limitate”, baza democrației liberale (Cf. Gray, *Cele două fețe*, 10). Vezi și John Locke, *Al doilea tratat despre cărmuire*. *Scrisoare despre toleranță* (București: Nemira, 1999).

¹⁶ Thomas Hobbes vede în comunitate o societate eficientă, acceptând preluarea puterii de către un lider, numai în condițiile întrebuirii acesteia pentru binele comun. *Leviathan* îl

de pace prin intermediul căreia nu la consens tind comunitățile, ci la co-existență în condiții de respect pentru valorile proprii (Voltaire¹⁷ îndemnează, se știe, la iertarea reciprocă a slăbiciunilor, pe fondul unui preaplin de „vicii și greșeli”; răspunsul la întrebarea despre toleranță ca atitudine, valoare, practică etc. nu putea fi decât „Este apanajul omenirii”, în sensul că stă în putința fiecărei entități sociale să recurgă la toleranță pentru propria protecție în final). Plasați în „tabere” adverse, John Locke, Immanuel Kant, Friedrich Hayek, John Rawls și Thomas Hobbes, David Hume, Isaiah Berlin sau Michael Oakeshott caută ipostazierea toleranței liberale în regimurile secolului XX, în școli de gândire, aplicații politice etc.

Dată fiind amprenta pasiunilor asupra celor întreprinse de om, e puțin probabil ca rațiunea să reușească mai mult decât un sprijin „fragil”, însă ea justifică idealul toleranței ca drum de urmat în căutarea consensului. Nu despre multe societăți ale prezentului se poate afirma că demonstrează consens în valorile pe care le promovează sau pentru care aplică; majoritatea „uzează” de virtuți și bunuri diferite, confirmând moduri diferite de viață, ceea ce înseamnă că „a fi bun” poate îmbrăca forme variate (și incomparabile). După Gray, lumea modernă nu se caracterizează prin acceptarea stilurilor diferite de viațuire, ci mai ales prin refuzul ierarhiilor. „Modernitatea începe cu revendicarea uniformității”, va spune autorul, motivând termenul prin faptul că non-comparabilitatea modurilor de viață provine din „cinstirea unor surse de valori distincte și uneori conflictuale”.

Non-coincidența valorilor și frecvența lor confruntare au fost considerate semne ale imperfecțiunii vieții etice, în pofida idealului de armonie „în cetate și în suflet”, așa cum își închipuiau părinții gândirii etice europene și filosofii creștini din descendența lor. Cum se face că dizarmonia, în om și în lumea lui, nu poate fi eludată? Îndreptățirea fiecăruia de a trăi după propriile „rigori” ar putea da satisfacție curiosului. Și, probabil, în aceasta rezidă privirea îngăduitoare asupra *modus vivendi* drept expresie a convingerii că oamenii pot prospera în tiparele mai multor moduri de viață; dacă ele se concurează, e inutil să optezi asupra celui mai bun, pentru că această problemă nu-și află locul...¹⁸.

înfățișează pe autor drept un pater al liberalismului în câmpul gândirii politice (*Despre om și societate. Leviatanul*, București, All, 2011):52

¹⁷ Voltaire, *Philosophical Dictionary* (London: J. and H.L.Hunt, 1824), vol.VI, „Toleration”, 272, *apud* Gray, *Cele două fețe*, 11. Trad. rom. *Dicționar filosofic* (Iași: Polirom, 2002).

¹⁸ În concepția lui John Gray, diferite acorduri între valorile universale contradictorii explică existența multiplelor moduri de viațuire socială. Divergența care „urmărește” performarea acestora nu este consecința unei rațiuni defecte, ci dovedește tocmai dreptul oamenilor de a trăi diferit. Și dreptatea „funcționează” în regim pluri-vocal: disputele între comunități cu interese opuse folosesc drept argumente aceleași principii ale dreptății, însă „ivesc” dilema „ce e drept? – ce e nedrept?”. Cum dreptății „îi revin” adesea valori rivale, ea va reclama

Conceperea plurală a binelui (el presupune conflicte cu mai multe soluții viabile) face de înțeles fundamentul pluralismului (oamenii pot prospera în contextul unor situații de viață conflictuale, fără a se emite judecăți de valoare asupra modurilor în cauză). Simpla manifestare a diferenței (nu neapărat neînțelegeri, stări conflictuale) trimite la imposibilitatea indicării unui *singur (unic)* „loc” (spațiu, regim politic ori cultură) al găzduirii Binelui omenesc. Altfel spus, marcat de conflicte într-un mod evident, binele nu face obiectul unui mod standard de gândire sau acțiune. Nici nu prejudiciază condiția umană aducând-o în zona tragicului. Stă în „codul genetic” al oricărui mod de viață să fie provocat de „atingerea” bunurilor universale, de „alinarea” relelor universale prin „pacea” instaurată după momentele conflictuale; astfel, s-ar deplasa miza pluralismului valorilor de la „simplitatea” modurilor de viață către diversitatea „bunurilor și a relelor”. Nefiind valorizate în același fel de către indivizi și grupuri, bunurile participă la conflictul moral rezultat din „cleștele” trebuințelor dictate de modurile de viață incongruente. Dreptate și empatie nu operează în patternul prieteniei, ceea ce le aduce în posturi de bunuri rivale; autonomia insului și altruismul nu sunt convergente în același mediu situațional și ele au soarta perechii dintâi. Nevoile concurente din „programul” naturii comune a oamenilor par a fi vinovate de producerea conflictelor de valori; contradictorii în sine, trebuințele umane nu vor acoperi viața individului de imperfecțiune, dând întâietate înțelesului de non-utilitate a ideii de perfecțiune.

Visul de a împlini toate valorile universale (devenind model celorlalte regimuri) rămâne valabil; până la dezideratul ordinii sociale perfecte, se poate observa că își află rațiunea regimuri mai bune, mai puțin satisfăcătoare, unele ne-atinse de legitimitate... Respingerea conceptuală a regimului ideal salvează în bună măsură acuzația de imperfecțiune în politică. Mai aproape de adevăr este abordarea din alt unghi: regimuri diferite calmează conflictele dintre drepturile umane vitale în maniere personalizate (găsim că e rezonabil să nu ierarhizezi regimurile mundane în funcție de idealul organizării sociale, dând ocazia fiecăruia de a rezolva cât mai bine cu putință „nepotrivirile de caracter” din arealul îngrijit).

Contrar părerii că liberalismul ca ideal politic primește un ajutor consistent din partea pluralismului valorilor, se poate demonstra că drepturile universale nu „ocupă” exclusiv modul liberal de organizare socială, după cum ele nu reprezintă nici apanajul altei forme de conviețuire: nefăcând obiectul unei „constituții ideale” atribuită unui regim cu valabilitate oriunde-oricând, aceste drepturi se înfățișează ca „set de standarde minime pentru coexistența pașnică a unor regimuri ce vor rămâne mereu diferite”¹⁹. Valorile liberale nu capătă auto-

cerințe/pretenții incompatibile; nu este exclus însă ca, în situații conflictuale, soluții incompatibile să fie rezonabile.

¹⁹ Gray, *Cele două fețe*, 30.

ritate universală grație instituționalizării drepturilor ființei umane într-un soi de chartă, ci avem de-a face cu societăți ale căror valori diferă, dar care-și clamează legitimitatea luând drept reper suma drepturilor universale.

Pretenția societății de tip liberal că ar întruchipa (doar ea) în mod legitim valorile universale pălește de îndată ce perspectiva pluralistă a valorilor ocupă importante „suprafețe” epistemologice. Subminarea percepției de „unica” este constatată de analiștii liberalismului în „politica” pluralismului valorilor pe trei direcții: să contrazică fundamentalismul de orice fel („ejectând” aspirațiile de realizator/garant al celui mai bun trai posibil); să corecteze afirmații despre armonie societală; să atenueze „prezicerile” culturilor liberale despre un mod universal de viață. Dacă am invoca un singur argument, acela ar fi că valorile universale nu sunt temelia unei civilizații universale. Precum se vede, pluralismul valorilor învinge din nou...

La nivelul individului, „contrazicerea” permanentă a valorilor grație diversității lor poate subînțelege un compromis, calea de mijloc a modurilor de viață și valorilor care aparent nu suportă reconciliere, iar această întreprindere ar fi imprudentă. Gray apreciază, dimpotrivă, că „încercarea de a onora cerințe incompatibile poate constitui un semn al bogăției vieților noastre”. Discutând despre implicațiile pluralismului valorilor în teoria și practica politică, Galston statuează („în favoarea indivizilor și grupurilor conducându-și viețile așa cum consideră potrivit într-o arie largă de variație legitimă, în acord cu propria lor înțelegere asupra a ceea ce dă vieții înțeles și valoare”) drept prezumție robustă principiul *libertății de expresie*²⁰. Cadrul trebuincios acestei desfășurări asumate de preferințe este al instituțiilor publice liberale, presupunând inclusiv restricționarea activității indivizilor și grupurilor, pentru motive de tipul: reducerea conflictului între diferite activități legitime; pedepsirea intervențiilor neloiale ale participanților la viața socială- unii asupra celorlalți; supravegherea graniței variațiilor legitime/nelegitime între diferite moduri de a trăi; securizarea condițiilor necesare susținerii instituțiilor publice în timp. „Pluralismul liberal” – centru al filosofiei lui Isaiah Berlin –, garant al libertății de alegere între „multiple posibilități incomensurabile” (Henry Hardy²¹, adept și editor al lui Berlin), poate fi, între altele, ilustrat de următoarea judecată: „Oamenii nu trăiesc numai pentru a se lupta cu relele. Ei urmăresc scopuri pozitive, individuale și colective, de o mare varietate, rareori previzibile, adesea incompatibile. Doar atunci când sunt intens preocupați de atingerea acestor scopuri esențiale, incomensurabile (...), doar atunci când sunt absorbiți de urmărirea individuală sau colectivă a acestor scopuri (...), indivizii și popoarele cunosc cele mai bune momente ale existenței

²⁰ William A. Galston, *Liberal Pluralism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 3.

²¹ Henry Hardy, „Povestea editorului”, text introductiv la *Cinci eseuri despre libertate și alte scrieri*, 11.

lor”²². Incompatibilitatea survenită din pluralismul valorilor aparține normalității vieții, fără a eroda caracterul fundamental ori sacru, ori ireconciliabil (pentru oameni și grupuri diferite) al „obiectivelor” aflate în conflict, la un moment dat. Înfurcățiile diferitelor valori sau moduri de viață nu conduc la nevoia „distorționării faptelor morale printr-o ordonare artificială a lor în funcție de vreun criteriu absolut, ci mai degrabă la recunoașterea lipsei de potrivire între lucruri altminteri bune”²³.

Faptul că o civilizație universală nu poate fi statuată în calitate de țel social suprem este întărit de un David Hume (care consideră „civilizația” ca animată mereu de aceleași valori²⁴), Thomas Hobbes (pentru care a trăi confortabil are aceeași semnificație oriunde s-ar atinge o astfel de stare²⁵), John Stuart Mill, cel care regăsește binele în forme divergente de organizare socială și care afirmă „epoca” pluralismului liberal, lăsând în plan secund liberalismul consensului rațional²⁶; anticipând *modus vivendi*, Mill va spune că valorile rivale (diferite, chiar incompatibile, nu o dată) nu stau în relație de tip *adevărat* sau *fals*, ci „semnalizează” diferite moduri în care oamenii trăiesc bine (idee continuată de Isaiah Berlin în formularea: „...fiecare om, fiecare civilizație mergând pe propriul drum către scopurile pe care și le-a ales și care nu se armonizează neapărat cu ale altora”).

2. „Disecția” libertății de concepție liberală

Fidel lui Mill, Isaiah Berlin subliniază *Două concepte de libertate*: mai întâi, că în pluralitatea idealurilor și formelor de organizare se găsesc bazele valorii libertății; apoi, că libertatea îngăduie indivizilor prosperitatea în moduri

²² Berlin, *Cinci eseuri*, 150-151.

²³ Berlin, *Cinci eseuri*, 223.

²⁴ David Hume nu așază ordinea socială pe convingeri comune, ci, aidoma concepției pyrron-iste franceze, înclină spre natură și convenție ca dublu sprijin al moralei și societății, *apud* Gray, *Cele două fețe*, 37-38.

²⁵ Thomas Hobbes pune semnul egalității între politică și tolerarea tuturor intereselor, asemănătoare oriunde, *apud* Gray, *Cele două fețe*, 38.

²⁶ În *Utilitarismul* (București: Paideia, 2002), John Stuart Mill asumase convergența judecăților raționale privitoare la binele ca stare dorită de oameni. În propria concepție a *hedonismului calitativ*, clasifică plăcerile în valoroase sau mai puțin valoroase: „aceia ce sunt atât cunoscători, cât și capabili de a aprecia și de a se bucura arată o preferință vădită pentru modul de viață care le solicită facultățile cele mai înalte”. Pornind de la premisa că facultățile înalte sunt intelectual-morale, iar alegerile în cunoștință – dovezi, iar nu criteriile ale plăcerilor non-fizice (și non-senzoriale), Mill se așază, din punct de vedere al teoriei etice, la jumătatea drumului între utilitarismul clasic și pluralismul valorilor (*apud* Gray, *Cele două fețe*, 71.)

diferite (cum am putea traduce, nu „risipa” culturilor într-o civilizație universală, ci coexistența pașnică a felurilor de culturi ar asigura bunăstarea). Făcând din libertate creuzetul conflictelor de valori (fiindcă, nu-i așa, a avea un trai bun obligă la participarea în anumite moduri de viață), discipolul utilitaristului convertit la pluralism va risca eșecul (constatat de John Gray) întemeierii liberalismului pe o teorie etică a pluralismului valorilor (e fals că promovarea celui mai ridicat grad de libertate conferă unui regim aura de „cel mai bun”; există tipuri incomensurabile de *libertate negativă* – valoare liberală și ea –, precum „auto-negarea creștină”, acceptarea absenței dragostei romantice și a liberei alegeri în căsătorie). Invocându-l pe Jean-Jacques Rousseau cu a sa idee a răbdării omenеști la necesitățile lucrurilor, nu însă la „reaua-voință a altuia”, Isaiah Berlin înțelege prin libertatea individuală absența imixtiunii: ”cu cât mai vastă această arie de non-ingerință, cu atât mai întinsă libertatea mea”. Autorul descoperise aceeași „arie minimă de libertate personală care să nu fie violată sub niciun motiv”, deopotrivă, la John Locke, John Stuart Mill, Benjamin Constant, Alexis de Tocqueville. Constatând că, în practica politică, gradul de libertate personală se află în corelație cu limitele impuse libertăților celorlalți, Berlin invocă fundamente ale moralității liberale, constând în: egalitatea libertății cetățenești, reciprocitatea tratamentului social, dreptatea, recunoștința față de ofertanții libertății și ai „luminării”²⁷. (Avocat al libertății și dreptului la viață privată, Benjamin Constant „cere” *măcar* libertate de expresie, de opinie, de religie și dreptul la proprietate²⁸). Pe urmele fragilității relației dintre libertatea individuală și democrație, John Stuart Mill avertizează asupra forței *mediocrității colective*, având urmări tragice: bogăția și diversitatea vor fi *strivite* de înclinația naturală spre conformism a omului; „peisajul” omenesc va cuprinde „meschini și mărginiți”, „ținuți ca într-o menghină și chirciți”²⁹. Răspunsul strategic la astfel de amenințări nu poate fi, crede Berlin, decât retragerea în *citadela interioară*³⁰, în fapt, renunțarea la dorințe exagerate, fixarea doar a scopurilor gata de a fi atinse, alungarea inaccesibilului. Cum ar arăta un ins supus legităților interioare atât de aspre? Liber pe cât de mult s-a supus legităților convenabile sieși, ascultător al regulilor, limitelor stabilite în Sinele *real*; autonom, în sensul de *a acționa, nu a fi acționat*. Dorește nu libertatea de a face exact ce vrea, ci o condiție existențială pentru ma-

²⁷ Berlin, *Cinci eseuri*, 250.

²⁸ În abordarea problematicii graniței dintre libertatea individuală și controlul social, I. Berlin îl invocă pe Benjamin Constant cu a sa pledoarie pentru dreptul la viață privată, respingând orice posibilă ingerință arbitrară (Berlin, *Cinci eseuri*, 251).

²⁹ Mill, *Despre libertate*, 86.

³⁰ Această sintagmă face obiectul raționamentului berlinian: „Într-o lume în care omul care caută fericirea, dreptatea sau libertatea (în oricare din sensurile sale) nu poate face mare lucru, pentru că multe din căile de acțiune îi sunt blocate, tentația de a se retrage în sine poate deveni irezistibilă” (Berlin, *Cinci eseuri*, 266).

nifestarea responsabilității, exercitarea propriei voințe, situație care să conducă fie și la „riscul de a fi atacat sau persecutat pentru ceea ce sunt sau ceea ce aleg”. Interpretările conceptului de libertate ar include, conform lui Berlin, oricât de puțin din libertatea „negativă”, un soi de „teren” în granițele căruia omul să nu fie împiedicat să decidă pentru sine. Între acest fel de libertate –interioară- și libertatea „pozitivă” există un conflict (sesizat de Benjamin Constant³¹), mecanismul fiind al transferului autorității nelimitate (suveranitatea), de la un grup social la altul, care nu „dă semn” despre sporirea libertății, ci de o deplasare a puterii sclaviei”. Drepturile politice („pozitive”) pe care le analizează liberalii apar, la Berlin, ca modalitate de protejare a libertății individuale („negative”)³². De aici reiese că *modus vivendi* nu este un ideal moral, ci un pragmatic proiect politic de împăcare a intereselor divergente (și asemănătoare pretutindeni, după constatarea lui Hume și Hobbes).

Consensul referitor la un mod de viață optim (pentru întreaga omenire) provine, conform credinței lui Mill, din convergența raționamentelor despre valoarea binelui. Să nu fi observat autorul că viața optimă nu-i poate anima pe toți? Cum ne-am explica, atunci, aprecierea meritelor diversității (cu toată temerea milliană față de prea numeroșii inși autonomi ai existenței societale)... Să atribuim, poate, „erorile” menționate liniei socratice în care comentatorii îl „fixează” pe utilitarist (cunoașterea morală, în conținutul său, este aceeași pentru toți); de aici și distribuția nediscriminatorie a plăcerilor înalte în rândul oamenilor cu potențial intelectual și moral, în virtutea cultivării capacităților umane superioare)?

Oarecum simpatizând cu subiectivismul (binele este ceea ce fiecare dorește pentru sine) și realismul în etică (viața bună poate fi și ceea ce sperăm să fie, iar convingerile noastre morale poartă pecetea adevărului și falsității în egală măsură), John Stuart Mill³³ previne că împrejurările (contextul) determină libertățile care promovează convingător bunăstarea. Nu în mod necesar un *summum* de libertăți fundamentale ar netezi calea bunăstării; mai bine s-ar asocia diferite libertăți, în circumstanțe care cer, prin propria lor diferență, acest lucru.

Comparând avantajele și prejudiciile restrângerii (la nevoie) a unor libertăți, putem constata îndreptățirea (dar nu justificarea) restricției menționate: „unicul scop care îi îndreptățește pe oameni, individual sau colectiv, la ingerințe

³¹ Benjamin Constant „cere” conservarea unui spațiu de libertăți personale, dacă nu cumva dorim „să ne degradăm natura sau să o negăm” (*Principes de politique*, 318, *apud* Berlin, 252).

³² Din perspectiva autorului menționat, „Pluralismul, cu doza de libertate „negativă” pe care o presupune (...), pare a fi un ideal mai adevărat și mai uman decât obiectivele celor care caută în marile structuri autoritare, disciplinate, idealul unei emancipări „pozitive” a claselor, popoarelor, chiar a umanității întregi. E mai adevărat pentru că, cel puțin, el recunoaște că obiectivele umane sunt multiple, că nu toate sunt comensurabile, și că se află în perpetuă rivalitate unele cu altele” (Berlin, *Cinci eseuri*, 303).

³³ Mill, *Despre libertate*, 81-82.

în sfera libertății de acțiune a oricăruia dintre ei este autoapărarea”. (Așadar, limitarea libertății este permisă pentru a preîntâmpina prejudiciul provocat celorlalți; dificultatea survine din judecarea cu unități diferite a prejudiciului, în funcție de modul în care este perceput binele; de aceea, doar examinând faptele, nu poate fi determinată provocarea sau nu a unui prejudiciu).

Viziune care se dorește fidelă vieții etice, pluralismul valorilor lasă loc și soluțiilor de rezolvare a conflictelor altfel decât pe cale rațională, într-o aparentă abdicare de la luptă: „să interpretăm viața etică așa cum este ea”, cu atât mai mult cu cât ilustrările în tipuri de viață bună nu pot fi supuse comparației, nefiind mai rele, nici mai bune, pur și simplu sunt incomensurabile. Cercetând practica socială, vom identifica regimuri legitime din motive diferite, dar în niciun caz mai legitime ori mai puțin legitime. La întrebarea „cum apar valorile incomensurabile” pe care le folosim în acțiunile umane, Gray oferă variante de răspuns. Astfel, convențiile care guvernează viața morală a unei culturi oarecare vor da naștere unor bunuri incomensurabile; când același bun comportă interpretări diferite în spații geo-culturale diferite, breșa pentru valori incomensurabile este certă (ex: opera artistică); atunci când virtuțile și bunurile diferite se bucură de un respect diferențiat în areale existențiale ne-asemănătoare, vorbim despre valori incomensurabile³⁴.

În ce fel putem trata incomensurabilitatea prin ceea ce *nu este* atributul cu pricina: nu se confundă cu ambiguitatea; nu se testează prin consecvența reciprocă a valorilor; nu pune problema valabilității; nu recurgem la ierarhizarea valorilor atunci când le declarăm incomensurabile (de fapt, recunoaștem că nu pot fi plasate pe o scenă ierarhică). Exemplificând, „A susține că unele moduri de viață nu pot fi comparate ca valoare, nu înseamnă în niciun chip că toate modurile de viață sunt la fel de valoroase”. A pleda pentru incomensurabilitatea dreptății și prieteniei semnifică imposibilitatea (nonsensul) ierarhizării lor (niciodată dreptatea mai valoroasă decât prietenia ori invers: ele au valoare – mare, mică – în contexte care „pricinuiesc” nivelul valorii fiecăreia, dar nu al ambelor aflate în competiție), mai cu seamă că, uneori, una o exclude pe cealaltă: nu poți invoca prietenia în relația cu un magistrat, după cum nu poți fi absolut drept în

³⁴ Readucând în atenție perceperea ca virtute a unor valori precum prietenia și banii, John Gray dă o explicație pertinentă incomensurabilității: nu există o normă generală la care să se raporteze sentimentul (prietenia) și bunul material (banii). Cele două nu pot fi comparate ca valoare, ceea ce nu înseamnă că e mai bine/mai rău să ai bani/prietenii. În istoria europeană, există exemple ilustrative în acest sens: Aristotel, Epicur, Joseph Raz văd cu ochi buni fie posesia uneia, fie a celeilalte valori universale. Virtuțile urmează un același „traseu”: înțelepciunea și curajul sunt generic umane, însă nu putem ierarhiza eroismul din poemele homerice și iubirea aproapelui din doctrina creștină. Fiecare reprezintă în sine o valoare. Ceea ce se respectă diferit în culturi diverse nu ia „chipul” unui bine omenesc atotcuprinzător. (Gray, *Cele două fețe*, 48).

raporturile cu apropiații. Se compară și ierarhizează bunuri (ca valoare), nu se supun ierarhizării și comparației *valorile* unor bunuri (*între ele*).

Relativiști și subiectiviști laolaltă găsesc imposibile alegerile raționale între valori incomensurabile, întrucât caracterul rațional impune o singură soluție corectă. Corecte pot fi, conform pluralismului valorilor, alegeri incompatibile (admiterea valorilor incomensurabile duce la tolerarea contradicțiilor). Aparținenți ai mai multor moduri de viață, indivizii sunt, câteodată, în ipostaza de „victime” ale valorilor dintr-un context existențial sau altul și înclină balanța în mod subiectiv, desigur, în disputa dintre valori rivale.

3. Rivalități pluraliste

Dezvăluitor al fețelor liberalismului, John Gray³⁵ ripostează la asocierea pluralismului cu relativismul, precum și la confuzia cu subiectivismul. Raționamentul lui are ca „subiect” conflictul dintre valori incomensurabile, aplanat câteodată numai prin preferarea unei valori în pofida alteia. La prima vedere prea simplu, însă judecata dă la iveală fundamentul convingerilor individului elector, catalizatori ai „superficialilor” preferințe, ele-însele întruchipând anticiparea experiențelor înlesnite de modul de viață pentru care s-a optat. Când valorile noastre preferate au ecouri ireconciliabile în practică, ne-ar putea salva compromisul? Când el nu reprezintă calea onorabilă, riscăm să suportăm evaluări contrastante ale aceluiași comportament, în virtutea consumării, ca ființă umană, a mai multor moduri de viață. Succesiv și în situații non-identice, oricine joacă roluri și poartă măști sociale. Ele costă deseori. Cu atât mai dificil este să te afli în contexte diferite, încercând un comportament unic. Generozitatea într-un anumit mediu poate semnifica risipă în altul. Graba într-un context trimite la insuficiență analiză altundeva ...

Alegerea între libertăți rivale caracterizează regimuri de mai multe tipuri, inclusiv pe cele liberale. În scrierea sa *O teorie a dreptății*, John Rawls³⁶ acordă prioritate libertății în detrimentul altor valori. Conform principiului dreptății, fiecare individ se bucură de gradul maxim de libertate, comparativ cu libertatea echivalentă a celorlalți („principiul celei mai mari libertăți egale”). Teoria libertăților de bază prezentă în *Political Liberalism*³⁷ cuprinde: libertatea politică (inclusiv a cuvântului și de a te întruni), libertatea de conștiință și gândire, libertatea persoanei (asociată cu dreptul la proprietate personală, protecția față de reținere abuzivă etc.). Selectarea unor libertăți nu diminuează potențialul

³⁵ Gray, cap. „Toleranța liberală”, în *Cele două fețe*, 59.

³⁶ Vezi John Rawls, *O teorie a dreptății* (Iași: Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2012), 199.

³⁷ John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993).

conflictual al valorilor determinate de principiile liberale care protejează libertățile adiacente. Deși urmărește eludarea arbitrării conflictelor de valori, teoria rawlsiană nu servește regimului socotit ideal: aplicări incompatibile ale principiilor liberale primesc justificarea prin existența diferitelor concepții despre bine. Nefiind garantată asigurarea în mod egal a libertăților fundamentale, atributul perfecțiunii organizării sociale nu se mai susține.

Distingând între reglementarea și limitarea libertăților fundamentale, Rawls caută protejarea domeniului de aplicabilitate printr-o „schemă de ajustare”, însă aceasta nu rezolvă conflictul între diferite libertăți. Mai mult, se dă ocazia unor rezolvări diferite, pe cât de personalizate sunt regimurile-gazdă, fiind vorba despre valori incomensurabile. În exemplul libertății de expresie (care ar putea fi condiție a discursului rasist), apare evidentă necesitatea menținerii dreptului la liberă exprimare³⁸ (întrucât un drept incumbă și responsabilități, obligații, sancțiuni). Rawls este convins că „toate regimurile se constituie din compromisuri specifice între libertăți rivale” și corelează asocieri ale libertăților (în anumite formule) cu diferite societăți. Teoria *diferenței* funcționează inclusiv în mecanismul unei societăți (singure), atunci când în rezolvarea cerințelor libertăților rivale opinează diferit indivizi cu viziuni ne-coincidente asupra „rețetei” prescrise. Egalitatea se înscrie în același scenariu: desemnând interese umane diferite ca fiind cele mai importante în vederea obținerii bunăstării, idealul egalității dezvăluie sensuri diferite în spații diferite (Michael Walzer³⁹). Se întâmplă astfel în consecința variatelor accepțiuni a ceea ce „sună” a just, egal etc. Conflictele de valori își urmează cursul, iar „stingere” lor – aidoma.

Ocupându-se de idealul autonomiei, Joseph Raz⁴⁰ aduce în atenție dreptul la autonomie (care implică libertatea ca scut împotriva coerciției). Valorizează autonomia, pentru că ei îi datorăm alegerea între diverse forme de viață, comparându-le din punct de vedere al valorii lor. Constatând lipsa autonomiei în contexte individuale nu puține, Raz n-o consideră o pierdere, cât timp subiecții prosperă. Mai mult, teoreticianul socoate că absența alegerii nu afectează valoarea relațiilor dintre oameni sau dovedirea aptitudinilor de conducere, creație, profesionalism în genere. Profesii „sugerate” descendenților, mariaje „recomandate” tinerilor, burka în „deplină asumare” ș.a.m.d., pot fi exemple la îndemână.

³⁸ Una dintre interogațiile lui William Galston cu privire la “concepte ale liberalismului” are în vedere raportul dintre “fibra” *civică* și cea *expresivă* a liberalismului. Cu alte cuvinte, se cuvine făcut când, merit să sprijine democrația, statul constrânge libertatea de expresie? Dar atunci când exercițiul libertății de expresie este nepotrivit cu precondițiile democrației liberale? (*Liberal Pluralism*, 15).

³⁹ Michael Walzer, *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality* (New York: Basic Books, 1983). Pentru o excelentă dezbateră a pluralismului egalitar al lui Walzer, vezi David Miller (ed.), *Pluralism, Justice, and Equality* (New York: Oxford University Press, 1995).

⁴⁰ Joseph Raz, „Facing Up: A Reply”, *Southern California Law Review* 62, 3-4 (1989): 1227.

Tratând subiectul moralității libertății, autorul „lipsește” autonomia vieții bune din societatea modernă. Sporește valoarea autonomiei în contextul exigențelor la adresa omului contemporan: performanță, rapiditate decizională, adaptabilitate, dinamism etc. Se poate însă ignora revendicarea autonomiei, fără a fi afectate poziția socială, adaptarea la un mediu străin, o cultură exotica ș.a.; concluzia va fi că bunăstarea individului nu are drept condiție autonomia. Punctele forte ale teoriei raziene rezidă în valorizarea autonomiei ca busolă a alegerilor personale între moduri de viață care pot fi luate în calcul, dar manifestă incompatibilitate, și drept călăuză printre valori rivale. La intersecția valorilor adverse, în stare de conflict, fără un precedent asupra vreuneia dintre ele, autonomia depinde de bunuri care structurează opțiuni ce contribuie la „portretizarea” autonomiei: pacea, diminuarea sărăciei și a bolilor, un mediu ecologic. Autonomia și diversitatea fac obiectul cercetării lui Galston, în contextul tensiunii dintre apărătorii liberalismului individual, pe de o parte, și cei care pledează în favoarea liberalismului civic, pe de alta, tensiune „fixată” în moduri diferite de gândire liberală, întemeiate pe principii ne-asemenea: *autonomia* și *diversitatea*. Privită ca autodirecționare individuală, autonomia liberală este angajată în „examinarea rațională susținută a sinelui, a altora și a practicilor sociale”. Diversitatea se referă la diferențe legitime între individual și grupal. Concepția standard printre liberali este a complementarității autonomiei și diversității (există însă și excepții, mai cu seamă în „chestiuni” de felul: educație, drept la asociere, exercitarea liberă a convingerilor religioase etc.⁴¹). Ceea ce interesează în chip aparte este protecția *diversității legitime* pe care statul liberal trebuie să o asigure. Ne-partizan în dispute precum puritate vs. amestec, rațiune vs. tradiție, statul se găsește responsabilizat în urmărirea unor *scopuri publice* care: îi sprijină unitatea; îi ghidează politicile; îi definesc virtuțile publice (ex. protecția vieții, dezvoltarea „raționalității sociale”). Între tipurile de argumente care determină consensul luării în serios a diversității, Galston enunță: recunoașterea largii diversități ca *un fapt* (John Rawls); acceptarea diversității ca *valoare instrumentală* (John Stuart Mill); adoptarea diversității ca *valoare intrinsecă* (Isaiah Berlin)⁴².

4. Proximități ale toleranței: diversitate, legitimitate, identitate

Acceptând că toleranța, drept instrument al consensului și susținătoare a idealului convergenței valorilor, nu mai corespunde societăților modernității târzii, întâietatea revine toleranței în calitate de condiție a păcii, „avocat” al unui *modus*

⁴¹ Galston, *Liberal Pluralism*, 21.

⁴² Păstrându-ne în tiparele berliniene, reamintim că „universul nostru este caracterizat de valori plurale și conflictuale care nu pot fi armonizate într-un unic mod de viață comprehensiv” (Galston, *Liberal Pluralism*, 23-27).

vivendi în care moduri de viață divergente sunt binevenite și confirmă diversitatea vieții bune. Renunțarea la visul civilizației universale impune „revizuirea” drepturilor omului și a guvernării democratice. Cele dintâi nu au drept scop promovarea unui regim (politic, economic) unic, ci asigurarea coexistenței pașnice a unor forme de organizare socială permanent diferite. Prevederi comune ale păcii, drepturile obțin consimțământul indivizilor (comunităților) cu valori și interese variate de a trăi „sub același soare”. Guvernarea democratică permite diverselor grupuri sociale să adopte decizii comune (inclusiv să schimbe guvernări), fără a fi însă expresie a dreptului universal la autodeterminare națională (după cum susținea Jean-Jacques Rousseau despre idealul de democrație⁴³).

Convenții reprezentând standarde minime de legitimitate politică valabile oricărui regim, drepturile omului nu transferă „cantități” egale de legitimitate. Pentru a fi „rezonabil” legitime, regimurile presupun: existența statului de drept, a instituțiilor reprezentative eficiente, capacității de a menține pacea și a garanta satisfacerea nevoilor primare ale cetățenilor (inclusiv împiedicarea dezavantajării minorităților), de asemenea, reflectarea identităților și modurilor de viață comune. La o privire atentă, nicio societate nu atinge maximum de legitimitate, însă nici nu pot fi precizate condițiile necesare și suficiente legitimității, indiferent de circumstanțele aplicării. Disputa dintre universalisții și relativisții liberali cu privire la existența/inexistența valorilor universale aplicabile oricărui regim posibil este anulată de constatarea lui John Gray: există standarde minime de decență și legitimitate aplicabile tuturor regimurilor contemporane, însă ele nu reprezintă valori liberale la scară globală⁴⁴.

Putem întâlni regimuri politice în perfectă legitimitate, fără ca ele să fie respectuoase cu valori recunoscute ca liberale; unele regimuri liberale rezolvă conflicte în maniere diferite, având ca obiect drepturi universale cu revendicări generate de importanța intereselor umane pe care le protejează respectivele drepturi. Modificarea formelor (modurilor) de viață determină schimbarea intereselor umane, acestea conducând la apariția sau ștergerea anumitor drepturi. Co-existența și intersectarea diferitelor moduri de viață produc efecte în direcția identității; neprovenind dintr-o afiliere strictă la un unic mod de viață, identitatea umană capătă conturul unei calități atribuite, nicidecum alese. Apartenența comunitară depinzând prea puțin de opțiunea individului, identitatea (multiplă) a acestuia va primi confirmarea (recunoașterea) grupului (mai cu seamă în comunitățile bine încheiate, puternice).

⁴³ Jean-Jacques Rousseau este invocat de John Gray în analiza cu privire la relația dintre democrație și statele multinaționale pe cale a se dezmembra. Autorul *Celor două fețe ale liberalismului* „citește” în cheie opusă teoriei lui Rousseau despre autodeterminare colectivă a unei colectivități unice: „Când societatea cuprinde mai multe moduri de viață, realizarea acestui ideal este imposibilă, iar urmărirea lui – periculoasă” (Gray, *Cele două fețe*, 144).

⁴⁴ Gray, *Cele două fețe*, 125.

Spre deosebire de gânditorii comunitariști (care corelează legitimitatea regimurilor politice cu recunoașterea identităților comune ale participanților la existența socială), John Gray apreciază că reflectarea socială a pluralității și hibridității asigură legitimitatea⁴⁵. Grija teoreticienilor nu rezidă în mecanismul ideal refacerii comunităților forte, ci identificarea celei mai eficiente căi de co-existență a diverselor grupuri sociale animate de interese, valori, bagaj identitar diverse (divergente, chiar). Instituțiile comune acceptate ca legitime pentru „a ține în frâu” conflictele intra (inter) comunitare sunt cele politice. Dezideratul liberal al consensului are în statul-națiune un punct de sprijin. Modul de viață autonom al individului ajunge doar una dintre posibilități în structura statelor modernității târzii, identificarea cu un stat omogen (național) nemaisusținându-se (ești român și european simultan; texan și american deopotrivă). Acolo unde nu-și găsesc binele împreună pacea, împlinirea multiculturală și democrația, vina este a statului, iar gândirea liberală recunoaște că: percepe statul modern ca pe un dat; nu sesizează erodarea statului (prin suprimarea sau ocolirea conflictelor de valori); statul e cel care încalcă grav drepturile omului.

Împăcare (negociere) între bunuri și rele, *modus vivendi* valorizează regimurile în stare să medieze cel mai bine conflictele, evaluând gradul de legitimitate survenit înțelegerilor care presupun compromisul intereselor. Văzut ca acord între idealuri și interese opuse, compromisul (promisiunea comună a preopinienților) nu poate, din punct de vedere logic, să determine un proiect politic, nici să dovedească drept imperativ universal co-existența pașnică. Dezirabil (inclusiv pentru modurile de viață care nu valorizează toleranța), *modus vivendi* „decretează” privirile diferite asupra binelui și dreptății „universalii” ale vieții politice. Filosofie post-liberală (John Gray), *modus vivendi* promite vindecarea de iluzia absenței conflictelor de valori.

Vechi „de când lumea”, disputele dintre monism și pluralism aduc în arenă paradigme și autori cu certă notorietate. De la indivizibila unicitate a lui Parmenide, identitățile substanțiale proprii elementelor și lucrurilor (la Empedocle), perceperea atomistă a lumii (Democrit), până la monadele însuflețite leibniziene, statul hegelian, „figura” pluralismului anglo-american contemporan (lejeritatea stabilirii legăturilor între varii domenii), nucleul dur al gândirii filosofice pendulează între „prestigiul absolutului” și „adevărul” multelor lucruri separate în lume. Înclinația antică spre static (definit, solid, de neclintit) dă prioritate, în ultimele decenii, procesului realizării (William James⁴⁶), în fapt, deschiderea către adevăruri parțiale, „procesuale” ale Unului și Multiplului (avem aici, încă o dată, imposibila separație a compromisului, medierii, de filosofia tipic pluralistă).

⁴⁵ Gray, *Cele două fețe*, 14.

⁴⁶ William James a avut drept reper teoria bergsoniană a evoluției creatoare, lăsând însă în plan secund „ontologii fixe, abstracte”. Gregor McLennan (*Pluralismul*, 63) îl socotea sursă a unei versiuni „conceptualiste” a pluralismului, dar și al unui „impuls pragmatic” ce avea să marcheze științele politice nord-americane.

Pericolul ar consta în devenirea absolutistă a pluralismului, din moment ce diferențierea și diversitatea s-ar reproduce la infinit (James Ward⁴⁷), la care se adaugă „o mișcare unificatoare de un fel sau altul” (un principiu general de felul credinței, rațiunii etc.) care să dea sens „dispersării ontologice” a valorilor, intereselor, paradigmelor și așa mai departe, precum se vede, în cel mai pur model non-pluralist. Gregor McLennan va fi de acord cu Ward în a numi idealistă această reprezentare, întrucât idealismul este încercarea articulării explicite a modalităților duale gen: rațiune-spirit, unitate-diferență. S-ar chema că pluraliștii devin idealiști *de facto*, propunându-și salvarea armoniei subiective din orice contradicție (diferență)⁴⁸. Într-un fel, parcă s-ar da satisfacție „monstrului metafizic” hegelian acuzat de Bertrand Russel că nesocotește „simțul comun”! Cei trei autori invocați (Russell, James, Ward), prin scrierile lor din primul deceniu al secolului XX (*My Philosophical Development, A Pluralistic Universe, The Realm of Ends, or Pluralism and Theism*)⁴⁹, vestesc migrarea pluralismului dinspre zona abstractă a discursului filosofic spre teoria politică. Va reuși Harold Laski, în critica teoriei hegeline asupra statului, opunându-se și el unității (în diferență) și binelui comun.

Dialogul (adesea aspru) între neo-hegelieni și pluraliștii politici a scos la iveală, pe de o parte, deficiențe ale statului-națiune liberal (în chestiunea democrației): „despotism electoral”, reprezentare disproporționată, circumscripții electorale teritoriale, iar pe de alta, avertismentul unui Bosanquet de haos instituțional în curentul pluralist (dacă accentul nu cade pe armonie și coordonare). Pornirea pluraliștilor politici de a „discredita” ideea de stat oferea ca alternativă o formă a suveranității politice în care grupurile și asociațiile (depozitari de obligații și atașamente) să capete recunoaștere, statul să fie doar o asociație funcțională printre altele, iar drepturile la autogovernare să reclame înființarea unei structuri de confirmare. Stânga pluralismului politic (Laski, G.D. H. Cole) gândea că statutul formelor asociaționale (ca democrații gata să se autoguverneze) ar constitui o garanție a nivelului ridicat de participare politică, precum și a unei culturi politice motivate, informate.

5. Tradiții și interpretări în problema „societății plurale”

De peste cincizeci de ani, pluralismul este sinonim cu cercetarea formării și medierii grupurilor de interese politice drept condiție primă a demo-

⁴⁷ James Ward a afirmat, cu prilejul conferințelor publice din debutul sec. XX, că pluralismul se circumscrie idealismului, întrucât, cel din urmă împacă, articulând explicit, modalități duale precum cele de rațiune și spirit, unitate și diferență (*apud* McLennan, *Pluralismul*, 64).

⁴⁸ McLennan, *Pluralismul*, 64.

⁴⁹ Cf. McLennan, cap. 3, „Pe urmele pluralismului: I”, în *Pluralismul*, 58-75.

crației de tip liberal. Această tradiție de științe politice marchează o „ruptură” între perspectivele pluralistă „critică” și pluralistă „convențională”. Cele cinci teze pe care „se bizuie” *pluralismul convențional* se referă la capacitatea informațională și dependența reciprocă a indivizilor societății industriale; *apartenența de grup suprapusă* (fiind unitățile de bază în procesul socializării, grupurile contribuie la stratificarea intereselor, insistându-se pe cele formate contextual – în noi grupuri de referință); statul, ca „proces guvernamental”, dorește echilibrarea cerințelor și intereselor contrare; cultura civică modernă din „codul” democrațiilor este obiect de cercetare pentru pluraliștii preocupați de responsabilitatea civică (formată prin combinarea atașamentelor de bază cu participarea la cultura civică democratică); în calitate de metodologie, pluralismul combină empirismul cu descriptivismul.

Fixându-și ca temă inadverența dintre valorile pluralismului convențional și societățile occidentale de după anii '60, *pluralismul critic* are drept temeuri: respingerea descriptivismului în teoria politică; înfățișarea ideii de „guvernământ” ca aparat statal (grup important de interese); rolul grupului social în construirea comportamentelor (interesele de grup își află consolidarea anterior proceselor politice); revizuirea responsabilității cetățenești, prea leneșă în teoria convențională, prin accentuarea *competențelor* dovedite de un participant la constituirea democrației; aprecierea diseminării responsabilității ca „dopaj” cu normele status quo-ului⁵⁰.

Tradiția postbelică de analiză, propunându-și schițarea modelului „societății plurale”, are trei dimensiuni: curentul societății pluraliste; „pluralismul legal”; „pluralismul interpretativ”. Adepții ai pluralismului drept „condiție multidimensională” cu variabilitate în ceea ce privește structura, intensitatea, diviziunile în configurarea societăților-gazdă, J.S. Furnivall, G.M. Smith (analști ai societăți pluraliste) rămân la fel de descriptivi precum pluraliștii convenționali pe care intenționau să-i „detroneze”, prin absența acordului referitor la „limitele paradigmei”; altfel spus, o accepțiune prea generoasă a pluralismului întreține o terminologie vagă, critici și laude laolaltă. Legaliștii vor cere existență „reală” corporațiilor și recunoaștere juridică a lor, contestând ideea încetățenită a unei legi purtătoare de legitimitate în „persoana” legii de stat. După Eugen Ehrlich⁵¹, legea de stat este doar un paravan al „legii viei” (matrice a practicilor stăpânite de reguli fără de care relaționarea socială devine imposibilă). Legea vie nu se ocupă doar de individ, ci atinge asociațiile civice (familie, grup etnic, ordin religios, sindicat etc.). În ultimă instanță, intervine statul, pentru asigurarea condițiilor interacțiunii sociale și, eventual, ca sursă a ordinii. McLennan consideră varianta „slabă” a pluralismului legal pledoaria lui Ehrlich îndreptată ocrotitor către

⁵⁰ McLennan, *Pluralismul*, 71.

⁵¹ Eugen Ehrlich, *Fundamental Principles of the Sociologie of Law* (New York: Arno Press, 1975), *apud.* McLennan, 84).

legile tradiționale și ordinea ca autonomie în diverse culturi. Sensul „tare” indică prezentarea societății în adevărata ei față (ignorând comandamente ideologice ale statului) și apărarea culturilor marginale („uitate”, amenințate), în numele autodeterminării politice. Nu în exclusivitate societăților „codășe”, culturilor tradiționale etc., pot fi aplicate „grile” de evaluare pluralist-legale, ci și modurilor de organizare liberal-democratice avansate. Constatarea că statul nu se dovedește unica sursă a legilor (partide politice, universitatea, instituțiile caritabile, cluburile sportive etc. fac același lucru), împreună cu observarea prezenței cutumelor în legile statului îndreptățesc interogații asupra pluralismului legal: nu se știu granițele acestei concepții, din moment ce limita întruchipată de legea statului se desființează; se creează confuzie între tipurile de legalitate (statală-nestatală); se recompune etatismul liberal în avatarul pluralismului legal „tare”⁵².

„Aripa” critică (interpretativă) a pluralismului se bucură de o reprezentare excepțională: de la urmași ai lui William James (John Dewey, J.H. Mead, sociologii „Școlii de la Chicago”) până la K. Burke și W. Booth. Ineditul constă în analiza textelor culturale ca relație între forma lor literară și substanța politică evidentă. Întrebarea-cheie este: „Ce responsabilități publice au oamenii de cultură?”, iar termenii propuși spre „desființare”: corect, incorect, interpretări bune, rele. Respectuoși cu scopurile, dar inconsecvenți cu mijloacele folosite în practica interpretării, pluraliștii critici atrag suspiciuni survenite din simpatiile lor ideologice, îndemnul la „dulcea rezonabilitate” și dilema: abandonarea limitelor interpretării sau renunțarea la atitudinea tolerantă față de diferite poziții propuse actului hermeneutic. Ținta unui pluralism „autentic” obligă, după G. McLennan, la „înfierea” rigorii specifice monismului. Astfel, „temperamentul” pluralist se consolidează, cuprinzând „forțele” viziunilor și metodelor alternative.

Într-una dintre clasificările „impuse” de proliferarea pluralismelor după 1970-1980, apare trio-ul: *tehnic-metodologic (pedagogic), epistemologic și ontologic*. Prima ipostază a pluralismului post-modern stipulează libertatea alegerii metodelor de cercetare în oricare știință, cu condiția identificării ei în „măruntaiele” problemei studiate și a adecvării metodei la scopul investigației în cauză; ar putea fi dificilă partajarea metodelor cu caracter tehnic de cele „strategice” – rezonând cu valorile umane; ar trebui să ai un arsenal metodologic aproape, astfel încât să recunoști și să aprobi diversitatea metodologică (moment de pluralism „intuitiv”, cu amprente ale toleranței și „potrivirii” autorului cu metoda preferată). De-construcția monismului necesită însă fortificarea pluralismului prin transformarea „abordării” în „paradigmă”. Apartenența la pluralismul „de paradigmă” impunea granițe interpretative distincte și incompatibile, astfel încât să fie îndepărtat riscul pluralismului „non-eclectic”⁵³.

⁵² McLennan, *Pluralismul*, 86.

⁵³ McLennan, *Pluralismul*, 111.

Teza pluralismului epistemologic spune că niciun stil de cunoaștere sau interpretare nu e mai valid decât o alternativă a sa. Oricând există perspective rivale valide; nu există „pattern” interpretativ definitiv în miza obiectivității. Pluralismul ontologic este atașat de ruda epistemologică; „construcțiile plurale” în planul cunoașterii trimit la „diverse realități”: avem atâtea *feluri* de existență a „lunii”, câte discursuri plauzibile despre aceasta. Nelson Goodman⁵⁴ va consacra expresia: „mai multe versiuni, mai multe lumi (construite)”, în vreme ce tradiționaliștii afirmă: „multe versiuni (fragmentate, temporare), o singură lume (durabilă)”. Conform pluralismului ontologic, avem de-a face cu diverse lumi; neacceptând varianta lui epistemologică, se atribuie fiecărei lumi o versiune adeverată, validă.

În intervalul deceniilor șase-șapte (sec. XX), concepțiile raționalistă și structuralistă despre societate și politică semnaleză „noul pluralism radical” („democratic”). Progresul rațional, centralismul social, omogenitatea sferei publice, determinismul economic, orizontul cultural europocentric nu mai convin structurii societății modernității târzii. Complexitatea și dinamismul aveau „să contrazică” ordinea morală și rigiditatea colectivismului industrial. Strategiile politice sunt definite ca „orizonturi imaginare construite” și, în funcție de ele, se nasc identitățile individuale și colective. Drept urmare: sunt recunoscute curente non-raționale și inconștiente în care ne este „înscrisă” existența; conceptul „ideologie” (folosit ca instrument de analiză în „schemele” politice raționaliste ale modernității) dispare în epoca pluralismului post-modern; nu mai vorbim de „corectitudine” politică, ci despre puncte de vedere (plauzibile, convingătoare – sau nu), după poziționarea Eu-rilor ca „fenomene radicale plurale”. Din păcate, noul pluralism nu izbutește să echilibreze individualismul și colectivismul în a sa teorie a *democrației asociative*: deși se apreciază ca primordială viața de grup, se păstrează o anume sensibilitate pentru individualism (să nu uităm, motivația asociațiilor și apartenența la ele sunt gesturi voluntare). Convenabil sau nu, pluralismul socio-politic a primit o „tușă” progresistă, „grație” ideii de *noi mișcări sociale* (pacifism, feminism, emanciparea rasei negre, politicile ecologiste etc.). Cum ineditul lor s-a risipit prin internalizarea de către politica dominantă, rămâne noi politici culturale a diferenței meritul de a veni cu ceva nou: investigarea naturii identității și subiectivității. Între esențialism local (vocea autentică a grupului trebuie publicizată) și subiectivitate socială (parcurerea unor plasări în subculturi, perspective valorice, situații sociale), identitatea apare ca proces de negociere și articulare a hibridității (un fenomen cultural cu dimensiuni ideologice și surse sociale de apartenență). Nehotărâtă între descriptivă și

⁵⁴ Nelson Goodman a introdus expresia citată în *Ways Of Worldmaking* (Indianapolis: Hackett, 1978); conținând pentru un eventual răspuns la interogația despre „cum este lumea în sine”, preluarea de către McLennan subliniază trăsătura independenței de culturi anume, asociată ipostazelor post-moderne ale pluralismului epistemologic (McLennan, *Pluralismul*, 115).

prescriptivă, hibriditatea ipostaziată în „culturi ale hibridității” (emigranții, diaspora) vine pe urmele unei vechi tentative de a crea o cultură post-ideologică „centrată pe intelectualitatea care, deși este social detașată, este totuși preocupată de social” (Daniel Bell⁵⁵).

Cum poate fi introdus noul pluralism într-o concepție democratică îl interesează în chip deosebit pe Gregor McLennan⁵⁶. „Democrația radicală” s-ar cuveni să ia în seamă societatea civilă drept „arenă socială vitală” cultivând pluralismul cultural și tendințe democratice. Opțiune teoretică atrăgătoare, purtătoare a unui sens suficient de extins pentru a fi lesne de realizat în post-modernitate, pluralismul cu a sa acceptare a diversității social-intelectuale, în formă radicală provoacă o interogație: este în mod necesar democratic? Argumentele care întrețin chestiunea sună astfel: procesul democratic semnifică „managementul” poporului ca întreg, prin regula majorității (întrevedem cu dificultate valori precum autonomie și suveranitate a grupurilor, susținute evident de gânditorii pluraliști); pluralismul radical post-modern este demolator cu noțiuni totalizatoare, unificatoare, gen „popor” (totuși, participarea colectivă la un act de autoguvernare sugerează o „specie” de consens); este suficientă prezența în regim individual la ceremonialul electoral pentru a reprezenta ideea de democrație?

O cultură a diferenței poate adăposti noțiuni precum: comunitate, grijă, responsabilitate, solidaritate, împreună, toate folositoare unei re-construcții politice și morale aflate în atenție astăzi. Doi autori (Robert Dahl și Iris Marion Young) sunt invocați în acest context. Creatorul poliарhiei drept condiție necesară pentru o democrație veritabilă și-a îmblânzit discursul critic de acum treizeci de ani, recomandând simpatizarea perspectivelor radicale care admit compromisuri. O societate modernă, dinamică și pluralistă, poate oferi material pentru progres democratic „luminat”, încâpând în ea: complexitate politică și economie de piață, includere politică și modele urbane de interacțiune – afiliere, o serioasă dispunere a puterii, bogăției, autorității, educației printre subculturile circumscrise acestui tip de societate.

Iris Marion Young se dezmințe de „pluraliștii grupurilor de interese”, amendând individualismul pluraliștilor convenționali. Îndemnul ei către radicali de a accepta diferențierea de grup (inevitabilă și de dorit) nu se împacă însă cu asocierea dintre diferența inter-grupală și posibile forme de opresiune (violență, imperialism cultural). Pledoaria reprezentării grupurilor în organizarea societală nu contrazice importanța autonomiei individului în cadrele modernității târzii. Dahl și Young sunt potriviți omogenizării egalitare și previn asupra pluralismului subcultural marcat de conflict, disonanță, promovarea identităților esen-

⁵⁵ Daniel Bell, *The End of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties* (Cambridge: Harvard University Press, 1960).

⁵⁶ McLennan, *Pluralismul*, 136.

țialiste⁵⁷. Contraponderea avansează următorul „tablou”: o robustă societate civilă (parte a „culturii civice de cooperare pragmatică”); prețuirea politicii diferenței, respectului reciproc, autonomiei; un atașament al cetățeanului față de acea organizare socială în stare să susțină diversitatea.

Bibliografie citată

- Bell, Daniel. *The End of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties*. Cambridge: Harvard University Press, 1960.
- Berlin, Isaiah. *Cinci eseuri despre libertate și alte scrieri*. București: Humanitas, 2010.
- Dahl, Robert A. *Democracy and Its Critics*. New Haven: Yale University Press, 1989. Trad. rom. *Democratia și criticii ei*. Iași: Institutul European, 2002.
- Galston, A. William. „Value Pluralism and Liberal Political Theory”. *American Political Science Review* 93, 4 (1999): 769-778.
- Galston, A. William. *Liberal Pluralism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Goodman, Nelson. *Ways Of Worldmaking*. Indianapolis: Hackett, 1978.
- Gray, John. *Cele două fețe ale liberalismului*. Iași: Polirom, 2002.
- Hobbes, Thomas. *Despre om și societate. Leviatanul*. București: All, 2011.
- Locke, John. *Al doilea tratat despre cărmuire. Scrisoare despre toleranță*. București: Nemira, 1999.
- McLennan, Gregor, *Pluralismul*. București: Du Style, 1998.
- Mill, John Stuart. *Despre Libertate*. București: Humanitas, 1994.
- Mill, John Stuart. *Utilitarismul*. București: Paideia, 2002.
- Miller, David ed. *Pluralism, Justice, and Equality*. New York: Oxford University Press, 1995.
- Rawls, John. *A Theory of Justice*. Cambridge: Belknap Press, 1971.
- Rawls, John. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1993.
- Rawls, John. *A Theory of Justice. Revised Edition*. Cambridge: Belknap Press, 1999. Trad. rom. *O teorie a dreptății*. Iași: Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2012.
- Raz, Joseph. „Facing Up: A Reply”. *Southern California Law Review* 62, 3-4 (1989).
- Schrag, Calvin O. *Resursele raționalității. Un răspuns la provocarea postmodernă*. București: Editura Științifică, 1999.
- Voltaire. *Dicționar filosofic*. Iași: Polirom, 2002.
- Walzer, Michael. *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*. New York: Basic Books, 1983.
- Young, Iris Marion. *Justice and the Politics of Difference*. Princeton: Princeton University Press, 1990.

⁵⁷ Vezi Robert A. Dahl, *Democracy and Its Critics* (New Haven: Yale University Press, 1989) – trad. rom. *Democratia și criticii ei* (Iași: Institutul European, 2002), Iris Marion Young, *Justice and the Politics of Difference* (Princeton: Princeton University Press, 1990), apud McLennan, 142-144.

Bibliografie suplimentară

- Bellamy, Richard. *Liberalism and Pluralism: Towards a Politics of Compromise*. London and New York: Routledge, 1999.
- Berlin, Isaiah. *Adevăratul studiu al omenirii*. București: Meridiane, 2001.
- Bohman, James. *Public Deliberation: Pluralism, Complexity and Democracy*. Cambridge: The MIT Press, 1996.
- Connolly, William E. *Pluralism*. Durham and London: Duke University Press, 2005.
- Crowder, George. *Liberalism and Value Pluralism*. London and New York: Continuum, 2002.
- Crowder, George. 2002. „From value pluralism to liberalism”. În *Liberalism: Critical Concepts in Political Theory, Vol IV, The limits of liberalism*, ed. G. W. Smith, 40-53. London: Routledge, 2002.
- Crowder, George. *Isaiah Berlin: Liberty and Pluralism*, Cambridge: Polity, 2004.
- Crowder, George. „Gray and the politics of pluralism”. *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 9, 2 (2006): 171-188.
- Crowder, George. „Value pluralism and communitarianism”. *Contemporary Political Theory* 5, 4 (2006): 405-427.
- Crowder, George. „Two Concepts of Liberal Pluralism”. *Political Theory* 35, 2 (2007): 121-146.
- Crowder, George. „Pluralism, liberalism, and distributive justice”. *San Diego Law Review* 46, 4 (2009): 773-802.
- Crowder, George, Henry Hardy, ed. *The One and the Many: Reading Isaiah Berlin*. Amherst, New York: Prometheus Books, 2007.
- D’Agostino, Fred. „Pluralism and Liberalism”. In *Handbook of Political Theory*, ed. Gerald F. Gaus și Chandran Kukathas, 239-249. London, Thousand Oaks & New Delhi: Sage, 2004.
- Dahl, Robert. *Democrația și criticii săi*. Iași: Institutul European, 2002.
- Dahl, Robert. *Despre democrație*. Iași: Institutul European, 2003.
- Dahl, Robert. *Poliarhiile. Participare și opoziție*. Iași: Institutul European, 2000.
- Finlayson, Alan, ed. *Democracy and Pluralism: The Political Thought of William E. Connolly*. Routledge, London: 2010.
- Flathman, Richard E. *Pluralism and Liberal Democracy*. Baltimore: The John Hopkins University Press, 2005.
- Galston, A. William. *Liberal Purposes: Goods, Virtues, and Diversity in the Liberal State*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Galston, A. William. *Liberal Pluralism: The Implications of Value Pluralism for Political Theory and Practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Galston, A. William. *The Practice of Liberal Pluralism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Gaus, Geralf F. *Contemporary Theories of Liberalism: Public Reason as a Post-Enlightenment Project*. London, Thousand Oaks & New Delhi: Sage, 2003.
- Gray, John. *Enlightenment’s Wake: Politics and Culture at the Close of the Modern Age*. London and New York: Routledge, 1995.
- Gray, John. *Dincolo de liberalism și conservatorism*. București: All, 1998.
- Gray, John. *Liberalismul*. București: Du Style, 1998.

- Horton, John P., Glen Newey, ed. *The Political Theory of John Gray*. London and New York: Routledge, 2007.
- Kekes, John. *The Morality of Pluralism*. Princeton: Princeton University Press, 1996.
- Kymlicka, Will, Magda Opalski, ed. *Can Liberal Pluralism be Exported? Western Political Theory and Ethnic Relations in Eastern Europe*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Lijphart, Arendt. *Democrația în societățile plurale*. Iași: Polirom, 2002.
- Madsen, Richard, Tracy B. Strong. *The Many and the One: Religious and Secular Perspectives on Ethical Pluralism in the Modern World*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2003.
- Peach, Lucinda. *Legislating Morality: Pluralism and Religious Identity in Lawmaking*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Rescher, Nicholas. *Pluralism: Against the Demand for Consensus*. Oxford: Clarendon Press, 1993.
- Schlosberg, David. „The Pluralist Imagination”. În *The Oxford Handbook of Political Theory*, ed. John S. Dryzek, Bonnie Honig și Anne Phillips, 142-162. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Talisse, Robert B. *Democracy after Liberalism*. New York: Routledge, 2005.
- Talisse, Robert B. *Democracy and Moral Conflict*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Talisse, Robert B. *Pluralism and Liberal Politics*. New York: Routledge, 2012.

Populismul*

Daniel ȘANDRU

Introducere

„Inventat” pentru a exprima un fenomen cu multiple fațete, termenul de „populism” trimite și astăzi la o realitate politică a cărei diversitate de manifestare împiedică o delimitare conceptuală riguroasă. Provocarea intelectuală pentru teoreticienii politici și specialiștii în știința politică, dar și pentru cercetătorii din domeniul mai larg al științelor sociale este, de aceea, nu numai cea de a defini cadrul căruia îi poate fi aplicat, conceptual, populismul, ci și de a explica variatele sale forme empirice. Din această perspectivă, cele mai multe dintre abordările relative la complexitatea fenomenului populist cunosc o direcție inductivă. Se pleacă, deci, de la inventarierea elementelor empirice care pot fi circumscrise fenomenului populist spre a se încerca, ulterior, trasarea unor coordonate teoretice. Nu este vorba, în niciun caz, despre o misiune lipsită de dificultate, după cum nu este vorba despre o analiză care, odată inițiată, să își poată fixa cu claritate punctul final. Cred, dimpotrivă, că, întrucât formele empirice ale populismului se află, inclusiv în epoca noastră, într-o continuă „mișcare”, dificultatea investigației este sporită pe măsură ce acestea evoluează în direcții impredictibile. E ceea ce, de altfel, se poate constata prin „survolarea” literaturii de specialitate cu privire la fenomenul politic populist, de la cercetările referitoare la *narodnicismul* rus al veacului al XIX-lea și până la cele referitoare la tendințele neo-populiste ale contemporaneității. Operăm, ca atare, cu un concept greu manevrabil, în condițiile în care realitatea pe care acesta intenționează să o exprime este deosebit de „fluidă”. Populismul ca mișcare, ca ideologie, ca regim politic, populismul reprezentat la nivelul unor partide sau organizații ce-și manifestă influența în plan politic, populismul ca atitudine, populismul ca expectanță identificabilă în planul corpului social, populismul discursiv ori populismul cristalizat în demersurile politice ale unor lideri sunt tot atâtea „figuri” reprezentative pentru

*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, POSDRU/89/1.5/S/56815.

un fenomen al cărui studiu și-a căpătat importanța mai cu seamă în ultima jumătate de secol. Întrebarea firească este, atunci, următoarea: de unde putem să începem? Și trebuie să adăugăm, imediat, acestei întrebări, convingerea deja sugerată, aceea că, odată identificat punctul de start al analizei populismului, nu putem avea certitudinea unui punct final.

Tocmai din acest motiv, ceea ce propun pe parcursul capitolului de față este o incursiune care să evidențieze elementele fenomenului populist, așa cum au fost acestea identificate de cercetători, și care să permită, în același timp, configurarea unei identități conceptuale a populismului. În acest sens, consider că este necesară, mai întâi, o abordare genealogică, în ideea definirii traiectelor pe care a evoluat populismul, în diferitele sale forme de manifestare. Nu urmăresc atât un demers cu valențe istorice, cât unul care să puncteze aspectele referențiale ale unui fenomen politic pe care îl consider a fi marcat de o extraordinară adaptabilitate socială și istorică. Din acest punct de vedere, aș spune că optez pentru o analiză de orientare contextuală, care să permită sublinierea *caracterului radial* al populismului. Sarcina pe care o asum în prima secțiune a capitolului este, ca atare, aceea de a trece în revistă cauzele apariției fenomenului și de a argumenta că realitatea politică descrisă de conceptul utilizat pentru a o exprima este una care, în permanență, se „reinventează”, de la un context socio-istoric la altul. Există, desigur, anumite elemente care marchează în mod fundamental populismul, indiferent de maniera și de contextul în care acesta se manifestă, așa cum este, bunăoară, mereu invocata relație cu „poporul”. Acest fetișism ideologic nu aparține, însă, exclusiv populismului, din moment ce și ideologii democrației, ca și cei ai totalitarismului nu ezită să revendice apelul la popor (evident că sunt prezente, în acest caz, și diferențe de nuanță, pe care le voi lua în discuție la momentul potrivit). Sugestia pe care o fac, din această perspectivă, trimite spre faptul că avem de-a face cu un fenomen „pliabil” pe cadrele politico-sociale existente într-un anumit moment istoric, fenomen care, deși își conservă anumite elemente funciare, le adaptează la realitatea existentă, proiectând totodată o *interpretare polemică* a acestei realități. Consider că, din acest motiv, abordarea genealogică este în măsură să releve menținerea „instrumentarului” populist din momentul manifestărilor sale de secol al XIX-lea și până la cel al formelor pe care populismul le cunoaște în prezent.

În cea de a doua secțiune a capitolului am în vedere specificul pe care teoria politică, deopotrivă normativă și empirică, l-a consacrat cu privire la analiza populismului. Pe de o parte mă interesează, aici, problemele legate de dificultățile teoretice ale conceptualizării fenomenului. Aceasta întrucât descrierea conceptuală a populismului este marcată nu numai de ambiguitate, ci și de existența unei semnificații negative, ba chiar peiorative. Cu alte cuvinte, conceptul de populism trimite – și nu doar în interpretările proprii specialiștilor, ci și în comentariile jurnaliștilor ori ale politicienilor, ca și în vorbirea curentă – spre un

fenomen aflat, cumva, sub semnul „patologicului”. „Boală” a democrației, „simptom” al crizei politice, „sindrom” al „rupturii” sociale, iată numai câteva dintre sensurile care intervin în efortul de operaționalizare conceptuală. Interessant este, din punctul meu de vedere, faptul că teoria politică însăși își reconfigurează discursul atunci când în joc este analiza populismului. Astfel, de la studiile specifice teoriei democratice și până la acelea interesate de evoluția regimurilor de tranziție, de la abordările stasiologice și până la demersurile ce vizează egalitatea de gen, populismul se constituie într-o realitate care nu mai poate fi ignorată. Din acest motiv sunt interesat, pe de altă parte, ca în această secțiune să pun sub lupă elementele empirice și principalele proprietăți care se regăsesc în structura fenomenului populist. Este populismul caracteristic anumitor regimuri politice? Funcționalitatea sa în planul realității socio-politice este inextricabil legată de prezența unui anumit tip de leadership? Care sunt efectele prezenței pe scena publică a partidelor populiste? Care sunt trăsăturile discursului populist și cum se explică „efectul de imitație” pe care acesta îl induce la nivelul discursului democratic? Iată numai câteva dintre întrebările care solicită răspunsuri din perspectiva teoriei politice, răspunsuri pe care voi încerca să le formulez prin apel la înțelegerea necesității de *reconsiderare analitică a populismului*. Circumscrierea conceptuală și cea empirică a populismului sunt incomplete, în opinia mea, dacă ignorăm dimensiunea sa ideologică. În acest sens, ipoteza mea este că populismul reprezintă o ideologie particulară ce deține propria sa proiecție asupra realității sociale și politice – fapt recognoscibil și în cazul altor ideologii. Ceea ce delimitează specificul populismului prin raportare la ideologiile „consacrate” sau „complete” este însă, din punctul meu de vedere, caracterul său *trans-doctrinar*. „Împrumuturile” solicitate, de-a lungul evoluției sale ideologice, de către populism țin de necesitatea permanentei sale adaptabilități. Neavând un corpus dogmatic, un nucleu doctrinar propriu, așa cum au, spre exemplu, liberalismul, conservatorismul ori socialismul, ideologia populistă poate fi „creditată” de orice altă ideologie, fapt ce se întâmplă inclusiv până la punctul în care aceasta din urmă „parazitează” corpul ideologic al „creditorului”. Nu este mai puțin adevărat că populismul, ca ideologie particulară, acordă, la rândul-i, „credite” celorlalte ideologii, mai cu seamă atunci când acestea din urmă se exprimă la nivel programatic și în contexte electorale. Dincolo de absența corpului doctrinar propriu, populismul ideologic se caracterizează prin *procesualism*. Încerc, de aceea, să arăt că, dat fiind „cameleonismul” său, care îi permite adaptarea la contexte organizaționale, sociale, economice și politice diferite, populismul are capacitatea de a se auto-institui ontologic pe măsură ce proiectează, ideologic, propria sa înțelegere cu privire la realitate și la modul în care ar trebui să funcționeze societatea.

De aici decurge inclusiv raportul problematic pe care populismul îl deține cu democrația, aspect pe care îl discut în secțiunea finală a capitoului meu.

Acuzând „deficitul de democrație” dintr-o societate dată și militând pentru „creșterea calității democratice” în numele „poporului”, ideologia populistă condamnă democrația reprezentativă și supralicitează rolul democrației directe. Dezbateră, negocierea, compromisul rezonabil, elemente ale instrumentarului democratic al ultimelor două secole sunt dezavuate cu acribie în discursul populist, cuvintele de ordin ale acestuia evidențiind rolul deosebit de important al participativității extinse, al jocului politic referendar și al unui leadership aflat în permanent contact cu „poporul”. Ideo-logica populismului este, din acest punct de vedere, una ce se definește maniheist, prin construcția unei linii de demarcație dintre „noi” și „ei”. În deplin acord cu adaptabilitatea sa ideologică, in-group-ul și, respectiv, out-group-ul sunt delimitate în funcție de context, la fel cum se întâmplă cu noțiunea însăși de „popor”. Într-un cadru democratic, populismul sfidează procedurile instituționale și optează pentru o *politică a imediatității* ce revendică schimbarea rapidă a realității sociale. Ceea ce numesc *anti-proceduralismul democratic* este pus aici la lucru, iar aceasta nu se întâmplă întotdeauna, neapărat, într-o formulă anti-sistem. Dimpotrivă, există situații când populismul „infuzează” democrația prin intermediul unor partide sau lideri ce asigură funcționalitatea sistemului, în virtutea „efectului de imitație” pomenit mai sus.

Nu avem de-a face, deci, cu o „fantomă”. Dar nici cu un fenomen care poate fi ignorat, chiar dacă este vorba, totuși, despre un fenomen recent. Dimpotrivă, populismul trebuie tratat cu seriozitate, iar coordonatele analitice pe care le propun în cele ce urmează intenționează să creioneze tocmai un astfel de demers. Fără a revendica o pretenție de exhaustivitate, perspectiva mea se dorește a fi, în aceeași măsură, o sinteză a principalelor direcții de cercetare a acestei problematice încă insuficient luată în seamă în spațiul românesc, o reconsiderare a temei populismului din unghiul analizei ideologice și o punere în chestiune a provocării pe care populismul o așază în fața democrației contemporane.

1. Populismul din perspectivă genealogică

Să plecăm de la următoarea constatare dezarmantă, care îi aparține teoreticianului politic Paul Taggart: „(...) populismul este unul dintre cele mai utilizate, dar și dintre cele mai puțin înțelese concepte ale timpului nostru”¹. Deși această aserțiune identifică, în mod clar, dificultatea esențială cu care se confruntă cercetătorii atunci când trebuie să delimiteze identitatea conceptuală a unui fenomen precum cel care constituie subiectul dezbaterii noastre, abordarea populismului din perspectivă genealogică, pe care o propun aici, se orientează

¹ Paul Taggart, „Populism and the Pathology of Representative Politics”, în *Democracies and Populist Challenge*, ed. Yves Méni și Yves Surel (New York: Palgrave Macmillan, 2002), 62.

către prezența acestei „figuri” politice în „timpul nostru”. Aceasta nu înseamnă să evităm dificultatea menționată, ci doar să amânăm puțin confruntarea cu provocarea pe care ea o anunță. Acceptând, așadar, că „timpul nostru” este marcat de prezența a ceea ce a fost deja numit „Zeitgeist-ul populist”², trebuie nu doar să identificăm cauzele unei asemenea situații, ci și să ne întrebăm cum anume a evoluat populismul, de la apariția primelor sale forme de manifestare, eventual prin raportare la câteva dintre cele mai importante momente istorice în care acestea și-au făcut simțită prezența în plan societal. Voi avea în vedere, ca atare, condițiile care fac posibilă emergența populismului – în trecut și astăzi –, voi evidenția formele pe care le poate lua populismul și voi trece în evidență câteva dintre cele mai importante manifestări politice pe care acesta, sub raport istoric, le-a cunoscut. Înainte de toate mă voi opri, însă, la câteva dintre punctele-cheie ale cercetării populismului în domeniul științei și teoriei politice.

1.1. Etape în studiul populismului

Configurate, la modul riguros, în anii '60 ai secolului trecut, cercetările relative la fenomenul populist au evidențiat că cele mai importante cauze ale manifestării acestuia sunt direct dependente de arhitectura procesului de modernizare. Cauzele economice, sociale și politice ale apariției populismului au fost amalgamate într-o încercare de a explica nu doar puternicul avânt al populismului de pe continentul sud-american sau al formelor sale din țările ce depășiseră colonialismul, ci și, ca aplicație retrospectivă pentru a doua jumătate a secolului al XIX-lea, motivele pentru care acesta s-a manifestat în țări total diferite – social, cultural-politic și economic – precum Rusia țaristă și Statele Unite ale Americii. În același timp, au fost luate în considerare și proaspetele evoluții populiste din spațiul european, ivite odată cu epoca postbelică. Într-un astfel de context, în contribuția sa la un volum devenit între timp clasic pentru analiza populismului, Angus Stewart arăta că acest fenomen „(...) apare ca un răspuns la problemele ridicate de modernizare și de consecințele sale” și că acest lucru devine vizibil „(...) când ideologiile și mișcările care confruntă în mod direct industrializarea și consecințele sale au ajuns să fie privite ca străine, improprii ori ambele”³. Raliind demersului anti-modernizator și, deci, anti-industrial, un naționalism nostalgic al valorilor tradiționale, populismul înțeleș în această manieră se dorea a fi, așadar, un răspuns la „crizele dezvoltării” identificate în perioada postbelică. Fiind interpretat ca o mișcare politică și conferindu-i-se un statut ideologic, populismul era structurat tematic în forma unui discurs adresat

² Cas Mudde, „The Populist Zeitgeist”, în *Government and Opposition* 39 (2004): 541-563.

³ Angus Stewart, „The Social Roots”, în *Populism. Its Meaning and National Characteristics*, ed. Ghiță Ionescu și Ernest Gellner (London: Weidenfeld and Nicholson, 1969), 180-181.

„poporului” și orientat împotriva „elitelor” – politice, economice și sociale – care au deturnat „suveranitatea” acestuia. Într-o încercare de a sintetiza elementele tematice ale acestei „noi narațiuni”, Kenneth Minogue trecea în revistă apelul nostalgic la „epoca de aur”, invocarea conceptului „armoniei naturale”, ce ar putea fi instaurată prin îndepărtarea „exploataților”, recursul la versiunea dualistă a luptei sociale, refugiul în teoria conspiraționistă a istoriei și sublinierea primatului pe care îl dețin banii în plan social⁴. În pofida interesului manifestat de specialiștii în știința politică și teoreticienii anglo-saxoni, studiul populismului nu a fost niciodată, însă, monopolul acestora. Dimpotrivă, revendicându-l ca pe un subiect „extras” din specificitatea lumii lor politice, cercetătorii sud-americani au creat, în acest sens, veritabile școli de gândire, cele mai importante fiind cea argentiniană și cea braziliană. Cu precizarea că „marxismul a oferit un fundament deopotrivă teoretic și ideologic, a conferit o legitimitate solidă criticii radicale a societății la care se livraseră cercetătorii sud-americani și a asigurat gradul înalt de inteligibilitate a ideilor lor în rândurile confrăților de pe alte continente”⁵, trebuie subliniat că, în înțelegerea acestora, populismul se caracterizează prin radicalizarea posibilă e elitei medii, care nu se regăsește la nivelul establishment-ului societal, prin „conștiința de clasă” proprie maselor populare, excluse din procesul de luare a deciziilor politice și prin efuziunea față de liderul salvator, dată de prevalența emoțiilor asupra rațiunii în contextul atitudinilor și comportamentelor politice⁶. O altă etapă a revigorării cercetărilor cu privire la populism a survenit procesului de democratizare început în Europa Centrală și de Est după căderea comunismului, când studiile referitoare la tranziție au trebuit să ia în considerare „fantasmele”⁷ ivite pe traseul spre democrația de tip liberal al unor țări care erau lipsite de tradiție democratică. Este vorba despre un alt context social și istoric, ceea ce atrage inclusiv o nouă înțelegere a populismului. Politologul Michael Shafir subliniază, în acest sens, că „(...) trebuie să ținem minte că, în forma sa prezentă, populismul nu mai este concentrat din perspectiva clasei sociale, ci dintr-o perspectivă «catch-all», spre a adopta desemnarea clasică cu privire la partidele politice moderne aparținându-i lui Otto Kirchheimer”⁸.

⁴ Kenneth Minogue, „Populism as Political Movement”, în *Populism. Its Meaning and National Characteristics*, 206.

⁵ Sergiu Mișcoiu, „Introducere” la Sergiu Gherghina, Sergiu Mișcoiu, *Partide și personalități populiste în România postcomunistă* (Iași: Institutul European, 2010), 27.

⁶ Torcuato di Tella, „Populismo y Reforma en America Latina”, *Desarrollo Economico* 4, 16 (1965): 391-425.

⁷ Așa cum arată politologul Vladimir Tismăneanu, „cuvântul ‘fantasme’ e folosit aici pentru a face referire la un ansamblu de viziuni și emoții colective care servesc drept explicații pentru principalele dificultăți ale tranziției” – *Fantasmele salvării. Democrație, naționalism și mit în Europa post-comunistă* (Iași: Polirom, 1999), 107.

⁸ Michael Shafir, „From Historical to «Dialectical» Populism: The Case of Post-Communist Romania”, *Canadian Slavonic Papers / Revue canadienne des slavistes* L, 3-4 (2008): 428.

Aceasta revine la a spune că, într-o lume post-marxistă, și nu doar post-comunistă, „audiența” populismului extinde, practic, limitele „poporului” dincolo de identificările de clasă. În acest sens, în țările foste comuniste și aflate în proces de tranziție de la sisteme totalitare la sisteme democratice, „(...) populismul este o expresie a persecuției și resentimentului, o ideologie a salvării și a reparației, care s-ar presupune că oferă un remediu imediat și care mobilizează indivizii și grupurile ce, pe drept sau pe nedrept, se percep ca fiind perdanți ai transformării democratice și ai democrației liberal-procedurale”⁹. Este vorba, de fapt, despre o nouă formă a populismului, în acord cu transformările politice, economice și sociale, iar această situație nu este valabilă numai pentru țările Europei Centrale și de Est, ci și pentru celelalte spații geo-culturale în care populismul s-a manifestat și a fost analizat. Am putea spune că există un *populism al modernizării* (a cărui cercetare nu trebuie să comporte, în mod necesar, accente marxiste, deși nici acestea nu sunt de neglijat), un *populism interbelic* și un *populism post-bellic*, un *populism al decolonizării* și un *populism al democratizării*. Indiferent însă de aceste forme ale populismului etapizate istoric, este important să decelăm condițiile de posibilitate pentru apariția fenomenului.

1.2. Condițiile de posibilitate

Una dintre abordările relevante cu privire la cauzele emergenței populismului este cea care include fenomenul în cadrul delimitat de logica acțiunii sociale. Din această perspectivă, așa cum indică Ernesto Laclau, populismul este „(...) o modalitate de a construi politicul”¹⁰. Articulând interesele și solicitările existente în plan social, populismul, în sensul unei mișcări politice, dobândește un statut ontologic¹¹, de natură să dea seama despre modul în care se construiesc proiecțiile sociale care, la un moment dat, pot fi instituționalizate. Desigur că, urmând o direcție propusă de analiza sistemică, putem accepta că logica articulării intereselor existente în plan social nu este monopolul populismului. Dimpotrivă, în deplin acord cu ceea ce Laclau numește „logica diferenței”, se consideră că orice solicitare individuală legitimă poate fi soluționată într-o manieră neantagonică, acesta fiind rolul fundamental al politicului, cel puțin în maniera în care este înțeleasă funcționalitatea sa guvernamentală de către un politolog clasic precum Karl Deutsch¹². Problema apare, din punctul de vedere al lui Laclau,

⁹ Vladimir Tismăneanu, „Hypotheses on Populism: the Politics of Charismatic Protest”, *East European Politics and Societies* 15, 10 (2000): 12-13.

¹⁰ Ernesto Laclau, *On Populist Reason* (London: Verso, 2005), xi.

¹¹ Ernesto Laclau, „Populism: What’s in a Name?”, în *Populism and the Mirror of Democracy*, ed. Francisco Panizza (London: Verso, 2005), 34.

¹² Karl Deutsch, *The Nerves of Government* (New York: The Free Press, 1963).

atunci când anumite solicitări rămân nesatisfăcute, ceea ce face ca ele, deși indentificabile la nivelul particular al unor indivizi diferiți, să împărtășească dimensiunea respingerii de către decidenții politici sau, mai exact, „(...) o dimensiune *negativă* dincolo de natura lor pozitiv diferențiată”¹³. În alți termeni, solicitările nesoluționate în plan guvernamental de către autoritățile politice, deși nu sunt identice, ci, dimpotrivă, diferite, îi determină pe indivizi să se unească în aspirații și să le articuleze astfel încât să le impună în spațiul public. Așa cum arată Laclau, „o situație socială în care solicitările tind să fie reagregate pe baza negativă că toate au rămas nesatisfăcute este prima condiție – deși fără îndoială nu singura – pentru acel mod de articulare politică pe care îl numim populism”¹⁴. Pe baza respingerii lor de către politicul instituționalizat (iar acesta poate fi reprezentat de către guvernământ, de către partide, de către elite ori de către sistemul politic existent în ansamblul său), „logica diferenței” se transformă într-o „logică a echivalenței”¹⁵ – *solicitări* inițial diferite devin echivalente ca legitimitate, se transformă în *revendicări* și își cer dreptul la cuvânt. Ele rămân, totuși, diferite, din moment ce sunt susținute de indivizi diferiți, ceea ce le echivalează fiind statutul lor de legitimitate dat de respingerea de către establishment. Se creează astfel o „subiectivitate populară”, care constituie primul pas important către ceea ce Laclau numește „construcția frontierelor interne” în plan social: solicitările de ieri devin revendicările de astăzi, iar spațiul social se dihotomizează în „noi” și „ei”. În logica politico-discursivă de tip populist, „noi” e reprezentat de cei uniți printr-un „lanț al echivalenței” ce leagă revendicări considerate a fi legitime, iar „ei” de reprezentanții politicii instituționalizate. O astfel de situație este posibilă în orice fel de regim politic, însă experiențele istorice ale secolului al XX-lea indică faptul că este mai probabil ca ele să apară în acele regimuri democratice în care sistemul politic instituționalizat se dovedește inabil să absoarbă solicitările sociale și în care, din acest motiv, populismul câștigă teren. Ca atare, „populismul nu este doar o criză a reprezentării în care oamenii își pierd vechile lor identități și îmbrățișează una «populară» nouă. El se referă și la începutul reprezentării, permițând celor care nu au fost niciodată reprezentați din cauza clasei, religiei, etniei sau localizării geografice să fie recunoscuți ca actori politici”¹⁶.

Încercând, la rândul său, să sistematizeze cauzele emergenței fenomenului populist, Francisco Panizza se referă la incapacitatea sistemului politic de a restabili ordinea socială în comunitățile afectate de criză (cazul Germaniei Republicii de la Weimar, în anii '30, și al Peru în 1990), opoziția față de siste-

¹³ Laclau, „Populism”, 37.

¹⁴ Laclau, „Populism”, 37.

¹⁵ Laclau, „Populism”, 43.

¹⁶ Francisco Panizza, „Introduction: Populism and the Mirror of Democracy”, în *Populism and the Mirror of Democracy*, 11.

mul politic tradițional și față de sistemul partidist (precum în cazurile câștigării alegerilor din Venezuela de către Hugo Chávez, de către Silvio Berlusconi în Italia și de către Jorg Haider în Austria), schimbările în plan economic, cultural și social (reliefate de procese precum urbanizarea și modernizarea economică, modificarea balanței demografice ori globalizarea), ca și orientarea indivizilor spre alte forme de reprezentare politică decât cele proprii politicii instituționalizate (în special din cauza dezvoltării sistemului mass-media audio-vizuale)¹⁷. Ce aș observa până acum, după prezentarea rezumativă a acestor două perspective, este că populismul se „pliază” pe anumite tipuri de reprezentare socială, care fie revin ciclic (așa cum sunt cele specifice crizelor de sistem care pot apărea în orice formă de organizare politică), fie se instituie ca provocări de tip nou la adresa establishment-ului politic. Din acest punct de vedere, se poate susține că un indicator important al prezenței populismului poate fi constituit de analiza mentalităților existente în plan social. Asumând o astfel de poziție, teoreticianul politic Gianfranco Pasquino consideră că „populismul este un aspect al culturii politice sau este (...) un tip specific de cultură politică conectat cu modul în care sistemul politic ar trebui să funcționeze”¹⁸. Fără a se înscrie, în mod necesar, pe linia studiilor clasice dedicate culturii politice în spațiul occidental, așa cum au fost acestea configurate de Gabriel Almond și Sidney Verba¹⁹, politologul italian remarcă, la rândul său, că o condiție esențială pentru apariția populismului – valabilă de asemenea astăzi, ca și în trecut – este dată de respingerea politicii instituționalizate și, implicit, a celor care o exercită în sensul „profesiunii”²⁰, în direcția conceptualizării sale de către sociologul german Max Weber. După cum subliniază Pasquino, „existența unei mentalități anti-politice între oameni constituie o excelentă bază de reproducere pentru înclinațiile și atitudinile populiste. Este condiția preliminară pentru delegarea necondiționată a autorității către liderul populist”²¹. O a doua condiție adusă în discuție de către teoreticianul amintit, pentru a reda cauzele apariției populismului și întreținerii mentalității sociale specifice acestuia este cea care se referă la respingerea politicii de partid. Avem de-a face, practic, cu un fenomen care se înscrie ca un atac direct la adresa politicii reprezentative, dacă este să luăm în considerare o astfel de interpretare. Și nu este vorba, în niciun caz, despre un fenomen nou. Dimpotrivă, dacă este să punem față în față începutul secolului nostru cu primele decade ale

¹⁷ Panizza, „Introduction”, 11-13.

¹⁸ Gianfranco Pasquino, „Populism and Democracy”, în *Twenty-First Century Populism. The Spectre of Western European Democracy*, ed. Daniele Albertazzi și Duncan McDonnell (New York: Palgrave Macmillan, 2008), 19.

¹⁹ Gabriel Almond, Sidney Verba, *Cultura civică. Atitudini politice și democrație în cinci națiuni* (București: Du Style, 1996).

²⁰ Max Weber, *Omul de știință și omul politic* (București: Humanitas, 2011).

²¹ Pasquino, „Populism and Democracy”, 21.

secolului trecut, putem observa că, cel puțin prin raportare la spațiul politic european, populismul își extrage resursele din tipuri de manifestare similare.

1.3. Forme de manifestare

Este, de aceea, momentul să tratăm acum o altă chestiune pe care o urmărește această secțiune, și anume formele de manifestare a populismului. Așa cum am amintit deja, *populismul* este un termen care descrie un fenomen ce poate lua forme diverse. Este ceea ce, de altfel, s-a și întâmplat în decursul istoriei sale, care nu depășește două sute de ani. De asemenea, trebuie să punctăm aici că și utilizarea termenului este de dată relativ recentă sub raport istoric, un moment care să fixeze această chestiune fiind, așa cum indică Guy Hermet, anul 1929, când semnificația sa trimeea însă „(...) nu la un fenomen politic, ci la un curent literar fondat la această dată de către Léon Lemonnier și André Thérive, ca reacție la psihologia burgheză și mondenă răspândită, după părerea lor, în rândul romancierilor acelei vremi”²². „Alunecarea” înspre politică a semnificației unui concept nu reprezintă, desigur, o noutate pentru teoria politică și, din această perspectivă, am considerat, într-un alt context, că termeni precum „populism” și „ideologie” pot da seama pentru o astfel de situație²³. Revenind însă la fenomenul ca atare, consider că „inventarul” pe care îl propune Guy Hermet este în măsură să releve diversele ipostaze pe care populismul le cunoaște de la apariția sa și până în prezent. Vorbim, în acest caz, despre ceea ce aș numi *caracterul radial* al populismului, din moment ce el se manifestă nu doar ca mișcare politică, regim de guvernare, ideologie, atitudine socială ori retorică, ci reține elemente specifice fiecăreia dintre aceste forme în parte. Remarcând tipul său de „primitivism special” care se adresează preponderent emoțiilor politice, Donald MacRae identifica în populism, acum mai bine de patru decenii, atât caracteristicile proprii unei mișcări sociale, cât și cele care pot fi înscrise într-un anumit areal ideologic, suprapunând acestora o „teorie a personalității”²⁴. Într-adevăr, după cum indică și Hermet, populismul deține extraordinara capacitate de a fi prezent în plan societal prin ceea ce aș numi o *identitate multiplă*. Nu este însă necesar ca acest construct multidimensional să se manifeste social în același timp și sub același raport. Dar se poate întâmplă și acest lucru, mai ales în acele sisteme politice organizate pe principii populiste, în care, simultan, populismul

²² Guy Hermet, *Sociologia populismului* (București: Artemis, 2007), 14.

²³ Daniel Șandru, „Componente ideologice ale populismului”, în *Populismul contemporan. Un concept controversat și formele sale diverse*, coord. Sergiu Gherghina, Sergiu Mișcoiu și Sorina Soare (Iași: Institutul European, 2012), 73-112.

²⁴ Donald MacRae, „Populism as An Ideology”, în *Populism. Its Meaning and National Characteristics*, 153-159.

se manifestă ca mișcare de masă, ca regim de guvernare, ca ideologie, ca atitudine socială și ca registru discursiv (așa cum a fost, spre exemplu, cazul fascismului mussolinian sau al nazismului). Când, însă, populismul se luptă pentru legitimitate într-un context democratic, el poate apela la oricare dintre aceste forme de manifestare, câtă vreme „legitimitatea populistă se aplică unei democrații personificate fondate pe afectivitate, în timp ce legitimitatea democratică, sau mai degrabă reprezentativă, se raportează la o democrație de aparat ierarhizată, ascultând, în ce o privește, de rațiunea politică”²⁵. Ceea ce evidențiază aici Guy Hermet are o bază solidă din perspectivă istorică – e suficient să observăm că democratizarea (proces care a început, după analiza lui Samuel Huntington, în jurul anului 1820, și care s-a succedat în „valuri” până în epoca noastră²⁶) a „lărgit” dreptul de participare a indivizilor (sau „cuprinderea”, în termenii lui Robert Dahl²⁷) la jocul politic, până acolo încât aceștia au ajuns ca, în anumite contexte economice, sociale și istorice să se predea emoțional pe altarul populismului. Este ceea ce Hermet numește „sindromul fascist”, al cărui semn principal este „fascinația pentru dictatori”, pe considerentul că „dimensiunea populistă se manifestă la acest nivel. Ea îmbracă mai întâi trăsăturile politicii trăite în această relație imediată dintre popor și omul care îl strânge în mod simbolic (...)”²⁸. Desigur, nu întotdeauna populismul este victorios, ceea ce nu înseamnă că provocarea pe care el o adresează sistemului politic instituționalizat este mai puțin prezentă sau își pierde caracterul permanenței, observabil pe parcursul ultimei sute de ani în diferite locuri ale lumii.

1.4. Experiențe istorice

Pentru a înțelege însă această situație a populismului în politica „timpului nostru”, este nevoie să trecem în revistă manifestările sale istorice. Urmand sugestia lui Hermet, o asemenea prezentare trebuie să plece de la „populismul fondator”²⁹ relevat de secolul al XIX-lea și care include trei curente: narodnicismul rus, boulangismul francez și populismul fermierilor americani. Primul dintre acestea se manifestă încă din jurul anului 1840, dar este denumit – *narodnicestvo* – abia în 1870, indicând o mișcare revoluționară formată din intelectuali care se opun ideilor iluministe, care preiau conceptul de națiune

²⁵ Hermet, *Sociologia populismului*, 48.

²⁶ Samuel Huntington, *The Third Wave. Democratization in the Late Twentieth Century* (Norman: University of Oklahoma Press, 1991), 3-30.

²⁷ Robert Dahl, *Poliarhiile. Participare și opoziție* (Iași: Institutul European, 2000).

²⁸ Guy Hermet, *Poporul contra democrației* (Iași: Institutul European, f.a.), 184, 195.

²⁹ Hermet, *Sociologia populismului*, 143-174; Guy Hermet, „Populismul fondator”, în *Populismul contemporan*, 147-182.

teoretizat de Herder și care combină misticismul cu un fanatism manifestat față de „popor”, prin care înțeleg masele țărănești. În caracterizarea lui Guy Hermet, „populiștii ruși nu profesează deci o ideologie propriu-zisă și nu au intenția de a fabrica vreuna. Ei nu au decât o singură regulă de comportament și o singură convingere: acțiunea cu și pentru popor, sacrificiul personal în slujba lui ca regulă de comportament sau normă de viață și convingerea că salvarea pământului rusesc nu se va ivi decât din rândul acestor țărani reduși la condiția de șerbi”³⁰. În ceea ce privește boulangismul, acesta se manifestă în cadrul Republicii a III-a franceze, către finalul anilor 1880, pe fondul unei crize economice, al unei democrații parlamentare neconsolidate și ale pierderilor de război. Noutatea introdusă de acest curent populist, dincolo de aceea a contextului socio-politic în care apare, este dată de glorificarea figurii liderului, în persoana generalului Georges Boulanger. Dacă populismul rusesc se înscria, deși lipsit de o ideologie clară, la „stânga” spectrului politic, boulangismul operează o mutație populistă spre „dreapta” acestuia. În plus, avem de-a face cu un curent organizat, dotat cu o „strategie de comunicare” și de acțiune politică, ceea ce explică și succesul său la mase, un succes care se datorează unui electorat eteroclit. Analizând evoluția boulangismului, Hermet subliniază elementele programatice ale acestui tip de populism: „Denunțând dezbinările provocate de partide ca și neputința guvernamentală pe care acestea o provoacă, pretinzând, de asemenea, că transcende clivajul dintre stânga și dreapta, el impune modelului dominant la acea vreme al statului slăbit al democrației parlamentare proiectul unei democrații plebiscitare și unificatoare, susținând un stat puternic, legitimat prin sufragiu universal”³¹. În fine, cea de a treia manifestare istorică subsumată populismului fondator este specifică fermierilor americani, care evoluează deja de la forma unei mișcări la aceea a unui partid. La acest aspect se adaugă alte două elemente de noutate, prin comparație cu narodnicismul și boulangismul: populismul american apare dintr-un protest popular care alătură micilor fermieri din vestul SUA „(...) minerii, prohibiționiștii, socialiștii creștini, femeile din mediile modeste și câteva pături provenite tot din rândul țărănimii”³² și nu face nicio referire critică la principiile democratice americane și la cadrul constituțional al acesteia. Portavocea populismului american este People’s Party, înființat în 1892 la Saint Louis, iar aceasta transmite, prin contrapondere la partidele consacrate deja, Democrat și Republican, asumarea programatică a unui caracter țărănesc și anti-elitist. Avem de-a face, așadar, după cum evidențiază Hermet, cu o primă manifestare istorică a unui populism care acceptă regulile jocului democratic: „Electoriști și legalști, populiștii americani din anii 1890 pretind să exprime voința

³⁰ Hermet, *Sociologia populismului*, 150.

³¹ Hermet, *Sociologia populismului*, 161.

³² Hermet, *Sociologia populismului*, 170-171.

națională, fără a merge însă până la a afirma de la început că o încarnează în mod exclusiv, având totodată încredere în verdictul urnelor pentru a demonstra acest lucru într-un spirit care rămâne mai mult pluralist decât plebiscitar. Mai mult, Partidul Poporului manifestă un atașament puternic credo-ului politic american, valorilor sale civice și eroilor săi istorici”³³.

Depășind cadrele populismului fondator, dar incluzându-l în analiză, o încercare de sinteză a experiențelor istorice ale acestui fenomen politic se regăsește și în întreprinderea realizată de Peter Wiles, care pleacă de la constatarea că „(...) populismul este orice credință sau mișcare bazată pe următoarea premisă majoră: *virtutea rezidă în oamenii simpli, care reprezintă majoritatea covârșitoare, și în tradițiile lor colective*”³⁴. În opinia sa, înaintea narodnicismului și a populismului fermierilor americani, ar trebui introduse, în linia genitoare a fenomenului, curente formate de The Diggers și de The Levellers în secolul al XVII-lea. În posteritatea populismului fondator, autorul citat adaugă o serie întreagă de manifestări istorice ale fenomenului, identificabile atât la nivelul unor mișcări sau partide politice, precum și la nivelul unor lideri. Astfel, Wiles consideră că împărtășesc multe dintre elementele populismului mișcări sau partide precum cele ale socialiștilor revoluționari (cazul invocat fiind cel al lui Mao Tse, în China comunistă), gruparea Sinn Fein (Irlanda), Garda de Fier (România), Partidul Creditului Social din Alberta (Canada), și lideri precum Lázaro Cárdenas (Mexic), Victor Raúl Haya de la Torre și Fernando Belaúnde (Peru), Pierre Poujade (Franța) sau Julius Nyerere (Tanzania). Situată la nivelul finalului anilor '60, sinteza lui Wiley indică nu numai faptul că populismul are o veritabilă tradiție istorică, ci și că experiențele istorice ale acestuia au o largă răspândire geografică. Studiile mai recente adaugă acestui „inventar” populismele sud-americane³⁵, cele africane³⁶, cele australiene³⁷, cele scandinave³⁸ și cele central-est europene³⁹, după cum au în vedere și asocierea populismului contemporan cu politicile radicale de dreapta în spațiul european în general, identificând

³³ Hermet, *Sociologia populismului*, 173.

³⁴ Peter Wiles, „A Syndrome, Not a Doctrine: Some Elementary Theses on Populism”, în *Populism. Its Meaning and National Characteristics*, 166.

³⁵ Yann Basset, Stephen Launay, „O polemică sud-americană: populismul”, în *Populismul contemporan*, 185-216.

³⁶ Alexander B. Makulilo, „Populism și democrație în Africa”, și Emmanuel Banywesize, „Forme și derivate ale populismului în Africa Subsahariană”, în *Populismul contemporan*, 217-262, respectiv, 263-298.

³⁷ Dylan Kissane, „Fermieri și pepeni. Ascensiunea și declinul partidelor populiste în politica australiană”, în *Populismul contemporan*, 299-328.

³⁸ Anders Ravik Jupskas, „În numele poporului! Populismul contemporan în Scandinavia”, în *Populismul contemporan*, 329-374.

³⁹ Michael Shafir, „Neopopulismul în zodia postcomunismului”, în *Populismul contemporan*, 401-444.

totodată multiplele etichete conferite fenomenului în acest sens: dreapta extremă, dreapta radicală, populism radical de dreapta, populism național, noul populism, neopopulism, populism exclusivist, populism xenofob, populism naționalist, etno-naționalism, nativism, rasism, extremism rasist, fascism, neofascism, postfascism, tribalism reacționar, integralism sau antipartidism⁴⁰. Această multitudine a expresiilor istorice ale populismului, vizibilă de la originile sale și până în prezent, reprezintă, în bună măsură, motivul pentru care fenomenul, dar și conceptul indicat spre a-l exprima sunt marcate de ambiguitate. Este o situație pe care teoria și știința politică nu o pot evita, dar care, nu mai puțin, revendică existența unor încercări de clarificare. Acestea trebuie să îmbine demersurile de identificare a elementelor empirice ale populismului cu abordările de factură normativă, întrucât „populismul teroretic, fără o validă testare practică și comparată nu poate aspira la o clarificare conceptuală”⁴¹, plecând de la conștientizarea faptului că avem de-a face cu un fenomen aflat într-o permanentă evoluție. Asum aceste considerații ca punct de plecare pentru prezentarea modului în care înțeleg reprezentarea oferită de perspectiva teoretico-politică asupra populismului.

2. Populismul din perspectivă teoretico-politică

De regulă, abordarea populismului din perspectivă teoretico-politică preia elementele istorice, de tipul celor invocate în secțiunea anterioară, încercând să le „fixeze” în anumite cadre conceptuale. Analizele configurate până în prezent din acest unghi certifică faptul că, în zona relațiilor conceptuale, „populismul” este asociat unor concepte precum „democrație”, „popor”, „suveranitate”, „elite”, „mase”, „electoralism”, „partidism”, „leadership” ș.a.m.d. În mod evident, identificarea unor asemenea relații este foarte importantă în încercarea de a configura un „algoritm” de studiu al populismului. Cu toate acestea, un astfel de proces nu este și suficient. Arătând că, în pofida instituirii unor atari relații conceptuale, „(...) populismul este un termen în mod serios subconceptualizat”⁴², teoreticianul politic Paul Taggart este interesat să surprindă căile urmate de cercetători în încercarea lor de a „localiza” populismul. Luând în considerare ideile expuse de Taggart, putem vorbi de o abordare *circumstanțială*, de una *taxonomică* și de una *ideal-tipică*. Prima dintre acestea vizează extragerea elementelor definiționale ale populismului din circumstanțele care anunță prezența

⁴⁰ Cas Mudde, *Populist Radical Right Parties in Europe* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 11-12.

⁴¹ Sergiu Gherghina, Sorina Soare, „Populismul – concept sofisticat și realități politice diverse”, în *Populismul contemporan*, 8-9.

⁴² Taggart, „Populism and the Pathology”, 64.

sa, cea de a doua are în vedere variatele tipuri de populism, iar cea de a treia, pe care Taggart însuși o urmează, propune populismul ca tip ideal, în sensul weberian, pentru a surprinde cauzele și efectele acestuia⁴³. Din punctul meu de vedere, un astfel de demers, situat în zona palierului normativ al teoriei politice, de natură să releve cele mai importante teme ale populismului, trebuie întregit cu o analiză ideologică a fenomenului, ca etapă intermediară spre analiza sa empirică. Ca atare, în această secțiune îmi propun să realizez, mai întâi, o analiză conceptuală, care să permită o minimală definire a populismului. Acesteia îi voi adăuga interpretarea mea, realizată din perspectiva analizei ideologice, cu privire la caracterul trans-doctrinar și procesual al populismului, pentru ca în final să îmi îndrept atenția înspre elementele empirice specifice fenomenului populist.

2.1. Analiza conceptuală

În teoria politică, analiza conceptuală dedicată populismului reține, dintru început, semnificația negativă alocată termenului. La modul general, această formă de semantizare este cauzată de constatarea că populismul „(...) este negator prin aceea că discursurile și proiectele sale se află, în mod categoric, în contradicție cu cvasi totalitatea principiilor, a componentelor instituționale și a practicilor personale ale puterilor existente”⁴⁴. De asemenea, Guy Hermet subliniază că „(...) orientarea esențială a ideologiei populiste ține de natura ei «negatoare»”⁴⁵. Această situație „în negație” determină însăși percepția asupra populismului și plasarea sa în sfera negativului, prin raportare la aceea a puterii instituționalizate. În mod particular însă, populismul se raportează în practica politică și este raportat în teoria politică la cadrul instituțional al democrației, fiind, parcă, o expresie mereu actualizată a constatării lui Giovanni Sartori, potrivit căreia „democrația fără dușman [referință la căderea comunismului, n.m. D.Ș.] nu se mai confruntă cu probleme externe. Paradoxal – și nu prea –, este că pierderea dușmanului din exterior face să se reverse acea cutie a Pandorei plină cu probleme interne”⁴⁶. Populismul se remarcă, acum ca și în trecut, printr-o permanentă insatisfacție față de modul de funcționare a instituțiilor democratice. Dacă, pe de o parte, negativitatea orientării – care atrage după sine negativitatea conceptului – pare a fi inerentă ambiguității semantice de care termenul este caracterizat, constatându-se că „populismul, ca multe alte concepte, este, prin el însuși, un recipient ce poate fi umplut și a cărui semnificație e conferită de ceea

⁴³ Taggart, „Populism and the Pathology”, 66.

⁴⁴ Hermet, *Sociologia populismului*, 59.

⁴⁵ Hermet, *Sociologia populismului*, 59.

⁴⁶ Giovanni Sartori, *Teoria democrației reinterpretată* (Iași: Polirom, 1999), 443.

ce se toarnă în el”⁴⁷, pe de altă parte percepția negativă asupra sa este cauzată de faptul că populiștii sunt „(...) întotdeauna mult mai clari cu privire la ceea ce se împotrivesc decât cu privire la ceea ce susțin”⁴⁸. Desigur, a constata negativitatea semantică a conceptului și cea de orientare pe care o implică realitatea exprimată de acesta nu constituie o soluție explicativă la nivel normativ și, cu atât mai puțin, la nivel empiric. Tocmai din acest motiv, specialiștii interesați de relația paradoxală pe care populismul o întreține cu democrația – câtă vreme în ambele cazuri este invocată, cu un aer de sacralitate, o realitate ea însăși ambiguă, aceea de „popor” – urmăresc să circumscrie nu doar elementele funcționale ale democrației care se constituie în subiecte de critică pentru populism, ci și eventualul rol pe care populismul îl poate juca dincolo de simpla sa plasare în zona negativului. Cred că putem identifica aici – dacă asumția mea este corectă – un bun punct de start pentru un exercițiu de reconsiderare conceptuală a termenului, în sensul utilizării lui ca *instrument analitic*. Voi lua însă în discuție această posibilitate la finalul acestui capitol. Între timp, putem observa că populismul pare să fi permanentizat, sub raport istoric, un rol pe care, în trecut, l-au jucat „democratizatorii”, cu diferența că, cel puțin până în prezent, el nu a reușit să ofere, nicăieri acolo unde s-a manifestat, o alternativă credibilă la problemele pe care susținea că le-a identificat – și, într-adevăr, asemenea probleme funcționale există, inclusiv în democrațiile contemporane consolidate – la nivelul funcționalității democratice. Căci, așa cum indică Robert Dahl, „(...) istoria democrației este tot atât de mult o istorie a eșecurilor, pe cât este o istorie a succeselor: a eșecurilor de a depăși limitele existente, a unor realizări de excepție dar și de moment, urmate de înfrângeri masive și, uneori, a ambițiilor utopice urmate de deziluzie și disperare”⁴⁹. Este vorba despre rolul de a provoca puterea instituită cu privire la locul „poporului” în procesul de luare a deciziilor. Problema este că, supralicând rolul „poporului” și pretinzând că vorbește în numele său (în definitiv, după cum susține Guy Hermet, „cei mai buni prieteni ai poporului devin cei care îi denunță pe dușmanii acestuia cu cea mai mare vigoare”⁵⁰), populismul aspiră la a se înscrie în galeria „salvatorilor democrației” prin apel la o serie de tehnici, inclusiv de natură ideologică, care, la o analiză sumară, escamotează cadrele firești ale funcționalității democratice în lumea modernă, punând în pericol însăși existența democrației. În acest sens, propunând o sinteză a motivelor pentru care se poate considera că populismul exercită un impact negativ asupra cadrului de funcționare a democrației, Gianfranco

⁴⁷ Yves Méni, Yves Surel, „The Constitutive Ambiguity of Populism”, în *Democracies and Populist Challenge*, 6.

⁴⁸ Taggart, „Populism and the Pathology”, 72.

⁴⁹ Robert Dahl, *Democrația și criticii ei* (Iași: Institutul European, 2002), 430.

⁵⁰ Hermet, *Poporul contra democrației*, 175.

Pasquino are în vedere următoarele aspecte⁵¹: credința că îmbunătățirea condițiilor de funcționare a unei societăți democratice provine exclusiv din calitățile extraordinare ale unui lider; identificarea celor percepuți drept dușmani ai „poporului” și opoziția ori chiar ostilitatea directă față de aceștia (în baza a ceea ce Carl Schmitt circumscria prin apel la opoziția binară prieten-dușman⁵²); respingerea oricăror forme de intermediere politică și instituțională, considerându-se că acestea nu fac decât să distorsioneze și să trădeze voința „poporului”; în fine, imposibilitatea de a răspunde excesivelor expectanțe sociale pe care el însuși le creează. Și, totuși, analiza conceptuală a populismului nu poate evita *sine die* o încercare de definire a acestuia. Din punctul meu de vedere, date fiind cele expuse până în prezent, o definiție acceptabilă ar putea fi constituită din elementele combinate ale unor cercetări recente cu privire la populism. Am în vedere, pe de o parte, definiția propusă de Daniele Albertazzi și Duncan McDonnell, potrivit căreia populismul reprezintă „o ideologie care plasează poporul virtuos și omogen împotriva unor elite și a unei «alterități» periculoase care sunt descrise ca deprivând (sau încercând să depriveze) poporul suveran de drepturile, valorile, prosperitatea sau vocea sa”⁵³ și, pe de altă parte, aceea susținută de Cas Mudde, conform căreia populismul este „(...) o ideologie care consideră societatea ca fiind separată, în mod ultimativ, în două grupuri omogene și antagonice, «poporul pur» versus «elita coruptă», și care argumentează că politica ar trebui să fie o expresie a *volonté générale* (voinței generale) a poporului”⁵⁴. Pe linia argumentării anunțate pentru această secțiune, am în atenție posibilitatea de a combina analiza conceptuală cu o analiză ideologică și, ulterior, cu o analiză empirică a populismului. Din această perspectivă, definesc populismul drept *o ideologie particulară de factură trans-doctrinară, asumată sau nu la nivel partidist, care proiectează un spațiu politico-social de orientare maniheistă, în numele unei defineri unilaterale a „poporului”, pe care îl opune reprezentanților politicii instituționalizate (așa-numita „elită”) și care asumă drept scop recâștigarea „suveranității” în condițiile unei adaptabilități economice, sociale, politice și organizaționale de natură procesuală*. Consider că această modalitate de definire surprinde identitatea populismului specific epocii noastre, deschizând atât oportunitatea unei analize ideologice, cât și a unei analize empirice în contextul teoriei politice contemporane. Ceea ce mai trebuie adăugat aici este faptul că teoria politică trebuie să țină cont de impactul pe care studiul populismului îl

⁵¹ Pasquino, „Populism and Democracy”, 28-29.

⁵² Vezi, în acest sens, referințele expuse în Alfio Mastropaolo, „Politics Against Democracy: Party Withdrawal and Populist Breakthrough”, în *Twenty-First Century Populism*, 34-36.

⁵³ Daniele Albertazzi, Duncan McDonnell, „Introduction: the Sceptre and the Spectre”, în *Twenty-First Century Populism*, 3

⁵⁴ Cas Mudde, „The Populist Zeitgeist”, *Government and Opposition* 39 (2004): 543.

are asupra propriului său tip de discurs, aspect asupra căruia voi reveni atunci când voi argumenta în favoarea reconsiderării analitice a acestuia.

2.2. Analiza ideologică⁵⁵

Includerea populismului în tabloul ideologic al contemporaneității urmează premisa anunțată, în a doua jumătate a secolului trecut, de către Donald MacRae, atunci când sublinia că, „dacă dorim să conferim o semnificație populismului, trebuie să îl tratăm ca pe o ideologie, deși nu doar în acest sens”⁵⁶. Și analizele contemporane își concentrează atenția asupra circumscrierii ideologice a fenomenului în discuție, arătând că „principalele concepte care se află în miezul ideologiei populiste sunt, în mod neîndoios, «poporul», urmat de «democrație», «suveranitate» și «regula majorității», fiecare dintre acestea definindu-se prin legăturile sale cu toate celelalte”⁵⁷. Dat fiind acest context, consider că este necesar să stipulez că, în înțelegerea mea, conceptul de ideologie are o semnificație pozitivă (fără ca această interpretare să includă nuanțe de natură etică), desemnând *un sistem de idei și credințe conturate în orice societate, sistem situat la nivelul imaginarii sociale și care are rolul de a trasa un cadru normativ și acțional cu privire la stilul de funcționalitate al respectivei societăți*⁵⁸. Specific de asemenea că, dincolo de această înțelegere generală a ideologiei, am în atenție și dimensiunile sale particulare, acelea evaluate în termenii „ismelor”.

Dacă acceptăm ideea că spațiul social este o construcție ideologică, în sensul în care am definit mai sus ideologia, putem opera conceptual cu *populismul* în direcția înțelegerii sale drept o ideologie particulară care influențează anumite convenții deja existente și, astfel, contribuie la schimbarea socială, întrucât prezența sa implică și existența anumitor reacții față de aceasta. Desigur că, acolo unde manifestarea empirică a populismului presupune calificarea sa ca tip de guvernare – așa cum s-a întâmplat, spre exemplu, în anumite state sud-americane, dar și europene – impactul său la nivelul schimbării sociale poate fi unul accelerat și poate îmbrăca forme violente. În orice caz, simpla prezență a

⁵⁵ Preiau, în această subsecțiune, câteva idei pe care le-am dezvoltat pe larg în Daniel Șandru, „Componente ideologice ale populismului”, în *Populismul contemporan*, 73-112, cu precizarea că, între timp, aprofundarea cercetării pe această temă mi-a permis configurarea definiției redată mai sus, care este, din punctul meu de vedere, de natură să întregască analiza ideologică pe care am propus-o cu privire la populism.

⁵⁶ MacRae, „Populism as An Ideology”, 154.

⁵⁷ Margaret Canovan, „Taking Politics to the People: Populism as the Ideology of Democracy”, în *Democracies and Populist Challenge*, 33.

⁵⁸ Am argumentat *in extenso* în favoarea acestei definiții în Daniel Șandru, *Reinventarea ideologiei. O abordare teoretico-politică* (Iași: Institutul European, 2009).

populismului în spațiul comunitar revendică apariția unor schimbări în plan social, vizibile de la nivelul organizațional al politicii și până la cel discursiv, redat îndeobște prin mass-media⁵⁹. Din acest motiv, consider că populismul deține o resursă ideologică minimală, dincolo de variatele sale forme de manifestare empirică. Această resursă ideologică nu are, însă, un nucleu doctrinar propriu. Susțin, dimpotrivă, că nucleul ideatic al populismului este unul *trans-doctrinar*. În cazul său, lucrurile nu stau precum în cele ale ideologiilor structurate ale modernității, liberalismul, conservatorismul și socialismul, care au avut, *ab initio*, un corpus doctrinar ce s-a manifestat cu pregnanță atât în domeniul teoriei politice, cât și în acela al teoriei economice. Ideologiile moderne traduc pe înțelesul maselor ideile complexe conținute de propriile lor doctrine și, în plus, își exhibă – și astăzi, ca și în trecut – caracterul programatic, acțional. Și populismul joacă un rol de „traducător” din perspectivă ideologică, numai că, spre deosebire de ideologiile structurate, el nu deține o doctrină proprie. Cu alte cuvinte, în spatele nucleului său ideologic minimal nu se află o „doctrină populistă”, înțeleasă în termenii în care înțelegem doctrinele liberală, conservatoare ori, respectiv, socialistă, ci un mix ideatic constituit din elemente preluate din aceste doctrine, în funcție de contextul social, economic, cultural-politic ori organizațional. În acest sens, așa cum am specificat și în definiția redată mai sus, *populismul este o ideologie trans-doctrinară și procesuală*. Voi încerca, în rândurile următoare, să surprind principalele elemente ce îndrituiesc o astfel de caracterizare.

Să observăm, întâi de toate, că operăm, ca și în cazul altor ideologii particulare, cu o „narațiune” sau cu o „poveste” care își extrage elementele dintre cele existente deja la nivelul imaginarului social al unei comunități, dar care contribuie pe de altă parte, într-un mod propriu, la influențarea convențiilor ideologice din respectiva comunitate. Până aici, nu există nicio deosebire de formă între populism și celelate ideologii particulare, deși posibilele obiecții cu privire la tratarea sa în sens ideologic au fost enumerate, spre exemplu, de Margaret Canovan, care a invocat lipsa substanței intelectuale, caracterul său reactiv și apetența sa discursivă, concluzionând totuși că acesta poate fi înțeles ca o „ideologie a democrației” ce se fundamentează pe o proiecție de tip redemptiv⁶⁰. Luând în calcul această caracterizare minimală a ideologiei populiste, ceea ce mă interesează este să evidențiez trans-doctrinarismul său. Astfel, consider că populismul are un caracter trans-doctrinar întrucât, pe de o parte, îi lipsește, așa

⁵⁹ Gianpietro Mazzoleni, „Populism and the Media”, în *Twenty-First Century Populism*, 62, susține că „(...) există anumite dovezi convingătoare cu privire la existența unor legături strânse între procesele centrate mediatic și fenomenul politic al populismului. Toate fazele ciclului de viață al unei mișcări populiste sunt afectate de anumite influențe coordonate de media, iar liderii populiști nu pot desconsidera puterea seducătoare a media. Dacă o fac, riscă marginalizarea”.

⁶⁰ Canovan, „Taking Politics to the People”, 33-38.

cum am amintit deja, un corp doctrinar propriu, fapt ce nu se întâmplă în cazul ideologiilor consacrate; pe de altă parte, populismul poate, în aceeași măsură în care preia elemente doctrinare specifice altor ideologii, să se plieze pe nucleul valoric al acestora din urmă. Să analizăm pe rând aceste două dimensiuni ale ideologiei populiste. În ceea ce privește prima coordonată, se poate susține ideea potrivit căreia „calitatea de tip Janus a «situației populiste» este reflectată în sinteza ideologică populistă, aceea dintre tradiționalism și modernism”⁶¹. Într-adevăr, există o tensiune de factură ideologică în cadrul modului în care populismul se raportează la realitatea politică a prezentului. Sinteza ideologică amintită anterior are însă ca bază capacitatea populismului de a prelua elemente doctrinare proprii altor ideologii, fie că este vorba despre liberalism (capacitatea de autodeterminare a voinței cetățenilor), fie că este vorba despre conservatorism (raportarea la o tradiție a comunității), fie că este vorba despre socialism (apelul la „poporul” reprezentat de grupurile sociale dezavantajate), fie că avem de-a face, în fine, cu naționalismul (prin coloratura de factură etnică aplicată aceleiași „popor” în contextul trasării „frontierei interne” dintre „noi” și „ceilalți”). Tocmai din acest motiv, „(...) populismul este, chiar între ideologii, un plagiator notabil, lucrând cu elemente de doctrină și cu imagini preluate pe larg de la celelalte atitudini, mai bine instituite”⁶². Există, desigur, un efect de influență între toate ideologiile, aspect pe care îl voi aplica populismului în cele ce urmează. Ceea ce vreau să subliniez este însă faptul că, dacă marile idei politice și economice ale modernității au evoluat mai întâi doctrinar, pentru ca, odată cu democratizarea societății occidentale, să se cristalizeze ideologic, populismul a apărut ca un fenomen politic ce a îmbrăcat o haină ideologică țesută din elementele doctrinare aparținând unor ideologii deja existente. Dat fiind acest considerent, „(...) trebuie să ne așteptăm să descoperim că o mare parte a elementelor identificabile în populism pot fi de asemenea regăsite în cadrul altor «isme», atât în cele care preced populismul modern, cât și în cele care au coexistat cu acesta din punct de vedere cronologic”⁶³. Cât privește cea de a doua dimensiune, care ne arată că populismul poate, în aceeași măsură în care preia elemente doctrinare specifice altor ideologii, să se plieze pe nucleul valoric al acestora din urmă, există în acest cadru un *efect de influență* cu dublu sens. Preluarea unor elemente proprii altor ideologii poate face ca, în contextul existenței anumitor „structuri de oportunitate”⁶⁴, populismul să fie compatibil cu orice altă ideologie. Într-o asemenea situație și în funcție de factorii de natură socială, cultural-politică, economică ori organizațională existenți într-o comunitate dată, putem să avem de-a face fie cu un *efect de recalibrare ideologică*, fie cu un *efect de imi-*

⁶¹ Stewart, „The Social Roots”, 191.

⁶² Minogue, „Populism as Political Movement”, 202.

⁶³ Peter Worsley, „The Concept of Populism”, în *Populism. Its Meaning and National Characteristics*, 218.

⁶⁴ Albertazzi, McDonnell, „Introduction”, 9.

tație ideologică. În primul caz, celelalte ideologii existente în cadrul social se reconfigurează atât la nivelul nucleului axiologic, cât și la nivelul orizontului discursiv al reprezentanților lor, fie că vorbim despre lideri sau despre organizații politice, astfel încât să poată răspunde provocărilor implicate de prezența ideologiei populiste. În cel de-al doilea caz, poate avea loc o preluare a elementelor simbolice proprii ideologiei populiste de către reprezentanții celorlalte ideologii, de asemenea la nivel structural, atitudinal sau discursiv; această preluare deschide ideologiei populiste porțile accesului spre piața publică a comunității respective pe alte canale, uneori mult mai credibile, decât cele pe care le are la dispoziție atunci când celelalte ideologii se recalibrează. Acest efect de influență cu dublu sens este posibil în măsura în care, ca ideologie particulară, populismul este asemănător, sub aspectul structurării sale funcționale, cu orice altă proiecție ideologico-politică. Fără a-l analiza în termenii teoriei etice, populismul poate fi diferențiat, pe de altă parte, de celelalte ideologii prin faptul că, în afara caracterului său trans-doctrinar, el exhibă și o viguroasă apetență simbolică, prin apel la elemente ale imaginarului cum sunt mitul și utopia. În mod evident, asemenea elemente există și în cazul ideologiilor particulare precum cele amintite mai sus, încât fiecare dintre acestea pare să fie caracterizată de o predispoziție pentru ceea ce am putea numi *fantasmele politice*⁶⁵. Totuși, ceea ce pare să fie specific populismului este combinarea ideologică a principalelor forme sau dimensiuni ale „mentalității utopico-mitologice” în funcție de context, și aici regăsim punctul conjunctiv dintre caracterul său *trans-doctrinar* și cel *procesual*.

Rezultată dintr-o opoziție față de instituțiile politice ale prezentului și susținând o schimbare *imediată* a realității sociale, ideologia populistă oferă în loc o proiecție care combină contextual orientarea spre viitor cu orientarea spre trecut, astfel încât produsul este fundamentat pe promisiuni: „Populiștii (...) nu sunt circumspecți față de promisiuni. Ei promit securitate. Promit prosperitate. Promit identitate. Ei promit întoarcerea sceptrului democrației la deținătorul său de drept”⁶⁶. În cuvintele lui Margaret Canovan, aici se află diferența dintre atitudinea „pragmatică” a democrației și atitudinea „redemptivă” a populismului. În cazul populismului, timpul nu mai are răbdare cu realitatea socială a prezentului, iar disfuncțiile constatate la nivelul acesteia nu pot face obiectul dezbaterilor pe care le implică procedurile și mecanismele instituționale ale democrației: „Populismul deține un statut oarecum diferit de al altor ideologii, acesta fiind derivat din reacția sa mai curând față de instituțiile înseși decât față de dezbaterile existente în interiorul respectivelor instituții”⁶⁷. De aici rezultă *imediatețea* populismului, sustenabilă numai prin apel la o proiecție ideologică de

⁶⁵ Daniel Șandru, „Liberalismul azi: între ideologie și fantasme politice”, *Sfera Politicii* 150 (2010): 55-60.

⁶⁶ Daniele Albertazzi, Duncan McDonnell, „Conclusion: Populism and Twenty-First Century Western European Democracy”, în *Twenty-First Century Populism*, 219.

⁶⁷ Taggart, „Populism and the Pathology”, 79.

factură utopic-mitologică, ceea ce înseamnă reactualizarea discursivă a unor elemente mitice din trecutul „vârstei de aur” și proiectarea lor ca soluție viitoare pentru neajunsurile ce marchează prezentul. Mixând ideologic critica prezentului disfuncțional cu orientarea spre un trecut idealizat ce poate proiecta un viitor al perfecțiunii politice și atribuind „poporului” capacitatea de a prelua în imediat prerogativele pe care i le conferă suveranitatea al cărei proprietar de drept este, populismul își evidențiază, dincolo de „balastul utopico-mitologic” (pe care îl deține, se pare, într-un grad mai ridicat decât în cazul altor ideologii) și rolul său de „protestatar profetic sau mesianic”⁶⁸.

Din statutul trans-doctrinar al populismului derivă, în opinia mea, și caracterul său procesual, fundamentat pe flexibilitatea ideologică și dezarmanta sa capacitate de adaptare contextuală. Practic, populismul se autoconstruiește ideologic, așa cum am subliniat deja, chiar în timpul instituirii ontologice – proces vizibil, mai cu seamă, la nivel discursiv – a realității sociale pe care o opune prezentului. Preluând aspecte doctrinare care nu îi aparțin în chip original, „jonglând” cu elementele utopico-mitologice existente la nivelul imaginarului social al oricărei comunități⁶⁹ și adaptându-se, atunci când are această oportunitate, contextului ideologic dintr-o societate dată, populismul se află într-un permanent proces de auto-constituire, proces care poate lua forme diferite, în funcție nu doar de coordonatele spațiale ori temporale, ci și de acelea sociale, cultural-politice, economice sau organizaționale. În cadrul ideologiei populiste există, desigur, anumite teme recurente⁷⁰, dintre care unele sunt vizibile și la nivelul

⁶⁸ Sintagma îi aparține psiho-sociologului francez Jean-Pierre Deconchy, care arată că „ceea ce pune în discuție protestatarul efervescent nu este *conținutul* sau *obiectul* credinței administrate de sistemul ortodox, ci tipul de *reglare socială* pe care acest sistem l-a impus credințelor esențiale ale grupului, mergând până la epuizarea semnificațiilor, a savorilor și, adesea, a potențialităților sale politice. Pentru că, în fond, protestatarul profetic sau mesianic le reproșează susținătorilor sistemului ortodox că ar fi banalizat valorile și intuițiile începuturilor, el caută să reintroducă în câmpul social conținuturi și semnificații pe care sistemul a reușit să le controleze și să le gestioneze atât de bine, încât propriii adepți ajung să creadă mai mult în instituții decât în valori” – Jean-Pierre Deconchy, *Credințe și ideologii. Abordări psihosociale* (Iași: Polirom, 2010), 14.

⁶⁹ În acest sens, Francisco Panizza subliniază că „populismul este așadar un mod de identificare accesibil oricărui actor politic ce operează într-un câmp discursiv în care noțiunea de suveranitate a poporului și corolarul său inevitabil, conflictul dintre cei puternici și cei fără de putere reprezintă elementele centrale ale imaginarului politic” – Panizza, „Introduction”, 4.

⁷⁰ Cu privire la temele centrale ale ideologiei populiste, comparația dintre perspectivele „clasice” asupra fenomenului și cele contemporane atestă evoluția și modificarea, în timp, a acestora. Astfel, în a doua parte a secolului trecut, Kenneth Minogue identifica, drept trăsături distinctive ale acestei ideologii, următoarele cinci aspecte, subliniind totuși că unele dintre ele se regăsesc și în cazurile altor ideologii: apelul la nostalgia populară, prin trimitere la „vârsta de aur”; concepția unei armonii naturale, a cărei posibilitate devine realitate odată cu înlăturarea exploatatorilor poporului; versiunea dualistă cu privire la

registrului tematic al altor ideologii; pe de altă parte, acestor teme le pot fi adăugate altele, după cum teme sau idei „mai vechi” pot fi „împropățate” ori utilizate într-un sens nou. Așa cum arată Peter Worsley, ne aflăm în postura de a constata că „ideile «originale» trebuie, așadar, în mod intrinsec modificate în cadrul procesului, devenind *idei diferite*”⁷¹. Asemenea efecte de strategie sunt însă dictate de context, fapt ce evidențiază extraordinara capacitate de adaptare a ideologiei populiste. Indiferent la context rămâne numai apelul la „poporul” în numele căruia populismul pretinde că se manifestă, ceea ce accentuează, paradoxal, caracterul procesual al acestei ideologii, de vreme ce „(...) permite versatilitatea și pozițiile cameleonice în funcție de timp, loc, nevoi și strategii. Conținutul slab și vag al acestui cadru ideologic este unul mai oportunist și mai flexibil decât cel al ideologiilor dominante purtătoare de valoare”⁷². Observăm, deci, că ambiguitatea ideologică a populismului, marcată indisolubil de caracterul său trans-doctrinar, se constituie în elementul care, în loc să slăbească posibilitatea sa de manifestare, o întărește în fapt și chiar o multiplică, permițându-i adaptarea la cadre sociale, politice, economice ori organizaționale dintre cele mai diferite. O astfel de situație poate fi demonstrată prin raportare la referințele empirice ale populismului.

2.3. Analiza empirică

Nu intenționez să detaliez, în acest context, aspecte ale practicii politice populiste, prin trimiteri concrete la mișcări și partide care au îmbrățișat ori îmbrățișează astăzi un asemenea crez ideologic. În această direcție, referințele bibliografice sunt deja extinse, iar cercetările privind spațiul european în ansamblul său sunt deja consacrate. De curând, și cele relative la spațiul românesc – inclusiv contemporan – au început să-și facă simțită prezența, „raportări” empirice în acest sens fiind oferite circuitului academic internațional de către specialiști recunoscuți. Ca atare, sunt interesat mai curând să iau în discuție elementele cele mai importante ale cadrului empiric de analiză a populismului, așa cum apar acestea în contextul teoriei politice contemporane. O primă cale de urmat poate fi cea sugerată de specialiștii preocupați să delimiteze proprietățile esențiale ale

lupta socială; teoria conspirației aplicată în istorie; primatul banilor – Minogue, „Populism as Political Movement”, 206. La nivelul analizelor recente, Daniele Albertazzi și Duncan McDonnell surprind următoarele patru principii interconectate ale populismului: poporul este unul singur și este „bun” în mod inerent; poporul este suveran; cultura și modul de viață al poporului reprezintă valori neprețuite; liderul și partidul/mișcarea sunt totuna cu poporul - Albertazzi, McDonnell, „Introduction”, 6.

⁷¹ Worsley, „The Concept of Populism”, 213.

⁷² Méni, Surel, „The Constitutive Ambiguity”, 18.

populismului, „decupate” din intensiunea conceptului ca atare⁷³. Sunt puse în dezbatere, astfel, caracteristici precum *contactul direct cu masele*, pe care îl revendică liderii populiști, și *opoziția față de politica instituționalizată*, manifestată, cel mai adesea, într-o manieră polemică, în ideea obținerii sprijinului popular. Aceste două proprietăți considerate esențiale delimitează elementele de forță ale cadrului de analiză empirică a populismului: un tip specific de *leadership*, un tip specific de *manifestare partidistă* și, aș adăuga, pe baza analizei realizate mai sus, un tip specific de *proiecție ideologică*. În cele ce urmează, voi pune la lucru numai primele două elemente, întrucât problema componentelor ideologice ale populismului a fost deja detaliată în această secțiune.

Dacă e să ne referim la tipul specific de leadership pe care populismul îl exhibă, trebuie să avem în vedere, așa cum sugerează Flavio Chiapponi, faptul că această ideologie particulară „(...) se alimentează din contactul direct cu liderul și cu susținătorii acestuia”⁷⁴. Discursiv, cel puțin, liderii populiști se prezintă ca nefăcând parte din establishment-ul politic, față de care protestează cu scopul de a obține sprijin popular, ceea ce înseamnă, evident, și sprijin electoral. Majoritatea studiilor relative la tipul de leadership asociat populismului subliniază prezența unui aspect teoretizat de Max Weber. Este vorba despre *charismă*. În acest sens, principalele argumente subliniază personalizarea excesivă a demersului populist, utilizarea demagogiei ca proiect discursiv, apelul emoțional adresat, în permanență, „poporului”, asumarea identității de „outsider” și de „challenger”, încercarea de a obține profit electoral în situații de criză, toate acestea mizând pe charisma unui lider care „electrizează” nemulțumiții, indiferent de statutul social al acestora, prin opoziția anunțată la adresa politicii instituționalizate. Cu privire la această chestiune, cercetările recente arată că, într-adevăr, odată cu avansul democratizării și în pofida faptului că, spre exemplu, cetățenii democrațiilor occidentale sunt mult mai educați, au un mai larg acces la surse de informare și, prin urmare, ar trebui să manifeste o raportare rațională față de politică, tipul de *autoritate charismatică*, așa cum a fost acesta definit de Weber, tinde să prindă teren în fața *autorității tradiționale* și a *autorității legal-raționale*. În cuvintele lui Cas Mudde, „emanciparea cetățenilor (...) a subminat competența elitelor, sau cel puțin percepția cetățenilor cu privire la aceasta, ca și autoritatea lor (legală). Pe cale de consecință, ceea ce emerge este un mai mare spațiu de manifestare pentru al treilea tip de autoritate [dintre ideal-tipurile lui Weber, n.m. D.Ș.]: *charisma*”⁷⁵. O asemenea realitate survine procesului repetat

⁷³ George Jiglău, „Știm despre ce vorbim? O perspectivă teoretică asupra populismului”, în *Partide și personalități populiste în România postcomunistă*, coord. Sergiu Gherghina și Sergiu Mișcoiu (Iași: Institutul European, 2010), 55-86.

⁷⁴ Flavio Chiapponi, „Carismă, leadership și populism: câteva elemente pentru o teorie empirică”, în *Populismul contemporan*, 114.

⁷⁵ Mudde, „The Populist Zeitgeist”, 556.

de „erodare” a politicii instituționalizate, ori a imaginii acesteia la nivelul opiniei publice, observabilă, în ultimele decenii, nu doar în ceea ce privește infuzia de mișcări și organizații de factură populistă în spațiul european, ci și cu privire la reducerea ratelor de participativitate civică a cetățenilor la jocul politic democratic. Pare că, în democrațiile actuale, cetățenii nu mai vor să participe procedural la politică, ci eventual să delege atribuțiile lor civice unor lideri charismați, dar pe care îi percep ca membri ai in-group-ului „noi”, ceea ce poate explica inclusiv succesul anumitor lideri populiști. Se întâmplă, aici, o chestiune asupra căreia voi reveni mai jos – cererile de participativitate extinsă, formulate în ultimele decade nu doar în spațiul social, ci și în spațiul academic al teoriei democratice, par să dețină ele înseși o tendință populistă, câtă vreme se îndreaptă împotriva procedurilor specifice democrației reprezentative, așa cum s-au dezvoltat acestea în ultimii două sute de ani. Iar aceste cereri nu vin, în mod evident, din partea maselor, cât din partea unor *elite ne-instituționalizate politic*, așa cum sunt elitele academice ori cele ale societății civile⁷⁵, ceea ce îndreptățește o ipoteză care susține că cetățenii doresc, azi, „mai mult leadership și mai puțină participare”⁷⁶. Aceasta nu înseamnă, însă, că leadership-ul charismatic este accesibil ori prezent numai în cazul mișcărilor și organizațiilor populiste. După cum subliniază Chiapponi, un astfel de element poate fi utilizat doar ca un criteriu de analiză, unul printre altele, pentru identificarea unei tipologii de conducere politică⁷⁷. Ce este evident e însă faptul că de acest tip de leadership beneficiază mai ales liderii populiști, al căror tip specific de conducere este, așa cum am subliniat deja, unul bazat pe contactul direct cu masele. Cercetări recente devoalează modul în care, apelând discursiv la anumite „metafore conceptuale”, liderii populiști construiesc o realitate în care „poporul” îi este livrată imagi-

⁷⁵ Aș introduce aici un comentariu. E adevărat că, spre exemplu, în spațiul românesc, a fost promovat public un discurs – deopotrivă academic, politic și jurnalistic – ce accentua asupra necesității participării civice ca premisă esențială a tranziției spre o democrație autentică. Din punctul meu de vedere, avem aici un alt semn al decalajului în raport cu evoluția democrațiilor occidentale, ce decurge din confundarea, în multe cazuri, a funcționalității democratice cu dimensiunea „cantitativă” a jocului politic democratic. Dacă elitele, deopotrivă instituționalizate și neinstituționalizate politic, marșează în continuare pe acest tip de discurs, reacțiile în plan social mai larg demonstrează, deopotrivă, scăderea participativității civice și ascensiunea populismului. Acesta din urmă se manifestă atât într-o manieră „anti-sistem” clar delimitată (așa cum este cazul Partidului Poporului Dan Diaconescu sau al Partidului Noua Generație), cât și într-o formulă „anti-sistem din interiorul sistemului” (așa cum este cazul discursului public al Președintelui Traian Băsescu, îndreptat împotriva „sistemului ticăloșit” și al „clasei politice” și întregit de un permanent apel la „popor”).

⁷⁶ Piero Ignazi, „The Silent Counter-Revolution. Hypotheses on the Emergence of Extreme Right-Wing Parties in Europe”, *European Journal of Political Research* 22, 1-2 (1992): 3-34.

⁷⁷ Chiapponi, „Carismă, leadership și populism”, 117.

nea „tatălui”⁷⁸. Cas Muddes susține, la rândul său, că „în vreme ce leadership-ul charismatic și comunicarea directă dintre lider și «popor» sunt comune printre populiști, aceste caracteristici mai curând *facilitează* decât definesc populismul”⁷⁹. Tocmai din acest motiv, pentru a întregi cadrul empiric de analiză a populismului, trebuie să ne îndreptăm acum atenția înspre tipul său specific de manifestare partidistă.

Cercetările pe tema populismului au avansat serios, în ultimii ani, din perspectiva teoriei stasiologice. Astfel, se consideră că, la modul general, „(...) pot fi identificate trei dimensiuni analitice interconectate pe care partidele pot fi investigate: partidele în cadrul electoratului, partidele ca organizații și partidele drept instituții de guvernare”⁸⁰. Pe parcursul ultimei jumătăți de secol, politologii și sociologii politici au remarcat faptul că, la nivelul partidelor politice au intervenit mutații fundamentale, atât în ceea ce privește modalitățile de raportare la electorat, cât și cu referire la tipurile de organizare ori de guvernare pe care acestea le adoptă. Întrebându-se care este cauza unor asemenea schimbări, Alfio Mastropaolo pleacă de la teza clasică a compromisului rezonabil dintre partidele politice, compromis în virtutea căruia poate fi asigurată funcționalitatea echilibrată a unui regim politic democratic⁸¹. În acest context – susținut și în cadrul teoriei și practicii democrației – relația dintre partide și democrație este una indisolubilă. Lucrurile par să nu mai stea la fel, însă, în contemporaneitate. Reorganizarea partidelor politice pe un format de tip „catch-all”, mai mult, „cartelizarea” sistemului de partide, propensiunea spre utilizarea tehnicilor populiste și „popularizarea” imagologică sunt fenomene care atestă îndepărtarea de practicile anterioare ale politicii democratice. Se suprapune acestor transformări faptul că „(...) partidele populiste propun adesea o interpretare rudimentară a democrației – puterea poporului, negând direct dispozițiile rațional-legale care structurează democrația reprezentativă”⁸². Nu este vorba, în mod necesar, despre o „criză”, după cum subliniază Mastropaolo, ci mai curând de o „adaptare” la noile provocări pe care le implică evoluția democrațiilor contemporane. O primă cauză este dată de faptul că partidele înseși au fost supuse influenței schimbărilor sociale și politice, la fel cum s-a întâmplat cu practica democrației și cu teoria democrației însăși. O a doua cauză constă, arată politologul italian, în

⁷⁸ Ov Cristian Norocel, „Romania Is a Family and It Needs a Strict Father: Conceptual Metaphors at Work in Radical Right Populist Discourses”, *Nationalities Papers* 38, 5 (2010): 705-721.

⁷⁹ Mudde, „The Populist *Zeitgeist*”, 545.

⁸⁰ Sergiu Gherghina, „Organizarea partidelor populiste și succesul lor electoral în România postcomunistă”, în *Partide și personalități populiste în România postcomunistă*, 234.

⁸¹ Mastropaolo, „Politics Against Democracy”, 38.

⁸² Sorina Soare, „Genul și speciile populismului românesc. O incursiune pe tărâmul *Tineretii fără bătrânețe* și al *Vieții fără de moarte*”, în *Partide și personalități populiste în România postcomunistă*, 93.

importanța din ce în ce mai mare pe care îl joacă instituțiile mass-media în context democratic⁸³, instituții „(...) acuzate de a fi făcut ca partidele să fie superflue atât în raport cu cetățenii, cât și cu elitele. Cetățenii nu mai dobândesc informații de la partide, ci de la mass-media, care au deformat logica proprie competiției politice”⁸⁴. Astfel de evoluții indică faptul că populismul constituie, în societatea de astăzi, o provocare foarte serioasă. Fără a reprezenta, în mod necesar, un pericol, dar incluzând această posibilitate – iar aici discuția vizează mai cu seamă democrațiile fragile, insuficient consolidate – populismul însuși dă semnele unei transformări. În acest sens, cercetătorii pun în discuție posibilitatea de utilizare a termenului de *neopopulism*, ca instrument conceptual capabil să surprindă evoluțiile ce rămân, totuși, impredictibile, ale fenomenului în epoca noastră⁸⁵. Tocmai din acest motiv, și dată fiind flexibilitatea sa ideologică, precum și capacitatea sa de adaptare din perspectivă socială, economică, politică și organizațională, este necesar să analizăm, în ceea ce urmează, relația dintre populism și democrație.

3. Populism și democrație în epoca noastră

„Oglindă” a democrației, „spectru” sau „umbră” a acesteia, populismul pare să fie indisolubil legat de evoluția acestui tip de regim politic în ultimele două veacuri. „Democrație” nu este, desigur, un termen mai puțin ambiguu, dar este cu certitudine un concept ale cărui repere au fost serios implantate, grație cercetărilor, în domeniul teoriei politice. Nu voi insista aici, așadar, asupra modului în care este definită democrația, ci voi spune doar că, atunci când pun acest concept în relație cu cel de populism, am în atenție mai ales teoria și practica democrației reprezentative. Optez pentru această abordare dintr-un dublu motiv: pe de o parte, democrația reprezentativă este tipul de regim politic care funcționează – cu diferențe de nuanță, desigur, la care se adaugă imperfecțiuni specifice – în majoritatea țărilor occidentale, indiferent de forma de stat; pe de altă parte, provocările pe care le exhibă populismul în spațiul politicii contem-

⁸³ Pentru relația dintre mass-media și democrație, vezi Daniel Șandru, „Mass-media, spațiul public și ideologia democratică în România postcomunistă”, în *Mass-media și democrația în România postcomunistă*, coord. Daniel Șandru și Sorin Bocancea (Iași: Institutul European, 2011), 81-96; pentru relația dintre mass-media și partide, vezi Sorin Bocancea, „Mass-media și puterea politică în România postcomunistă. Forme ale unor relații anormale” și, respectiv, Tudor Pitulac, „Partide politice și mass-media în România de azi”, în *Mass-media și democrația în România postcomunistă*, 97-114, respectiv 115-128.

⁸⁴ Mastropaolo, „Politics Against Democracy”, 43.

⁸⁵ Sergiu Mișcoiu, „De la populism la neopopulism? Câteva repere empirice pentru o delimitare conceptuală”, în *Populismul contemporan*, 25-43.

porane vizează, mai cu seamă, procedurile proprii democrației reprezentative. În plus, atât democrația reprezentativă, cât și populismul urmăresc, în practica politică, un obiectiv comun – acela de a asigura exercitarea „suveranității poporului” – chiar dacă fiecare invocă, pentru atingerea acestuia, mijloace diferite. Este firesc, prin urmare, să fim interesați, mai întâi, să vedem cine anume vorbește în numele „poporului”, sub rezerva că avem de-a face cu o denominare vagă și susceptibilă de numeroase interpretări. După această etapă, voi încerca să evidențiez o altă caracteristică a populismului, pe care o numesc *anti-proceduralismul democratic*, pentru a argumenta, în final, în favoarea necesității *reconsiderării analitice a populismului*.

3.1. Cine vorbește în numele „poporului”?

O viziune interesantă cu privire la cei îndreptățiți să exprime, să apere și să promoveze interesele existente în plan social la nivel politic pune în discuție logica particularului și cea a universalului. „Poporul”, chiar fără a fi foarte clar determinat, este cu siguranță alcătuit din indivizi particulari, cu propriile lor interese, care uneori pot fi convergente, iar alteori divergente. Problema este următoarea: cum pot primi niște interese particulare o valență universală? Sau, ca să plasăm această întrebare în contextul jocului politic: cum anume primesc anumite interese calitatea de a fi interesele *tuturor*? Avem de-a face, aici, cu vechea problemă a „binelui general”, care traversează cele două milenii și jumătate de gândire politică. Dacă e să ne referim la regimul politic democratic, putem observa că problema articulării și agregării intereselor dă naștere unor forme de organizare care cunosc astăzi o mare diversitate: de la cluburi și asociații până la sindicate, grupuri de prestigiu și de influență ori partide politice. Problema nu este, așadar, că nu ar exista interese sau că ar lipsi modalitățile organizate de reprezentare a acestora. Problema este una care ține de impunerea intereselor pe agenda publică, astfel încât acestea să primească, în calitatea lor de solicitări, niște soluții. Iar rolul revine aici, în primul rând, politicianilor. Ajungem astfel la o „elită” care vorbește în numele „poporului”, decidând care dintre interesele particulare intră în sfera universalului, a „binelui general” pe care o societate trebuie să îl urmeze ca obiectiv. Nu este, acesta, un aspect exclusiv al societății contemporane. Într-o analiză deosebit de pertinentă, Chantal Delsol identifică valabilitatea acestei chestiuni și pentru modul de a face politică în orașul democratic al antichității. Și atunci, ca și acum, cea care decide asupra universalului (spre a folosi terminologia lui Carl Schmitt) este elita, în pofida preeminenței didactice, observabilă și astăzi, a mitului democrației directe. Indivizii particulari, *idiotès* sau *cei mulți* nu au capacitatea de a configura o privire de ansamblu relativă la „binele comun”, fiind ancorați în plasa propriilor lor in-

terese. Prin urmare, *cei puțini* vor decide asupra universalului pe care trebuie să-l respecte întreaga societate. Există, deci, o tradiție elitistă a democrației, în linia căreia se înscrie, din punctul de vedere al practicii politice, și democrația reprezentativă, în care locul geometric al „suveranității poporului”, sursa de legitimitate a decidenților cu privire la universal, rezidă în instituția legislativă, în parlament. Din acest punct de vedere, nu este de mirare că populismul pare a fi „mai legitimat” și chiar pretinde să aspire la rolul de prim-vorbitor în numele „poporului”, din moment ce proiecția sa ideologică are în vedere respingerea reprezentativității instituite politic. După cum subliniază Delsol, „destinul populismului contemporan se înscrie în alunecarea *idiotului* grec spre *idiot* (din grecescul *idiotês* în *idiot*) sau, altfel spus, a particularului spre imbecil: alunecare care, deja conștientizată la greci, ia o nouă turnură odată cu modernitatea”⁸⁶. Dincolo de tenta elitistă pe care am putea să o alocăm democrației reprezentative contemporane, tentă pe care ideologia populistă o îngroașă ori de câte ori are ocazia, trebuie să observăm însă că acest regim de guvernare pune la lucru, din modernitate încoace, aranjamente instituționale și mecanisme procedurale (de natură perfectibilă, desigur) al căror rol este cel de a asigura o guvernare eficientă a unor comunități extinse. Dată fiind propensiunea sa spre utopie, populismul promite perfecțiunea într-un mod imediat, legitimându-și demersul prin apelul la un „popor” pe care îl definește unilateral⁸⁷, în funcție de propriile sale interese sau, atunci când îl desemnează cu titlul generic, îl opune status-quo-ului politicii instituționalizate. Ceea ce propune populismul este, în fond, o formă directă a politicii democratice, despre care vom discuta mai jos. Dar pretinzând, la rândul său, să vorbească în numele „poporului” populismul însuși manifestă o atitudine elitistă – în sensul unui grup care, extras din acest „popor”, ia decizii cu privire la „adevăratele” interese ale „poporului” – chiar dacă, prin raportare la establishment, duce la constituirea unei contra-elite. De această chestiune se leagă, așadar, modul în care „poporul” este proiectat ideologic de către populiști, din moment ce „(...) narațiunea populismului articulează o varietate de mituri, simboluri, teme ideologice și argumente raționale, spunând audienței sale de unde vine poporul, cum anume poate acesta să-și înțeleagă condiția prezentă și oferind o cale către un viitor mai bun”⁸⁸. Francisco Panizza sugerează că unul dintre paradoxurile sesizabile în discursul ideologic al populismului este dat de faptul că această construcție imagologică a „poporului” este proiectată într-un spațiu și timp a-politice. Practic, în aceeași măsură în care anunță „depolitizarea” vieții publice,

⁸⁶ Chantal Delsol, „‘Idiotul comun’ al populismului”, în *Populismul contemporan*, 48.

⁸⁷ Cu privire la acest aspect, Cas Mudde arată că „(...) poporul în propaganda populistă nu este nici real, nici deplin inclusiv, ci reprezintă de fapt un sub-set mitic și contruit al întregii populații. Cu alte cuvinte, poporul populiștilor reprezintă o «comunitate imaginată», foarte apropiată de națiunea naționaliștilor” – Mudde, „The Populist *Zeitgeist*”, 546.

⁸⁸ Panizza, „Introduction”, 20.

populismul „hiper-politizează” relațiile sociale prin universalizarea particularităților care, în mod obișnuit, țin de viața privată a fiecărui individ⁸⁹. Promovând ceea ce aș numi o *hermeneutică a vinei* expusă într-o manieră polemică, populismul de află în permanență în postura de a „deconspira” vinovații, indiferent că este vorba despre „elită”, partide politice, parlament, birocrație, proceduri, mecanisme sau chiar despre „sistem” în întregul său. Iar un astfel de demers discursiv este „justificat” prin trimitere la principii care invocă un argument al cantității și, totodată, al excepționalului „celor mulți”. Într-o încercare de sinteză, Albertazzi și McDonnell arată că nucleul dur al ideologiei populiste interconectează următoarele principii: „1. *Poporul este «bun» în mod inerent. (...) 2. Poporul este suveran. (...) 3. Cultura și modul de viață al poporului au o valoare neprețuită. (...) 4. Liderul și partidul / mișcarea sunt totuna cu poporul*”⁹⁰. Deși, aparent, regimul democratic reprezentativ pare, câtă vreme logica sa e aceea de reprezentare a suveranității populare, să se afle în același univers de discurs, lucrurile nu stau deloc așa. Din motive pe care le voi reda mai încolo, democrația operează în limitele unor proceduri care, la rândul lor, nu-i limitează doar pe reprezentanții poporului, ci limitează și poporul însuși. Aceasta nu înseamnă, desigur, că nu pot exista situații în care poporul să se situeze împotriva democrației, așa cum în mod riguros a demonstrat Guy Hermet. Tocmai în acest punct critic se insinuează, din punctul meu de vedere, discursul și atitudinile de factură populistă. În definitiv, a clama „urgența” ca „poporul” să se „gverneze” singur denotă un primitivism facil, al cărui rol este cel de a sonda și motiva „iraționalitatea fundamentală a maselor”, după expresia lui Serge Moscovici. Pe de altă parte, este evident mai dificil să operezi politic în limitele unor aranjamente constituționale care impun limite de procedură și care, chiar dacă sunt imperfecte și nu pot asigura deplina responsabilitate a politicianilor, au încă meritul de a menține politica în cadrele rezonabilității. Despre aceste cadre și proceduri democratice și despre modul în care se raportează populismul la ele este vorba în cele ce urmează.

3.2. Anti-proceduralismul democratic

În teoria politică a contemporaneității, sunt contrapuse două viziuni ce conceptualizează raportarea populismului la democrație. Pe de o parte, se insistă pe negativitatea deja relevată a semnificației populismului, arătându-se că acesta ar reprezenta un semn de natură patologică a funcționalității reprezentativității de tip democratic în epoca noastră. Pe de altă parte, se subliniază că populismul

⁸⁹ Panizza, „Introduction”, 24.

⁹⁰ Albertazzi, McDonnell, „Introduction”, 6.

ar trebui înțeles, mai curând, ca stadiu actual al politicii democratice și că discursul propriu acestei ideologii s-a instilat inclusiv în abordările academice proprii teoriei democratice, nu doar în cele specifice politicienilor și mass-media. Cu alte cuvinte, prima perspectivă urmărește să identifice soluții pentru „vindicarea” democrației reprezentative, pe considerentul că „populismul *nu* este un concept universal care, odată eliberat, ne va permite să descifrăm toate celelalte dezbateri politice, ci este un folositor concept secundar care, dacă e utilizat cu bun simț și în mod sistematic, ne va oferi capacitatea de a înțelege mișcările populiste și care, poate cu mult mai important, ne va permite să înțelegem elementele esențiale ale politicii reprezentării”⁹¹. Cea de a doua este interesată să evidențieze motivele care au determinat infuzarea spațiului de dezbateri al democrației contemporane – care nu se restrânge la cadrul strict politico-instituționalizat – cu teme populiste, în ideea prezenței ușor sesizabile a unui „Zeitgeist populist”, care reține rolul de „figură principală în politica actuală a democrațiilor occidentale”⁹². Ce vreau să punctez aici este că, în timp ce prima versiune de interpretare a relației dintre populism și democrație plasează primul termen într-un plan secundar, cea de a doua constată adaptarea populismului la „habitatul” democratic și îi conferă locul de primă instanță în articularea jocului politic.

Din punctul meu de vedere, populismul, în diferitele forme de manifestare prezentate până acum, deține, într-adevăr, un rol pregnant în planul politicii contemporane, având o prezență viguroasă și în societățile europene consolidate din punct de vedere democratic. Această manifestare nu este exclusiv una politică, el regăsindu-se și sub forma unui *populism intelectual* (în pofida atitudinii proiectat anti-intelectuale care-i este îndeobște atribuită), ca și sub forma unui *populism mediatic*, asupra cărora nu intenționez să insist, însă, aici. Ce vreau să spun este că, asumând importantul impact al populismului în epoca noastră, consider totuși că democrația de factură reprezentativă deține în continuare importante resurse pentru a prezerva eficiența politică în termenii unor proceduri specifice. Drept urmare, în cele ce urmează vreau să evidențiez procesul de eroziune pe care îl exercită populismul la adresa democrației reprezentative, utilizând un mecanism ideologic, aplicabil în planul practicii politice, pe care îl numesc *anti-proceduralism democratic*. Aceasta nu revine la a spune că populismul se manifestă „în afara” procedurilor democratice, ci doar că formele sale de manifestare vizează sau anunță respingerea, respectiv promit renunțarea la asemenea proceduri. Interesant este că acest proces se desfășoară nu doar în numele „poporului”, ci și în numele „îmbunătățirii” democrației însăși. Mă interesează să surprind modul în care funcționează acest mecanism, pentru a putea argumenta ulterior, în finalul capitoului de față, în favoarea reconsiderării analitice

⁹¹ Taggart, „Populism and the Pathology”, 62.

⁹² Mudde, „The Populist Zeitgeist”, 562.

a populismului. Există, în acest sens, o realitate incontestabilă, relevantă deja de specialiștii în teoria politică: anume, că una dintre temele favorite ale ideologiei populiste este cea care se referă la rejectarea politicii reprezentative instituționalizate. După cum indică Paul Taggart, „(...) populismul este ostil politicii reprezentative”⁹³ și, pentru a legitima această ostilitate, face apel nu doar la necesitatea de a reda poporului „adevărată” suveranitate, ci și la eșecurile survenite în practica democratică bazată pe reprezentare. Cu alte cuvinte, populismul susține nu doar că „imensa majoritate” care formează „poporul” nu are acces la „sceptrul” suveranității, aflat în mâinile unei elite corupte care i-a trădat interesele, ci și că democrația de tip reprezentativ este „epuizată”, „buna guvernare” nemaiputând fi asigurată, în consecință, decât de „popor”, în mod direct. În opinia mea, avem de-a face aici cu o provocare extrem de puternică, bazată pe hermeneutica vinei, de care am amintit mai sus și care pune la lucru următorul mecanism: în vederea creșterii „calității” democrației este invocat un argument „cantitativ”, al „celor mulți” care nu se mai simt reprezentați de „elită” (clasă politică, partide, parlament etc) și pentru a căror „salvare” luptă liderul, partidul ori mișcarea populistă. O precizare se impune aici, din punctul meu de vedere: o astfel de provocare poate deveni realmente un pericol la adresa politicii instituționalizate acolo unde nu există o tradiție cultural-politică favorabilă democrației și unde, inclusiv din acest motiv, democrația nu este consolidată. Această subliniere este importantă dacă înțelegem că, plasat într-un context al democratizării – așa cum este, spre exemplu, cel al fostelor state comuniste din Europa Centrală și de Est – în care se manifestă, depotrivă, o excesivă personalizare a vieții politice⁹⁴ și articularea demagogică a discursului public⁹⁵, anti-proceduralismul democratic periclitează însăși existența regimului. Pe de altă parte, cazul ascensiunii liderului populist Jorg Haider în Austria este în măsură să ateste că și democrațiile consolidate se dovedesc uneori „seduse” de mirajul populismului, fără însă ca această stare de fapt să pună în pericol – așa cum s-a văzut – funcționarea regimului. În orice caz, atât în teoria, cât și în practica democratică argumentul „majorității”, formulat sub formă de principiu operațional al politicii reprezentative, nu mai reprezintă de mult o condiție suficientă pentru funcționarea democrației și, în anumite cazuri – precum sunt cele specifice țărilor organizate după modelul consensualist al democrației⁹⁶ – nici măcar una necesară, cu ex-

⁹³ Taggart, „Populism and the Pathology”, 66.

⁹⁴ Daniel Șandru, „Liderii și personalizarea vieții politice în România postcomunistă”, în *Anuarul Universității „Petre Andrei” din Iași*, Tomul I (Iași: Institutul European, 2007).

⁹⁵ Daniel Șandru, Georgeta Condur, „Democratizare și demagogie în România postcomunistă”, în *Populism, demagogie, realism politic*, coord. Cătălin Turliuc și Alexandru Zub (Iași: Fundația Academică „A.D. Xenopol”, Fundația Konrad Adenauer, 2001), 91-108.

⁹⁶ Arend Lijphart, *Modele ale democrației. Forme de guvernare și funcționare în treizeci și șase de țări* (Iași: Polirom, 2000) și *Democrația în societățile plurale* (Iași: Polirom, 2002).

ceptia cadrelor tehnice riguros reglementate și aplicabile unor chestiuni specifice. În plus, atât practica, cât și teoria democratică au luat în considerare argumentele venite din zona specialiștilor în știință politică a cărora preocupare este consolidologia democratică⁹⁷, încât, astăzi, un principiu precum cel al „nesiguranței limitate” este vital pentru funcționarea democrației.

Dincolo de aceste aspecte, există, fără îndoială, motive serioase să credem că populismul va funcționa în continuare ca un puternic factor coroziv la adresa politicii democratice reprezentative. În acest sens, Benjamin Arditi avertizează cu privire la faptul că „fenomenul [populist] poate însemna ceva mult mai periculos decât un mod de reprezentare ori o disturbare a democrației, după cum poate totdată semnala o întrerupere actuală a democrației”⁹⁸. Cum s-a ajuns, însă, aici, și care sunt elementele ce pot restabili funcționalitatea de tip democratic în fața avansului populismului? Nu este, desigur, o întrebare care să îngăduie un răspuns lipsit de rest, ci una care revine din ce în ce mai des în analizele teoretico-politice referitoare la problema în discuție. După cum susține Cas Mudde, realitatea ne arată că, „(...) cel puțin începând cu anii 1990, populismul a devenit o caracteristică obișnuită a politicii din democrațiile occidentale. Deși populismul este încă foarte utilizat de partidele din afara sistemului sau de cele care provoacă sistemul, politicienii prezenți pe arena principală a politicii, atât cei aflați la guvernare, cât și cei situați în opoziție, l-au folosit la fel de bine – în general într-o încercare de a contracara provocările populiste”⁹⁹. Intervine, așadar, ceea ce am numit mai sus efect de imitație ideologică. În termenii lui Gianfranco Pasquino, politica instituționalizată a democrației reprezentative este pusă astfel în fața impactului negativ exercitat de populism, între cauzele existenței acestei situații numărându-se prezența unui electorat captiv al populiștilor, promovarea unui discurs polemic, ostil și conspiraționist la adresa a ceea ce este identificat drept „elită”, menținerea imaginii negative la adresa mecanismelor și procedurilor de intermediere politică, precum și proiectarea unor expectanțe excesive în plan social, care fie determină alienarea grupurilor atrase de acest miraj, fie radicalizarea lor. În acest context, concluzia care se impune este aceea că „absorbția tuturor tipurilor de populism într-un cadru democratic satisfăcător cere timp, răbdare, schimbări în cultura politică și multă înțelepciune instituțională”¹⁰⁰. Într-adevăr, rezistența teoriei și practicii democratice în fața avansului ideologiei populiste poate fi stimulată inclusiv de faptul că, nicăieri (până în prezent, cel puțin), populismul nu a putut oferi o alternativă viabilă la guver-

⁹⁷ Larry Diamond, Yun-han Chun, Marc F. Plattner, Hung-mao Tien, coord., *Cum se consolidează democrația* (Iași: Polirom, 2004).

⁹⁸ Benjamin Arditi, „Populism as an Internal Periphery of Democratic Politics”, în *Populism and the Mirror of Democracy*, 77.

⁹⁹ Mudde, „The Populist *Zeitgeist*”, 551.

¹⁰⁰ Pasquino, „Populism and Democracy”, 29.

narea de tip reprezentativ. Pe de altă parte, din punctul meu de vedere, resursele politicii reprezentative se regăsesc, dincolo de eșecurile sale, în ceea ce Pierre Rosanvallon numea „contrademocrația”¹⁰¹. Ar trebui revizitate, din această perspectivă, analizele clasice cu privire la democrația reprezentativă, dar și experiențele istorice ale regimurilor democratice din ultimele două secole, spre a putea înțelege că democrația nu este echivalentă – și nu a fost nicicând – cu „puterea popoului”, că aceasta din urmă poate, și trebuie să fie, limitată, că, prost aplicat în practica politică, principiul majorității se poate transforma într-o „tiranie a majorității” și că „poporul” căruia populației îi exaltă – fără neapărat și a crede în ele – virtuțile poate să greșească, atunci când este să ia decizii. Sunt tot atâtea lecții care, în cele din urmă, nu fac decât să readucă în scenă ceea ce unii teoreticieni politici au numit „ipoteza Churchill”¹⁰², aceea potrivit căreia „democrația este cel mai prost regim de guvernare, cu excepția tuturor celorlalte”.

3.3. Reconsiderarea analitică a populismului¹⁰³

Ajuns la punctul final al demersului pe care îl propun aici, consider că posibilitatea unui exercițiu de reconsiderare conceptuală a populismului, în interes euristic și explicativ sub raport normativ, dar și empiric, presupune acceptarea ideii că acesta poate fi utilizat ca instrument analitic. A plasa populismul într-o poziție în care lumina reflectoarelor îl devoalează drept anti-democratic reprezintă, în mod indeniabil, un demers perfect îndreptățit, mai ales în condițiile în care istoria recentă demonstrează faptul că mișcările subîntinse acestei expresii conceptuale au afectat nu doar statutul democrațiilor fragile, de factură electorală, ci și pe acela al democrațiilor consolidate din spațiul european¹⁰⁴. Cu toate acestea, câtă vreme populismul rămâne o figură importantă a politicii postbelice, cred că este interesantă perspectiva teoretico-politică a cărei sugestie constă nu în susținerea „pozitivării” sale, ci în recuperarea sa tocmai în interesul fundamentării democrației¹⁰⁵, un proces despre care știm astăzi că este

¹⁰¹ Pierre Rosanvallon, *Contrademocrația* (București: Nemira, 2010).

¹⁰² Richard Rose, William Mishler, Christian Haerpfer, *Democrația și alternativele ei* (Iași: Institutul European, 2003).

¹⁰³ Preiau, în această subsecțiune, anumite idei pe care le-am dezvoltat pe larg în Șandru, „Componente ideologice ale populismului”, 73-112

¹⁰⁴ Jack Hayward, *Elitism, Populism, and European Politics* (Oxford: Clarendon Press, 2004), 10-32.

¹⁰⁵ Numărându-se printre inițiatorii studiilor de consolidologie democratică, Andreas Schedler a identificat cinci coordonate ale consolidării democratice: prevenirea colapsului democrației, prevenirea eroziunii democratice, organizarea democrației, dezvoltarea democrației și fundamentarea democrației – Andreas Schedler, „Ce este consolidarea democratică?”, *Revista Română de Științe Politice* 2, 1 (2002): 122-138.

o chestiune ce ține de fiecare aspect al vieții cotidiene dintr-o societate democratică, dincolo de „setul condițiilor minimale”¹⁰⁶ care garantează existența acesteia, așa cum a fost el stabilit de Robert Dahl acum aproape jumătate de secol. Cu alte cuvinte, propunerea mea este aceea ca, dacă este ca populismului să i se recunoască calitatea de „propovăduitor” al „creșterii calității democrației”¹⁰⁷, atunci el trebuie pus la lucru și utilizat cu rolul de *indicator* relativ la disfuncțiile democrației. Urmez aici, în mod evident, calea deschisă de Albertazzi și McDonnell, care susțin că „(...) populismul și democrația sunt în mod inextricabil legate”¹⁰⁸, argumentația mea vizând, acum, creionarea cadrului general al înțelegerii politicii contemporane, care cuprinde, inerent, și populismul, pe urmele unor teoreticieni care au insistat asupra acestei problematici.

Ernesto Laclau este unul dintre cei mai importanți autori care abordează populismul din perspectiva unei echivalențe ce există între acesta și politic. Referindu-se la modul în care realitatea este construită social, în virtutea unei logici ale cărei premise sunt de natură cultural-politică, socială și economică, Laclau subliniază că „(...) populismul apare ca o posibilitate distinctă și întotdeauna prezentă de structurare a vieții politice”¹⁰⁹. În această înțelegere de natură ontologică, populismul nu este, așadar, o simplă eroare ce poate apărea, la un moment dat, în funcționarea unui sistem politic, și tocmai de aceea teoreticianul invocă pledează pentru recuperarea conceptului din poziția de marginalitate la care a fost „condamnat” mai ales sub raport etic. Din punctul meu de vedere, regăsim, și în cazul populismului, ca și în cazul ideologiilor particulare articulate în manieră sistematică și specifică odată cu modernitatea, aceeași propensiune holistică în procesul de construcție a spațiului social¹¹⁰. Acesta este, de fapt, un atribut important al ideologiei, înțeleasă în maniera pozitivă redată mai sus. Din această perspectivă, realitatea poate fi interpretată ca un produs al intenționalității colective, ceea ce face ca ideologia, în sensul său general, să contribuie la construcția acesteia prin instituirea unor *convenții ideologice* la înțelesul cărora membrii unei comunități să aibă acces prin intermediul procesului de socializare. Este la fel de adevărat, pe de altă parte, că aceste convenții suportă, în timp, modificări, drept urmare a interacțiunilor inter-individuale și inter-gru-

¹⁰⁶ Robert Dahl, *Poliarhiile. Participare și opoziție* (Iași: Institutul European, 2000), 29.

¹⁰⁷ În acest sens, Mény și Surel arată că „democrația (așa cum funcționează) este provocată în numele democrației (așa cum este imaginată)”, subliniind că „atâta vreme cât discrepanța dintre viziunea ideală - și idealizată - asupra democrației și realitatea mai puțin perfectă va exista, va exista loc pentru populism, indiferent în ce formă acesta s-ar manifesta” – Méni, Surel, „The Constitutive Ambiguity”, 8).

¹⁰⁸ Albertazzi, McDonnell, „Introduction”, 10.

¹⁰⁹ Laclau, *On Populist Reason*, 13.

¹¹⁰ În Șandru, *Reinventarea ideologiei*, 156-185, am argumentat cu privire la construcția ideologică a spațiului social prin intermediul apelului la două tipuri de proiecții: cea individualistă și cea holistă.

puri din spațiul socio-politic. În contextul acestor interacțiuni se manifestă și ideologiile particulare – inclusiv, precum în societatea actuală, populismul – contribuind și ele la procesul evolutiv ce se derulează în acest spațiu. Ca și în cazul ideologiilor consacrate, și în cel al populismului avem de-a face cu forme de manifestare ce implică o anumită proiecție asupra spațiului social. Este vorba, practic, despre un tip specific de construcție socială a realității, pe care populismul îl realizează – așa cum am văzut în prima secțiune a capitolului de față – printr-o încercare de „echivalare”, în numele „poporului”, a importanței unor solicitări vehiculate în spațiul social, prin apelul la „subiectivitatea populară” și prin instituirea unei „frontiere interne” între „noi” și „ceilalți”. Astfel articulat din perspectivă ideologică, populismul devine, după cum indică Laclau, sinonim cu însăși politica: „Dacă populismul consistă în postularea unei alternative radicale în cadrul spațiului comunitar, o alegere situată la răscrucea de care atârna viitorul unei societăți date, nu devine populismul sinonim cu politica? Răspunsul nu poate fi decât afirmativ”¹¹². Din această perspectivă, populismul nu diferă, formal, de modul în care se manifestă în spațiul social și alte ideologii, din moment ce „(...) condițiile de posibilitate ale politicului și condițiile de posibilitate ale populismului sunt aceleași: ambele cazuri presupun diviziunea socială; în ambele regăsim un *demos* ambiguu care este, pe de o parte, o secțiune din cadrul comunității (defavorizată, cu statut precar) și, pe de altă parte, un agent ce se prezintă pe sine, într-o manieră antagonistă, ca fiind *întreaga* comunitate”¹¹³. Dacă înlocuim, în rândurile de mai sus, termenul de populism cu oricare dintre termenii ce trimit spre numele altor ideologii particulare, îndeplinim, așadar, condițiile de echivalență dintre acestea și politica în sine. În acest punct, reiterarea unei idei expuse anterior devine necesară: formal, populismul este o ideologie particulară, proprie mai cu seamă epocii noastre, ce intră în contact și chiar poate influența celelalte ideologii existente și formele lor de manifestare empirică. Pe de altă parte, însă, populismul este o ideologie trans-doctrinară, în sensul în care propriile sale forme de manifestare combină elemente doctrinare a căror origine se regăsește la nivelul ideologiilor elaborate și deja existente la nivel comunitar. Construind o proiecție particulară asupra realității sociale, populismul este o ideologie ca oricare alta. Diferența pe care el o introduce însă, prin raportare la celelalte ideologii, constă, din punctul meu de vedere, în faptul că populismul se autoconstruiește ideologic chiar în timpul procesului de instituire ontologică a realității sociale pe care o opune unei stări actuale a societății. Aici este vizibil atât caracterul său trans-doctrinar, cât și aspectul său procesual, chestiuni asupra cărora am insistat deja. Dar tot aici devine inteligibilă capacitatea sa de a lua forme diferite, în funcție de contextul social, cultural-politic, economic și organizațional.

¹¹² Laclau, „Populism”, 47.

¹¹³ Laclau, „Populism”, 48.

Nu doar dimensiunea empirică a politicului exprimă o echivalență precum cea redată de Laclau. Dimpotrivă, teoreticienii contemporani atestă că și analizele normative asupra fenomenului sunt influențate de prezența populismului, atunci când susțin, spre exemplu, că există „(...) transformări în teoria și practica politică, ce au afectat democrațiile avansate”¹¹⁴. Într-adevăr, discursurile populiste fac foarte des apel la necesitatea „creșterii calității democrației”, prin implicarea efectivă a „poporului” în procesul decizional. Atacând frontal principiul reprezentării, fundament al teoriei politice moderne a democrației, populismul afectează nu doar funcționarea democrației ca atare, ci și teoria politică însăși, câtă vreme aceasta din urmă este obligată astăzi să aducă în scenă disputa intelectuală dintre o concepție cantitativă și una calitativă asupra democrației și câtă vreme „această nouă concepție promite să facă democrația mai benignă, mai transparentă și să returneze în mod direct cetățenilor suveranitatea ai cărei deținători de drept aceștia sunt”¹¹⁵. Acestea sunt, pe fond, motivele care determină considerația mea, aceea de a susține că o reconsiderare a populismului este posibilă, prin utilizarea sa ca instrument analitic. Practic, la fel cum echivalența dintre populism și politică este, din punct de vedere ideologic, una reală – așa cum am argumentat, pe urmele lui Laclau – și influența exercitată de prezența populismului ca fenomen la nivelul dezbaterilor teoretico-politice de natură normativă este una reală: „(...) impasul pe care îl experimentează teoria politică în relație cu populismul este departe de a fi accidental, fiind înrădăcinat în limitarea instrumentelor ontologice aflate la dispoziția analizei politice; (...) «populismul», ca locus al unui bloc teoretic evaziv, reflectă anumite limite inerente modurilor în care teoria politică a abordat chestiunea manierei în care agenții sociali «totalizează» ansamblul experienței lor politice”¹¹⁶. Reconsiderarea analitică a populismului operează, așadar, pe două paliere diferite: în plan empiric putem utiliza un instrument care să servească explicării formelor de manifestare a politicii actuale (între care populismul însuși, cu multiplele sale fațete, este una), iar în plan teoretic ne putem folosi de un instrument cu ajutorul căruia să înțelegem de ce anume disfuncțiile vizibile în cadrul democrațiilor contemporane favorizează apariția unor proiecții ideologice de factură populistă. Mai clar spus, fie că avem în vedere dimensiunea empirică, fie că ne referim la cea normativă, populismul poate fi acceptat și uzitat ca un „barometru potențial al politicii reprezentative”¹¹⁷ ce caracterizează democrațiile contemporane.

¹¹⁴ Mastropaolo, „Politics Against Democracy”, 31.

¹¹⁵ Mastropaolo, „Politics Against Democracy”, 44.

¹¹⁶ Laclau, *On Populist Reason*, 4.

¹¹⁷ Taggart, „Populism and the Pathology”, 71.

Concluzii

Intenția mea a fost ca, pe parcursul acestui capitol, să scot în evidență cele mai importante aspecte care circumscriu traseul abordărilor referitoare la populism. Fenomen ideologic propriu modernității, identificabil atât în plan organizațional (prin lideri, mișcări și partide), cât și în plan discursiv (prin intermediul unor elemente vizibile în spațiul public supradimensionat de instituțiile mediatice), populismul exercită o influență deosebită, în epoca noastră, inclusiv asupra teoriei și practicii politice. Dată fiind provocarea intelectuală pe care o anunță în primul rând conceptual, surprinderea caracteristicilor sale nu este nici astăzi, în literatura de specialitate, pe deplin împlinită. Și, întrucât populismul promite ca, în continuare, să se manifeste într-un mod imprezvizibil, deopotrivă în democrațiile vechi și în cele incipiente, ca și în zone ale globului în care democrația rămâne, încă, un „produs de import”, este puțin probabil că în viitor vom putea avea, în domeniul științelor sociale, o teorie completă cu privire la acest fenomen. În orice caz, asumând dintru început aceste rezerve, am încercat să punctez jaloanele referențiale ale populismului, așa cum au evoluat acestea, transformându-se și adaptându-se, pe parcursul unei istorii care, începută fiind în secolul al XIX-lea, își pune încă amprenta asupra contemporaneității. Am optat, de aceea, în prima secțiune a acestui capitol, pentru o perspectivă genealogică, de natură să evidențieze, mai întâi, etapele studiului populismului, condițiile care favorizează emergența sa, formele pe care le poate lua în planul manifestării sociale, toate acestea fiind apoi întregite de trimerile la câteva dintre cele mai importante experiențe istorice prin care populismul s-a făcut remarcant, câștigându-și astfel statutul de obiect de cercetare al teoriei și științei politice. În ideea continuității demersului argumentativ, în cea de a doua secțiune am abordat populismul din perspectivă teoretico-politică, în contextul căreia am pus la lucru instrumentele analizei conceptuale, ale analizei ideologice și, respectiv, ale analizei empirice, cu scopul de a-l defini, de a-i surprinde caracterul ideologic specific, precum și elementele care creionează cadrul empiric al manifestărilor sale în plan politic. În secțiunea finală am pus în relație populismul cu democrația, cu intenția mărturisită de a îi sublinia caracterul anti-procedural, situat în totală opoziție cu politica instituționalizată a reprezentării, și am propus, în cele din urmă, o modalitate de reconsiderare analitică a acestui fenomen, considerând că tratarea sa într-o manieră riguroasă poate permite configurarea unui instrument de „măsurare” a funcționalității democratice*.

* Capitolul de față a fost structurat ca urmare a discuțiilor pe care le-am avut în cadrul grupului de lucru pe probleme de teorie politică organizat cu ocazia desfășurării Proiectului POSDRU *Societatea bazată pe cunoaștere – cercetări, dezbateri, perspective*, în semestrul de toamnă-iarnă al anului universitar 2011-2012. Le sunt îndatorat, pentru sugestii și abordări critice, colegilor mei Eugen Huzum, Sorin Bocancea, Bogdan Ștefanachi, Vasile Pleșca, Codrin-Dinu

Bibliografie citată

- Albertazzi, Daniele, Duncan McDonnell, ed. *Twenty-First Century Populism. The Spectre of Western European Democracy*. New York: Palgrave Macmillan, 2008.
- Almond, Gabriel, Sidney Verba. *Cultura civică. Atitudini politice și democrație în cinci națiuni*. București: Du Style, 1996.
- Dahl, Robert. *Poliarhiile. Participare și opoziție*. Iași: Institutul European, 2000.
- Dahl, Robert. *Democrația și criticii ei*. Iași: Institutul European, 2002.
- Deconchy, Jean-Pierre. *Credințe și ideologii. Abordări psihosociale*. Iași: Polirom, 2010.
- Deutsch, Karl. *The Nerves of Government*. New York: The Free Press, 1963.
- Diamond, Larry, Yun-han Chun, Marc F. Plattner, Hung-mao Tien, ed. *Cum se consolidează democrația*. Iași: Polirom, 2004.
- Gherghina, Sergiu, Sergiu Mișcoiu, coord. *Partide și personalități populiste în România postcomunistă*. Iași: Institutul European, 2010.
- Gherghina, Sergiu, Sergiu Mișcoiu, Sorina Soare, coord. *Populismul contemporan. Un concept controversat și formele sale diverse*. Iași: Institutul European, 2012.
- Hayward, Jack. *Elitism, Populism, and European Politics*. Oxford: Clarendon Press, 2004.
- Hermet, Guy. *Sociologia populismului*. București: Artemis, 2007.
- Hermet, Guy. *Poporul contra democrației*. Iași: Institutul European, f.a.
- Huntington, Samuel. *The Third Wave. Democratization in the Late Twentieth Century*. Norman: University of Oklahoma Press, 1991.
- Ignazi, Piero. „The Silent Counter-Revolution. Hypotheses on the Emergence of Extreme Right-Wing Parties in Europe”. *European Journal of Political Research* 22, 1-2 (1992).
- Ionescu, Ghiță, Ernest Gellner, ed. *Populism. Its Meaning and National Characteristics*. London: Weidenfeld and Nicholson, 1969.
- Laclau, Ernesto. *On Populist Reason*. London: Verso, 2005.
- Lijphart, Arend. *Modele ale democrației. Forme de guvernare și funcționare în treizeci și șase de țări*. Iași: Polirom, 2000.
- Lijphart, Arend. *Democrația în societățile plurale*. Iași: Polirom, 2002.
- Méni, Yves, Yves Surel, ed. *Democracies and Populist Challenge*. New York: Palgrave Macmillan, 2002.
- Mudde, Cas. „The Populist Zeitgeist”. *Government and Opposition* 39 (2004).
- Mudde, Cas. *Populist Radical Right Parties in Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Norocel, Ov Cristian. „Romania Is a Family and It Needs a Strict Father: Conceptual Metaphors at Work in Radical Right Populist Discourses”. *Nationalities Papers* 38, 5 (2010).
- Panizza, Francisco, ed. *Populism and the Mirror of Democracy*. London: Verso, 2005.
- Rosanvallon, Pierre. *Contra-democrația*. București: Nemira, 2010.
- Rose, Richard, William Mishler, Christian Haerpfer. *Democrația și alternativele ei*. Iași: Institutul European, 2003.
- Sartori, Giovanni. *Teoria democrației reinterpretată*. Iași: Polirom, 1999.

Vasilie, Ruxandra Ivan, Ștefania Bejan, dar și, pentru suportul bibliografic și solidaritatea intelectuală, profesorului Michael Shafir și colegilor Sergiu Gherghina, Sergiu Mișcoiu și Adrian Marius Tompea. Aداug mulțumirilor mele specificarea că, pentru eventualele aspecte insuficient finisate ale textului, responsabilitatea îmi aparține în exclusivitate.

- Schedler, Andreas. „Ce este consolidarea democratică?”. *Revista Română de Științe Politice* 2, 1 (2002).
- Shafir, Michael. „From Historical to ‘Dialectical’ Populism: The Case of Post-Communist Romania”. *Canadian Slavonic Papers / Revue canadienne des slavistes* L, 3-4 (2008).
- Șandru, Daniel. „Liderii și personalizarea vieții politice în România postcomunistă”. În *Anuarul Universității „Petre Andrei” din Iași*, Tomul I (Iași: Institutul European, 2007).
- Șandru, Daniel. *Reinventarea ideologiei. O abordare teoretico-politică*. Iași: Institutul European, 2009.
- Șandru, Daniel. „Liberalismul azi: între ideologie și fantasme politice”. *Sfera Politicii* 150 (2010).
- Șandru, Daniel, Sorin Bocancea, coord. *Mass-media și democrația în România postcomunistă*. Iași: Institutul European, 2011.
- Șandru, Daniel, Georgeta Condur. „Democratizare și demagogie în România postcomunistă”. În *Populism, demagogie, realism politic*, coord. Cătălin Turliuc și Alexandru Zub. Iași: Fundația Academică „A.D. Xenopol”, Fundația Konrad Adenauer, 2001.
- Tela, Torcuato di. „Populismo y Reforma en America Latina”. *Desarrollo Economico* 4, 16 (1965).
- Tismăneanu, Vladimir. *Fantasmele salvării. Democrație, naționalism și mit în Europa post-comunistă*. Iași: Polirom, 1999.
- Tismăneanu, Vladimir. „Hypotheses on Populism: the Politics of Charismatic Protest”. *East European Politics and Societies* 15, 10 (2000).
- Weber, Max. *Omul de știință și omul politic*. București: Humanitas, 2011.

Bibliografie suplimentară

- Arditi, Benjamin. *Politics on the Edges of Liberalism: Difference, Populism, Revolution, Agitation*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007.
- Berezin, Mabel. *Illiberal Politics in Neoliberal Times: Culture, Security and Populism in the New Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Betz, Hans-Georg. *Radical Right-wing Populism in Western Europe*. New York: Palgrave Macmillan, 1994.
- Canovan, Margaret. *Populism*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1981.
- Jeffrey, Bell. *Populism and Elitism: Politics in the Age of Equality*. New York: Regnery Publishing, 1992.
- Kazin, Michael. *The Populist Persuasion: An American History*. New York: Basic Books, 1995.
- Lukacs, John. *Democracy and Populism: Fear and Hatred*. New Heaven: Yale University Press, 2005.
- Mazzoleni, Gianpietro, Julianne Stewart și Bruce Horsfield, ed. *The Media and Neo Populism: A Contemporary Comparative Analysis*. Westport: Praeger Publishers, 2003.
- McGuigan, Jim. *Cultural Populism*. London & New York: Routledge, 1992.
- Mudde, Cas, Cristóbal Rovira Kaltwasser, ed. *Populism in Europe and the Americas. Threat or Corrective for Democracy?* Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Taggart, Paul. *Populism*. Buckingham: Open University Press, 2000.
- Taguieff, Pierre-Andre. *L'illusion populiste*. Paris: Berg International, 2002.
- Zimmerman, Joseph F. *Participatory Democracy: Populism Revived*. New York: Greenwood Press, 1986.

Republicanismul¹

Codruța Liana CUCEU

Introducere

Dacă, în încercarea de a explica celor ce doresc să se inițieze astăzi în teoria politică ce înseamnă republicanismul, ar fi să pornim de la simpla sa titlatură actuală, am risca să cădem, dintru început, în câteva capcane. În primul rând, ne-am expune pericolului de a prelua și dezvolta, în lipsa unei cercetări atente, unicul sens pe care înțelegerea comună a termenului de republicanism pare să îl ofere încă. Am reduce astfel, dramatic, semnificațiile republicanismului la o concepție modestă care susține republica drept formă de guvernământ.

O a doua primejdie care ne-ar întâmpina ar fi aceea de a reduce la o ideologie, la un simplu „ism“ multiplicitatea palierelelor ce par să se fi suprapus în construcția a ceea ce astăzi poate fi, negreșit, desemnat ca „tradiție” republicană. Însă, simpla încercare de a atinge unul din principalele scopuri ale acestui capitol, acela de a o rupe cu asemenea înlănțuirii simpliste, de a ne îndepărta, pe cât se poate, de astfel de interpretări radicale pentru a demonstra și/sau confirma existența unei tradiții republicane, surprinzându-i, prin prezentarea cât mai nuanțată a direcțiilor sale, complexitatea, ne va feri de toate aceste amenințări.

Pe de altă parte, ținând cont de faptul că principiile liberalismului – și în special principiul libertății înțeleasă ca non-interferență – au beneficiat de o diseminare excesivă în raport cu cele republicane, prin capitolul de față propun exercițiul unui dezvăț. Întrucât, cum altfel am putea evidenția utilitatea și funcționalitatea principiului republican al libertății înțeleasă ca non-dominație, decât observând cât de amăgitor este fastul idealului liberal al non-ingerinței?! Prin urmare, eliberarea de „insuficiențele” liberalismului și „depășirea” acestuia prin asumarea, i.e. înțelegerea profundă, a paradigmei republicane constituie un alt deziderat al acestui capitol.

¹ Această lucrare a fost realizată în cadrul proiectului *Societatea Bazată pe Cunoaștere – cercetări, debateri, perspective*, cofinanțat de Uniunea Europeană și Guvernul României din Fondul Social European prin Programul Operațional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007-2013, POSDRU/89/1.5/S/56815.

Cea de-a treia aspirație a mea este ca prin capitolul de față să aduc în atenție, în egală măsură, atât funcționalitatea instituțiilor republicane și a tipului republican de guvernare, cât și limitele aplicării sale, cu scopul de a putea pleda ulterior – sau măcar propune spre luare în calcul, în spațiul românesc – implementarea cel puțin a câtorva dintre principiile republicane și exercițiul (re)întețmeierii instituțiilor statului în concordanță cu aceste principii.

1. Repere pe drumul gândirii republicane

Ceea ce îmi propun în primul rând în acest capitol este, după cum spuneam, să arăt că trebuie să depășim ideea că republicanismul este reductibil doar la un sistem politic construit în jurul ideii de republică, desemnând principiul unei guvernări de tip reprezentativ, ce s-ar situa la antipodul sistemului de guvernământ monarhic. În mod paradoxal, faptul că republicanismul a fost tratat în general ca simplă formă de guvernare, neglijându-se astfel cunoașterea și înțelegerea profundă a principiilor teoretice și a normelor de aplicare care stau la baza formei de guvernare omonime, a condus spre marginalizarea republicanismului, spre neimplementarea teoriei sale comprehensive ca formă de guvernământ.

Pornesc astfel de la premisa că vehicularea limitativă a acestui înțeles primar a afectat profund notorietatea republicanismului. Presupuziția că există un sens mai profund al republicanismului și încercarea de a demonstra că acesta ține de caracterul său de teorie politică și nu doar de o simplă formă de guvernare este primul pas în re poziționarea republicanismului, atât pe axa teoriilor politice contemporane, cât și pe harta formelor posibile de guvernare.

Originile istorice ale republicanismului ca teorie politică sunt vechi. Priemele ocurențe ale ideii politice ce stă la baza republicanismului pot fi identificate deja în polisul atenian și în Roma republicană. Libertatea interpretată ca autonomie eminentamente politică față de o putere arbitrară, promovarea idealului libertății ca lipsă a dominației statului i.e., principiul libertății percepute ca nondominație, exercitarea de către cetățeni a unui control al guvernării, sau implicarea cetățenilor în procesul politic al auto-governării în scopul apărării unui bine comun ce se manifestă în valorile politice se numără printre idealurile care, prezente încă din antichitate, vor fi reluate mai târziu, în modernitate, de autori precum Niccolo Machiavelli², James Harrington³, Algernon Sydney⁴ sau James

² Niccolo Machiavelli, *The Complete Works and Others*, trad. Allan Gilbert (3 vol., Durham, NC: Duke University Press, 1965).

³ James Harrington, *The Commonwealth of Oceana and A System of Politics*, (ed.) J. G. A. Pocock (Cambridge: Cambridge University Press, 1992).

⁴ Algernon Sydney, *Discourses Concerning Government*, (ed.) T. G. West (Indianapolis: Liberty Classics, 1990).

Madison⁵, stabilindu-se, astfel, definitiv, ca fundamente ale republicanismului. Principiile ce țin de curentul de gândire ce s-a conturat în antichitate și s-a dezvoltat până în secolul al XVIII-lea constituie determinările „clasice” ale republicanismului, care reprezintă repere și pentru teoreticienii republicani contemporani.

Promovarea binelui comun și, în consecință, solicitarea esențială ca cetățenii să se implice activ în treburile politice, publice, constituie două dintre trăsăturile principale ce călăuzesc încă de la origini tradiția republicană și o străbat până astăzi. Astfel, teoria republicană clasică legitimează drept elemente fundamentale *binele comun* și *virtutea civică*. A contribui la încurajarea și la înfăptuirea binelui comun, ca urmare a implicării în viața politică reprezenta, încă din antichitate, o virtute civică. Dezvoltările moderne ale teoriei politice republicane nuanțează sensul ideii de virtute civică arătând că ea trebuie să devină o înclinație naturală a societății în ansamblul ei, și nu doar un mijloc folosit de anumite grupuri pentru a-și schimba imaginea publică, cu scopul de a-și urmări cu obstinație interesele. Pornind de la nevoia unui grad minimal de civilitate, virtutea civică se stabilește ca fundament al societății republicane⁶.

La antipodul acestui principiu al republicanismului i.e., virtuții civice, tradiția republicană așază corupția. Teoria clasică republicană identifică drept una dintre sursele principale ale corupției abandonarea țelului înfăptuirii binelui comun în favoarea binelui individual. Transgresarea limitei între public și privat, apropierea sau utilizarea unor resurse publice în scopuri pur individuale constituie una dintre cauzele fundamentale ale corupției. Cea din urmă devine o provocare continuă pentru un regim politic republican, întrucât ea este una dintre posibilele maladii ce l-ar putea periclita, lovind direct miezul principiilor sale civice. „Necesitatea vigilenței”⁷, adică a unui proces de supraveghere, de verificare continuă a autorităților din perspectiva încurajării virtuții civice și cu scopul menținerii non-dominației ca garant al libertății este una dintre soluțiile pe care tradiția republicană le oferă la problema corupției. Menținerea unei atenții sporite, atitudinea prevenitoare în raport cu eventualele abuzuri stă în sarcina unei societăți civile puternice. De aceea, încurajarea indivizilor de a se strânge laolaltă pentru a forma un asemenea for de judecare a acțiunilor publice și/sau politice este un imperativ republican.

O altă particularitate demnă de reținut din tradiția republicanismului clasic constă în cerința educării unui reflex de a-i valoriza pe acei cetățeni care aleg să aplice principii precum virtutea civică. Așadar, tradiția republicană alege nu atât remediul, cât prevenția drept cale de soluționare a maladiei corupției. Căci nu

⁵ James Madison, Alexander Hamilton, John Jay, *The Federalist Papers*, (ed.) Isaac Kramnik (Harmondsworth: Penguin, 1987).

⁶ Philip Pettit, *Republicanism. A Theory of Freedom and Government* (Oxford: Oxford University Press, 1997), 245.

⁷ Pettit, *Republicanism*, 281.

atât pedepsirea celor ce comit fapte de corupție este garantul diminuării sau înlăturării corupției, cât încurajarea virtuții civice în rândul cetățenilor. Acest principiu al orientării pozitive a acțiunilor în funcție de un model de virtute civică face din republicanism o teorie a guvernării insolită.

Astfel, dacă ideea de politică înțeleasă ca practică a virtuții, sau principiile unei guvernări în care implicarea cetățenilor este considerată ca fiind un scop în sine apar drept caracteristici pentru teoria politică republicană, găsin-du-și originea în antichitatea greacă și/sau romană, este cert că în cazul republicanismului se poate vorbi cel puțin despre o filiație ideatică. Însă, dincolo de această filiație de idei mai există și alte câteva argumente care pot sta mărturie pentru existența unei tradiții a gândirii politice republicane.

Liniaritatea principiilor politice republicane este reflectată poate cel mai puternic în imaginarea libertății ca non-dominație, întrucât stabilirea cadrelor unui regim în care libertatea cetățenilor să fie evaluată în funcție de independența lor, fie față de o putere politică internă i.e., față de stat, fie de una externă, respectiv a unui stat față de alte state, constituie unul dintre dezideratele esențiale ale republicanismului. Doar această „autonomie” a indivizilor poate constitui fundamentul unui sistem politic care permite cetățenilor să avanseze până într-acolo încât să se poată auto-guverna.

Alte câteva caracteristici de sorginte antică ale acestui tip de regim politic, printre care faptul că el se bazează, pe de-o parte, pe moderație în deținerea și implicit în manifestarea puterii și, pe de altă parte, pe necesitatea unei „juste măsuri” în manifestarea intereselor private ajung să se „clasicizeze” ca principii republicane. Manifestarea moderației în deținerea și exercitarea puterii implică și ea o consecință directă: libertatea ajunge să nu mai fie garantată de o voință suverană a unui domnitor, ci ea este asigurată de domnia legii.

Dincolo de însemnătatea ideii de independență politică a cetățenilor și a statului, tradiția republicană clasică mai stabilește drept condiție necesară a libertății acestora și autonomia materială și dreptul la proprietate⁸. Însă, accesul/dreptul la proprietate și nicidecum excesul în acumularea materială sunt stabilite de tradiția republicană drept precondiții necesare construcției unei republici. Întrucât „republica este o comunitate specifică de cetățeni a căror existență comună se bazează pe legături substanțiale și pe o noțiune de loialitate mai apropiată de fraternitate sau prietenie decât de un acord asupra instituțiilor sau procedurilor. Obligația politică nu este asumată în întregime voluntar, ci se înrădăcinează în calitatea cetățenilor de membri ai republicii”⁹.

Ca o consecință a faptului că republicanismul asumă drept condiție esențială pentru realizarea republicii nu doar necesitatea deținerii proprietății, ci și o

⁸ Iseult Honohan, *Civic Republicanism*, (London: Routledge, 2002), 6.

⁹ Honohan, *Civic Republicanism*, 6.

anumită densitate și intensitate a relațiilor sociale, în defavoarea diversității și caracterului difuz al lor, implementarea sa s-ar părea că devine posibilă doar în cazul statelor de o dimensiune relativ redusă. Dificultățile îndeplinirii celor două condiții, dublate de exigența unor criterii, precum cerința formării sau educării morale a indivizilor, munca în serviciul public sau militar, criterii menite să restrângă accesul la cetățenie la un eșalon de populație relativ elitist păreau să împiedice sau cel puțin să limiteze punerea în practică a teoriei clasice republicane.

Pe cale de consecință, nu sunt greu de imaginat motivele pentru care teoria clasică republicană a ajuns să fie considerată drept insuficient de ajustată modernității, făcând treptat loc altor curente de gândire politică. „Îngustimea” criteriilor sale clasice fundamentale și, mai presus de acestea, faptul că una dintre precondițiile republicii clasice presupunea limitarea acumulării materiale precum și controlul excesului de proprietate, au făcut ca republicanismul clasic să fie puternic marginalizat în condițiile moderne ale dezvoltării tot mai accentuate a pieței libere.

Michael Sandel este autorul uneia dintre lucrările care urmăresc destinul ideilor republicane în istoria americană, oferind, poate, analiza cea mai minuțioasă a marginalizării lor ca urmare a afirmării liberalismului¹⁰. Trei sunt direcțiile prin prisma cărora Sandel construiește analiza istorică a republicanismului: filosofia dreptului constituțional, economia politică și filosofia politică. Așadar, renunțarea la interpretarea constituției din perspectiva principiilor în favoarea schițării unei filosofii centrate în jurul drepturilor, cu alte cuvinte reorientarea filosofiei dreptului constituțional de-a lungul timpului dinspre republicanism spre liberalism produce o primă estompare a valorilor republicane în viața politică americană. În al doilea rând, pe măsură ce statul își pierde competența de a crea valori menite să ghideze cetățenii în alegerile ce țin de sfera economică, lăsând astfel loc preferințelor oarbe, i.e. nereflexive sau „needucate”, atât în contextul muncii/produției, cât și în cel al consumului, deci odată cu neutralizarea poziției statului vizavi de valorile care ar putea pre-determina viața economică, republicanismul a devenit tot mai periferic pe harta opțiunilor de guvernare.

După ce acest neutralism valoric a ajuns să afecteze inclusiv statul, extinzându-se astfel spre întreaga sferă a politicii, nu a mai rămas decât un pas până la „descărnarea” statului de tip republican de atributele sale. Din perspectiva filosofiei politice, liberalismul ajunge să substituie republicanismul atunci când statul rămâne neutru în raport cu întreaga arie de opțiuni și țeluri ale cetățenilor. În lipsa unei diferențieri și legitimări axiologice venite din partea statului, cetățenii decid și acționează doar în limita în care nu încalcă libertatea/libertățile celorlalți.

¹⁰ Michael Sandel, *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy* (Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 1996).

Deplângând această pierdere de substanță, acest eșec al republicanismului, cartea lui Michael Sandel, apărută în 1996, cu doar un an înaintea publicării volumului *Republicanismul*, semnat de către Philip Pettit, argumentează în favoarea revirimentului ideilor și principiilor fundamentale ale republicanismului în viața politică americană. Prin lucrarea sa, Philip Pettit s-a distanțat de teoria lui Sandel, considerând că aceasta nu dezvoltă și nu explicitează suficient idealul republican. Cu toate că Sandel analizează destul de amănunțit istoria schimbării idealurilor politice americane începând cu republicanismul din perioada adoptării *Constituției* și sfârșind cu liberalismul actual, potrivit lui Pettit, sistemului argumentativ oferit de Sandel îi lipsește tocmai acea plonjare în detaliu cu privire la chestiunea virtuților civice și a instituțiilor republicane¹¹. Seria de critici adresate de Pettit pornește tocmai de la felul în care Sandel devoalează „natura exactă a acelor idealuri republicane pierdute ale Americii, respectiv ceea ce ele ne cer nouă ca cetățeni și direcția în care acestea vor ghida politica guvernamentală”¹². Punctual, faptul că Sandel alege să facă crochiul libertății, văzute ca ideal ultim republican, în culorile libertății pozitive, reprezentându-și-o ca o „participare” la o comunitate politică ce se auto-guvernează și care își controlează, astfel, destinul, și nu în linie cu ideea non-dominației e criticat minuțios de Pettit¹³. O altă țintă a criticilor lui Pettit este cea privitoare la lipsa detaliilor în descrierea caracterului sau virtuților necesare cetățenilor în scopul participării lor la „binele comun al autogovernării”¹⁴.

Din primele două aporii i.e., din conceperea „eronată” a libertății și din nespecificarea virtuților civice rezultă – consideră Pettit – atât imprecizia în definirea instituțiilor politice cât și nesesizarea importanței virtuților civice în susținerea bunei funcționări a acestor instituții.

Axat în special pe critica liberalismului, republicanismul propus de Sandel rămâne nebulos, lăsând la o parte detaliile avantajelor sale. Ignorând accentele sale constructive, teoria republicană dezvoltată de Sandel se oferă în mod defavorabil ca soluție pentru viața politică americană¹⁵.

Faptul că gândirea republicană a fost uneori marcată de relativizări ale continuității sale, că ideea existenței unei „tradiții” republicane a fost adesea contestată, că lucrările teoretice ce au marcat acest curent de gândire politică au suferit critici sunt doar câteva argumente ce dovedesc parcursul sinuos al republicanismului de-a lungul timpului. Secolul al XVIII-lea reprezintă punctul de

¹¹ Philip Pettit, „Reworking Sandel’s Republicanism”, *The Journal of Philosophy*, vol. 95, nr. 2. (1998): 73-96.

¹² Pettit, *Reworking Sandel’s Republicanism*, 73.

¹³ Pettit, *Reworking Sandel’s Republicanism*, 79.

¹⁴ Pettit, *Reworking Sandel’s Republicanism*, 80.

¹⁵ Pettit, *Reworking Sandel’s Republicanism*, 81.

cotitură al republicanismului clasic, momentul în care liberalismul ajunge să estompeze, chiar să oculteze ideile republicane.

Rămânând tributare paradigmei clasice a filosofiei politice, celei care nu separă morala de politică, și are, în consecință, o orientare comunitară, principiile politice republicane preced diacronic teoria politică liberală, care, orientându-se tot mai pronunțat înspre autonomia individului, este o teorie caracteristică modernității. Curentele majore ale teoriei liberale precum *libertarianismul*, ce promovează ideea maximizării drepturilor și libertăților individuale, sau *liberalismul neutralist*, cel ce exclude tratarea și garantarea de către stat a unor valori tari – precum virtuțile morale și cetățenești – ca valori politice, se distanțează radical de republicanism.¹⁶ Pentru variantele teoriei politice liberale, politica nu reprezintă decât un mijloc; ea nu servește decât la promovarea și asigurarea unor drepturi minimale pentru toți membrii comunității politice, menite să le permită indivizilor urmărirea unor proiecte și atingerea unor scopuri personale pe baza unor valori autonome, diverse și nu comunitare.

Când liberalismul începe să se impună în teoria politică modernă, concepția republicană suferă un declin, părăsind astfel prim-planul în care Machiavelli¹⁷ și ulterior Harrington¹⁸ reușiseră să o așeze. Astfel, întrucât teoria liberală își păstrează întâietatea și relevanța între teoriile politice până în contemporaneitate, concepția republicană rămâne o voce estompată, chiar marginală în tot acest răstimp. Cu toate acestea, ceea ce se întrevede a fi semnificativ în teoria contemporană republicană este încercarea unei revigorări. Prin această tendință de revigorare, teoretizările contemporane aproximează republicanismul mai curând ca o teorie politică ce fondează un set de principii ce nu trebuie să corespundă cu necesitate unui anumit tip de regim politic, ci, dimpotrivă, pot rămâne independente și, în consecință, aplicabile, cel puțin potențial, inclusiv formelor de guvernare monarhice. Apariția atât de timpurie a unor principii precum cele enunțate mai sus pare să justifice dezvoltările ulterioare ale unei adevărate filosofii politice comprehensive, republicane, ce implică, totodată și o teorie reînnoită a guvernării. Așadar, în noile evaluări, republicanismul ar putea fi definit ca o teorie politică largă, comprehensivă, în esența căreia, pe lângă principiile normative se include și asumă și principii practice, viabile, ce indică modalități concrete de implementare a unei guvernări de tip republican.

Ca o reacție la marginalizarea istorică a teoriei republicane, începută în secolul al XVIII-lea, în contextul secolului XX, s-a încercat o revigorare a acesteia. Republicanismul de secol XX s-a dezvoltat pe trei direcții diferite, ce se suprapun domeniilor din perspectiva cărora sunt discutate principiile republicane, res-

¹⁶ Honohan, *Civic Republicanism*, 1.

¹⁷ Honohan, *Civic Republicanism*, 45.

¹⁸ Honohan, *Civic Republicanism*, 64.

pectiv istoria gândirii politice, teoria constituțională și teoria politică normativă. Însă, în ciuda pluri-perspectivismului de care dă dovadă, concepția republicană a secolului trecut își păstrează, totuși, unitatea. Ceea ce leagă aproape organic cele trei direcții de manifestare ale republicanismului contemporan este tocmai conștientizarea necesității asumării, la scară largă, de către toți cetățenii, a ideii libertății înțelese ca non dominație.

Ponderea acestei idei revigorante crește reprezentativ în ansamblul principiilor republicane în condițiile socio-istorice ale contemporaneității. Atunci când societatea se „deschide”, ideea libertății ca non-dominație ajunge să fie considerată, în tradiția republicană, drept principiu fundamental deoarece constituie condiția esențială, singura care face posibilă împărtășirea unor valori politice de către toți cetățenii. Absența oricărei forme de dominație este sigura condiționare socio-culturală care permite aproximarea constantă a ceea ce este bine pentru toți cetățenii și stabilirea, prin acord comun, ca valoare împărtășită a acelui bine general asumat ca fundament al construcției și organizării politice republicane. Așadar, teoretizarea legăturii dintre libertate și binele comun al cetățeniei¹⁹ a devenit o preocupare comună a tuturor teoreticienilor republicani contemporani, indiferent de orientarea în care își înscriu cercetările.

Așadar, prima perspectivă din care sunt rediscutate conceptele și principiile republicane ține de istoria gândirii politice. Această orientare presupune redescoperirea republicanismului clasic pe două filiații: cea neo-ateniană și cea neo-romană. Inițiată de gânditori precum J. G. A. Pocock²⁰, prima filiație așază drept principiu esențial al republicanismului conceptul de virtute civică, pe câtă vreme cea de-a doua, inițiată de Quentin Skinner²¹, instituie libertatea drept concept pivot al republicanismului.

Gânditori precum Cass Sunstein²² și Frank Michelman²³ subliniază rolul constituției în auto-guvernare și în promovarea unui bine comun, interpretând Constituția americană într-o cheie republicană. Prin urmare, al doilea unghi din care este revizuită, astăzi, teoria republicană este cel al teoriei constituționale.

Teoria politică normativă este perspectiva care marchează cea de-a treia direcție a republicanismului contemporan. În special în cea de-a doua parte a secolului XX, republicanismul s-a redefinit ca o teorie politică normativă, bazată pe reconsiderarea și revalorizarea unei linii de gândire ce pare să fi dăinuit

¹⁹ Iseult Honohan, *Civic Republicanism*, 7.

²⁰ J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Theory and the Atlantic Republican Tradition*, (Princeton: Princeton University Press, 1975).

²¹ Quentin Skinner, „A Third Concept of Liberty”, *Proceedings of the British Academy* 117 (2002): 237-268.

²² Cass Sunstein, *The Partial Constitution*, (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993).

²³ Frank Michelman, „Law’s Republic”, *The Yale Law Journal* 8 (1988): 1493-1537.

în toate etapele tradiției republicane și care, tocmai din această cauză, putea fi considerată nu doar ca o resursă constantă a gândirii republicane, ci, totodată ca miez al acesteia. Dezvoltarea și rafinarea ideii de libertate ca non-dominație este, fără îndoială, contribuția majoră pe care republicanismul de final de secol XX o aduce filosofiei și, ulterior, teoriei politice. Dacă Quentin Skinner²⁴ este cel care reiterează ideea de non-dominație ca sens al libertății descoperită de teoriile moderne ale republicanismului, Philip Pettit reușește să confere cu adevărat notorietate ideii de libertate ca non-dominație, acordându-i statutul de principiu normativ în organizarea și funcționarea societății republicane²⁵.

Această noțiune vine să completeze tabloul sensurilor pe care ideea de libertate reușește să le subîntindă până în contemporaneitate. Libertatea pozitivă, cea negativă și libertatea ca non-dominație se consacră, astfel, drept cele trei sensuri ale libertății. Așadar, recuperarea celui de-al treilea sens al libertății i.e., libertatea ca non-dominație și construirea unor stratageme, a unor practici socio-culturale prin care acest principiu fundamental să se poată înfăptui constituie punctul germinativ al republicanismului contemporan. În configurarea ideatică a republicanismului contemporan dezbaterea teoretică dintre liberalism și comunitarianism pare să fi avut un rol decisiv, republicanismul contemporan reprezentând o soluție sau cel puțin o alternativă pentru confruntarea dintre liberalism și comunitarianism.

Dezbaterele pregnante pe marginea sensurilor libertății și necesitatea cristalizării unui concept de politică alternativ celor oferite de liberalism și comunitarianism îi atrage pe unii gânditori influențați de aceste curente de gândire politică înspre teoria republicană. Aceștia ajung să creeze noi tendințe în cadrul teoriei republicane, în ton cu afilierea lor ideatică anterioară²⁶.

Astfel, se disting două curente dominante în republicanismul contemporan, diferențiate de sensurile pe care le acordă anumitor concepte. Republicanismul *instrumental* acordă cetățeniei o valoare instrumentală, în sensul în care cetățenia este un mijloc pentru asigurarea libertății individuale, și nu un scop în sine, pe câtă vreme republicanismul *tare* are drept concept central idealul de participare la auto-guvernare, în scopul urmării unui *bine comun* tuturor membrilor comunității politice²⁷. Primul curent pare a fi mai apropiat liberalismului, întrucât

²⁴ Quentin Skinner, „Freedom as the Absence of Arbitrary Power”, în *Republicanism and Political Theory*, ed. Cecile Laborde and John Maynor (Oxford: Blackwell, 2008), 83-101 și Quentin Skinner, „On the Slogans of Republican Political Theory”, *European Journal of Political Theory* 9 (2009): 1-8.

²⁵ Lovett Frank, Philip Pettit, „Neorepublicanism - A Normative and Institutional Research Program”, *Annual Review of Political Science*, vol. 12, nr. 1 (2009), 11-29.

²⁶ Ronen Shnayderman, „Liberal vs. Republican Notions of Freedom”, *Political Studies*, vol. 60 (2012), 45.

²⁷ Honohan, *Civic Republicanism*, 9.

cetățenia, ca participare la comunitatea politică, nu constituie un scop în sine, țelul organizării politice fiind doar asigurarea unor drepturi individuale și a unei libertăți negative, care permite mai curând urmărirea unor valori personale și nu a celor comune. Pe de altă parte, republicanismul *tare* vizează structurarea întregii societăți în jurul unor valori predeterminate, cetățenia i.e., participarea la procesul de auto-guvernare al unei comunități politice fiind imaginată ca un scop în sine. Înclinând spre cea de-a doua ramură a republicanismului contemporan, exegetul Iseult Honohan atribuie valențe civice republicanismului, definindu-l drept o variantă a comunitarianismului întrucât acordă mare importanță cetățeniei i.e., caracterului de membru al unei comunități de tip politic, ce se diferențiază de alte tipuri de apartenență bazată pe caracteristici pre-politice de tipul rasei, religiei sau culturii²⁸. Preocupări de sorginte comunitariană pentru virtutea civică și pentru valorile comune, ce ar trebui să determine viața juridică, economică și politică a societății, întrețin, hrănesc și tematizările republicane ale lui Michael Sandel²⁹.

Însă, printre principiile normative vehiculate de gânditorii republicani contemporani, atât din perspectiva unei critici a poziției liberale încă dominante, cât și cu scopul constructiv de a schița un model republican al sferei politice, se evidențiază mai cu seamă *principiul libertății ca non-dominație*. Acesta a dobândit un statut aparte în economia gândirii republicane contemporane, întrucât el este folosit ca măsură a capacității teoriei politice republicane de a se elibera de insuficiențele liberalismului și, totodată, ca piatră de hotar între comunitarianism și republicanism. Cu alte cuvinte, idealul *libertății ca non-dominație* depășește atât conceptul „negativ”³⁰, de sorginte liberală, al libertății ca non-interferență, cât și pe cel „pozitiv”³¹, ce se reclamă de la comunitarianism, i.e. al libertății ca participare activă la guvernarea comunității politice.

2. Idealul libertății ca non-dominație

Principalul concept ce se cere a fi elucidat pentru a înțelege, în complexitatea ei, teoria politică republicană este cel de libertate înțeleasă ca non-dominație. Acesta se distinge de conceptul pozitiv al libertății, ce promovează ideea că omul este liber doar în măsura în care devine propriul său stăpân, doar prin

²⁸ Honohan, *Civic Republicanism*, 8.

²⁹ Honohan, *Civic Republicanism*, 7.

³⁰ Isaiah Berlin, „Două concepte de libertate”, în *Patru eseuri despre libertate*, (București: Humanitas, 1996), 209.

³¹ Charles Taylor, „What’s Wrong with Negative Liberty?”, în Robert E. Goodin and Philip Pettit (eds.), *Contemporary Political Philosophy. An Anthology* (Oxford: Blackwell Publishers, 1997), 418.

participarea activă la guvernarea politică, și care își are originea în filosofia politică antică, fiind dezvoltat în doctrinele politice moderne.

Diferențiindu-se și de semnificația negativă a libertății, așa cum a fost ea tematizată în tradiția de gândire liberală, în primă instanță, de John Stuart Mill³² și ulterior de Isaiah Berlin³³, respectiv ca absență a interferenței din partea celorlalți, conceptul republican al libertății ca non-dominație se dorește a fi o alternativă constructivă de interpretare.

Însă, cu toate că reușește să completeze sau chiar să nuanțeze celelalte două semnificații ale libertății, conceptul republican al libertății a fost afectat multă vreme de o „eroare” istorică. Această eroare constă în faptul că ideea republicană a libertății ca non-dominație „a căzut, treptat, în uitare pentru gânditorii politici și activiști; ea a devenit invizibilă chiar și pentru istoricii gândirii politice”³⁴. De aceea, republicanismul contemporan se reconstruiește pornind tocmai de la încercările de redefinire, de reformulare a ideii de libertate ca non-dominație. Dominând ideologic lumea occidentală, liberalismul, prin multiplele sale forme, a reușit să impună o anumită perspectivă asupra libertății. Prin urmare, conceptul republican contemporan al libertății se dezvoltă, firește, (și) ca replică la ideea liberală a libertății înțeleasă ca non-interferență. Republicanismul contemporan pornește de la următorul argument critic: pentru liberalism, interferența înseamnă o intervenție *actuală, prezentă* în opțiunile, deciziile sau acțiunile unui subiect, pe câtă vreme ideea de dominație se întinde mai departe de simpla ingerință pur *contextuală*, implicând orice imixtiune *posibilă*. Așadar, conceptul republican al libertății nu vizează absența obstacolelor sau a interferențelor din exterior și, uneori, nici măcar simpla lor restrângere, ci presupune o limitare radicală a însăși *arbitrarității* dominației unor membri ai societății asupra celorlalți sau a statului asupra individului. În sens republican, libertatea este gândită prin raportare față de orice interferență *arbitrară*, fie ea actuală sau *posibilă*. În republicanismul contemporan, cauzele majore ale îngrădirii libertății individuale nu sunt interferențele din exterior, ci, dimpotrivă, ideea arbitrarității este cea care conferă dominației un caracter periculos: „ceea ce constituie dominația este faptul că, într-o anumită privință, deținătorul puterii are capacitatea de a interfera, în mod arbitrar, chiar dacă nu o va face niciodată”³⁵. Republicanismul contemporan depășește problematizarea tipic liberală, folosindu-se de două fațete opuse ale unuia și aceluiași argument. În primul rând, republicanismul demonstrează că și fără niciun fel de interferență există posibilitatea unei dominații. În al doilea rând, gândirea politică republicană arată și că este posibil ca, în pofida exercitării unor interferențe exterioare, gradul de libertate al unei persoane să nu

³² John Stuart Mill, *Despre libertate*, (București: Humanitas, 2001), 11.

³³ Berlin, „Două concepte de libertate”, 213.

³⁴ Pettit, *Republicanism*, 50.

³⁵ Pettit, *Republicanism*, 63.

fie deloc influențat. Deci, cele două noțiuni, i.e. dominația și interferența, nu sunt interdependente. În lipsa caracterului arbitrar, interdependența nu capătă întotdeauna gravitatea dominației și, prin urmare, nu amenință atât de puternic statutul libertății, pe câtă vreme dominația, chiar și atunci când se manifestă voalat, ascunzându-se, ingenios, sub forma simplei *capacități* de a domina, periclitizează autenticitatea și deplinătatea libertății.

Prin urmare, din perspectiva republicană, conceptul negativ al libertății ca non-interferență apare ca imperfect și mărginit, deoarece nu reușește să anticipeze decât iminența unei interferențe, însă, în lipsa unei actualizări a imixtiunii, nu poate surprinde și simpla ei posibilitate. Conceptul republican al libertății ca non-domație reușește, așadar, să sublinieze aporiile ideii de libertate negativă, atrăgând astfel atenția și asupra necesității nuanțării sale. Întrucât nimeni nu este cu adevărat liber în măsura în care ajunge să fie supus voinței arbitrare a altcuiva sau a altora, nici măcar în condițiile în care voința agenților dominatori nu ajunge să se actualizeze niciodată; în domeniul în care sunt dominați, subiecții nu sunt liberi, ci ei acționează întotdeauna sub controlul deținătorului puterii i.e., cu „permisiunea explicită sau implicită” a acestuia³⁶. Sau, altfel spus, în măsura în care un anumit context permite stabilirea unui raport social inegal, în care un individ sau un grup poate ajunge să limiteze voința sau acțiunea celorlalți după unicul criteriu al „bunului plac”, libertatea este dramatic amenințată.

Conform teoriei republicane contemporane³⁷, dominația implică trei condiții principale: capacitatea unui agent dominator de a interfera, caracterul arbitrar al interferenței și diversitatea posibilităților de afectare a subiectului dominat.

Pe scurt, pentru a se putea manifesta ca agent dominator, individul uman și/sau o colectivitate trebuie să dețină o capacitate i.e., resurse și/sau abilități de a interfera. Această capacitate trebuie să fie deja constituită, să fie actuală, să fie pe deplin dezvoltată, putându-se manifesta într-un context clar, însă fiind independentă de gradul de probabilitate al manifestării ei efective.

Cea de-a doua condiție, caracterul arbitrar al interferenței implică, pe de-o parte, faptul că agentul dominator nu va ține în niciun fel cont de ideile și de interesele celui dominat, ci va acționa strict în funcție de bunul său plac și, pe de altă parte, poate alege aleatoriu inclusiv momentul sau contextul intervenției sale.

Însă teoria republicană contemporană reușește să explicitizeze modalitățile dominației (și) din perspectiva subiectului dominat. Prin urmare, cea de-a treia condiționare vizează obiectul dominației, sau, mai precis, aria afectată de dominație, explorând, totodată, gama de opțiuni care îi mai rămâne subiectului dominat: „Ceea ce se remarcă în cazul acestei clauze este că ea nu menționează toate alegerile, ci doar anumite alegeri. Aceasta subliniază faptul că cineva poate

³⁶ Pettit, *Republicanism*, 63.

³⁷ Pettit, *Republicanism*, 52.

domina pe altcineva într-un anumit domeniu al alegerii, într-o anumită sferă, sau aspect, sau perioadă a vieții lui, fără a exercita, însă, dominația în toate”³⁸. Prin urmare, însăși posibilitatea unei restrângerii a numărului și/sau a varietății opțiunilor disponibile subiectului dominat reprezintă semnul instituirii unei relații de dominație. Odată stabilită, această dominație poate distorsiona atât caracterul previzibil al urmărilor, cât și rezultatele obținute în urma manifestării opțiunilor respective³⁹.

Aproape întotdeauna, acțiunea agentului dominator sau interferența exercită o influență predominant negativă asupra subiectului dominat. Indiferent dacă această imixtiune se manifestă ca o constrângere fizică, sau dacă ea acționează la nivel psihologic, fie prin subminarea directă a voinței subiectului dominat, fie printr-o formă mai subtilă de dominație, respectiv prin manipulare, interferența, dominația este cel mai adesea un act intenționat. Chiar și manipularea, definită ca „o acțiune ascunsă, care poate lua forma stabilirii de agende, a formării amăgitoare sau non-raționale a credințelor sau dorințelor oamenilor sau a falsificării consecințelor acțiunilor oamenilor”⁴⁰, cu toate că nu s-a făcut remarcată până în contemporaneitate, pare să capete astăzi amploare, în special prin dezvoltarea mass-media și a mecanismelor publicitare. Ea reprezintă, negreșit, o formă de dominație⁴¹.

Mai mult, în cazul în care toate cele trei condiții ale dominației ajung să fie îndeplinite, probabilitatea ca o a patra condiție să survină și să se manifeste, la rândul său, crește considerabil. Căci actul dominației nu este desăvârșit până când nu apare și o „cunoaștere comună” a acesteia. Însă, „cunoașterea comună” înseamnă, de fapt, o „recunoaștere” a faptului că între părțile implicate există un raport inegal, o relație de dominație, ce persistă chiar în condițiile în care dominația nu se exercită efectiv. Este vorba, deci, de o recunoaștere a posibilității dominației, a probabilității manifestării vreunui gest dominator, de o „acceptare” atât de către agentul dominator, cât și de către subiectul dominat sau, deopotrivă, de către terțe părți, care nu sunt direct implicate în actul dominării, a existenței unui raport de dominație, de o intuiție a faptului că dominația mocnește în însăși relația lor⁴².

Cu toate că unii subiecți dețin fie capacitatea, fie resursele necesare, fie siretenia sau pur și simplu au șansa de a evita oricare forme de dominație, inclusiv interferențele arbitrare, aceasta nu implică automat invulnerabilitatea tuturor indivizilor față de aceasta⁴³. O garanție universală a controlului dominației devine astfel obligatorie.

³⁸ Pettit, *Republicanism*, 58.

³⁹ Pettit, *Republicanism*, 54.

⁴⁰ Pettit, *Republicanism*, 53.

⁴¹ Pettit, *Republicanism*, 53.

⁴² Pettit, *Republicanism*, 60.

⁴³ Pettit, *Republicanism*, VII.

Republicanismul contemporan definește *non-dominația* atât ca un criteriu obligatoriu pentru atingerea libertății, ca un status intersubiectiv, cât și ca o formă de libertate civilă, ca o libertate a individului uman aflat în sânul comunității și nu ca o libertate „naturală”, i.e. obținută prin izolarea unui individ de restul societății sau prin șansa de a fi ferit de interferențele semenilor săi. Este o formă de libertate ce presupune plasarea individului într-un raport egal cu semenii săi.

Prin urmare, libertatea republicană presupune o formă *artificială* de interrelaționare, bazată pe *normele* unei reciprocități: niciun membru al comunității și niciun grup nu trebuie să asume vreodată, nici măcar potențial, un statut dominator⁴⁴. Astfel, idealul non-dominației reprezintă, în primul rând, un bun *personal*, un deziderat, o valoare dezirabilă pentru fiecare individ în parte, pentru că limitează manifestarea anarhică a libertății celorlalți membri ai comunității.

Faptul că noțiunea libertății înțeleasă ca non-interferență nu se supra-pune cu singura idee de libertate pe care tradiția republicană o recunoaște drept autentică, respectiv cu cea a libertății ca non-dominație, nu înseamnă că liberalismul nu reușește să desemneze și el o formă posibilă de libertate prin intermediul categoriei libertății negative. Însă, cu toate că noțiunea negativă a libertății surprinde și ea o formă de libertate, ea nu poate fi așezată pe pedestalul unui ideal social tocmai datorită faptului că poate apărea în mod natural, fără intervențiile artificiale sau instituționale și în absența unui design instituțional pe care atingerea oricărui ideal social le presupune.

Așadar, printre argumentele solide pe care teoria republicană le dezvoltă împotriva ideii liberale de libertate se numără și cel privitor la condiționarea naturală a libertății ca non-interferență, care nu garantează și posibilitatea exercitării sale reale. Un agent poate fi astfel limitat în exercitarea efectivă a libertății de lipsa de resurse (de ex. de resurse materiale sau psihologice) astfel încât, în ciuda lipsei oricărei interferențe, el nu va ajunge să își manifeste libertatea de care, în teorie, ar beneficia. De cele mai multe ori, în propriile opțiuni, indivizii nu se confruntă în mod strict, direct, cu vreo interferență exterioară, respectiv cu voința altora de a interveni în alegerile lor personale, ci, mai degrabă, ei încearcă să depășească obstacole sau limitări datorate unor condiții naturale, ce nu au niciun caracter intențional.

În plus, conceperea libertății ca non interferență nu conduce, ea însăși, la tematizarea acestor condiționări naturale ale libertății, pe câtă vreme conceperea libertății ca non dominație nu ignoră condițiile care pot, în contexte reale, să restrângă foarte mult libertatea individului. Libertatea concepută ca non-interferență nu poate să conducă la eliminarea acestor limitări naturale prin ea însăși, ci doar indirect, prin impunerea unei alte forme de interferență, menită să le reducă sau chiar să le elimine.

⁴⁴ Pettit, *Republicanism*, 82.

Însă, dincolo de toate aceste efecte nefavorabile, condiționarea naturală a libertății ca non-interferență îi conferă acesteia unicul avantaj al extensiei domeniului alegerii potențiale. Spre deosebire de efectele pe care le generează adoptarea libertății ca non-dominație drept principiu politic, asumare ce presupune cel puțin acceptarea tipurilor non-arbitrare de interferență, respectiv a celor destinate să asigure în cea mai mare măsură lipsa dominației, în condițiile non-interferenței, aria de opțiuni este, potențial, mult mai extinsă.

Pentru a demonstra superioritatea concepției republicane a libertății, teoria normativă republicană contemporană dezvoltă argumentul conform căruia, în ciuda avantajului extensiei domeniului alegerii potențiale, valoarea instrumentală intrinsecă a libertății negative promovate în liberalism este inferioară celei republicane⁴⁵. Fiind imaginată ca o condiție necesară tuturor indivizilor pentru împlinirea altor țeluri sau valori, deci având o valoare instrumentală, libertatea ca non-dominație câștigă și atributul de bun *primar*⁴⁶, prin faptul că oferă celor care se bucură de lipsa oricărei forme de dominație posibilitatea de a urmări orice alte țeluri.

Mai mult decât atât, cu toate că limitează domeniul alegerii garantând că deciziile majore pe care trebuie să le ia individul nu afectează, în niciun fel, libertatea celorlalți, condiționările artificiale ale libertății ca non-dominație cresc certitudinea cu privire la gradul de libertate de care dispune o persoană.

Astfel, această certitudine provoacă și o reducere a resurselor consumate pentru ca un individ să își asigure un anumit grad de non-interferență din partea celorlalți: este vorba despre evitarea celor puternici, care, în orice moment, ar putea interfera într-un mod ce ar duce la scăderea gradului de libertate individual. În al treilea rând, s-ar elimina necesitatea subordonării ce este datorată unor relații de putere evidente pentru toți, chiar dacă probabilitatea ca cel puternic să profite de ele și să le exercite este foarte redusă.

Un alt argument în defavoarea conceptului liberal de libertate este că valoarea sa instrumentală poate fi pusă sub semnul întrebării, întrucât capacitatea sa de a oferi și alte beneficii în afară de asigurarea pentru individ a unui domeniu de non-interferență unde acesta poate să aleagă dintre opțiunile disponibile fără nicio intruziune, fără nicio interferență exterioară, este îndoielnică⁴⁷.

Fiind rezultatul unei garanții artificiale, care prezumă preexistența și asumarea unui set de valori politice, libertatea ca non-dominație poate fi stabilită drept ideal social, fiind revendicată de tradiția republicană drept singura formă de libertate politică autentică.

Însă, pentru a garanta respectarea acestui principiu al non-dominației într-o comunitate sau chiar într-o societate este nevoie de strategii adecvate. Două

⁴⁵ Pettit, *Republicanism*, 89.

⁴⁶ Pettit, *Republicanism*, 91.

⁴⁷ Pettit, *Republicanism*, 87.

sunt liniile majore de la care se poate porni, potrivit noii gândiri politice republicane, un design social menit să deservească scopul asigurării non-dominației: prima, presupunând reciprocitate în exercitarea puterii, se reduce la strategia folosirii puterii doar în scopul contracarării interferenței alterității; cea de-a doua constă într-o strategie a prevederii constituționale a non-dominației⁴⁸.

Întrucât o asemenea garantare implică o egalizare a resurselor de care dispune, pe de-o parte, agentul dominator, pe de altă parte, subiectul dominat, astfel încât cel din urmă să se poată apăra împotriva dominatorului, prima strategie nu este întotdeauna cu adevărat fezabilă, pentru simplul motiv că această echivalare a resurselor este aproape imposibil de pus în practică, mai cu seamă în măsura în care este lăsată în seama indivizilor înșiși. În plus, dacă asigurarea non-dominației și promovarea libertății este lăsată exclusiv la latitudinea indivizilor, ca valoare *personală* și nu *socială*, din cauza condițiilor diferite în care aceștia își duc viața și a inegalității resurselor de care ei beneficiază în mod contingent în situații concrete, posibilitatea ca principiul non-dominației să fie acceptat în mod inegal, neuniform, crește considerabil în timp, putându-se astfel ajunge la o concentrare a puterii în mâinile unei minorități și, implicit, la o formă oarecare de dominație.

În sine, faptul că fiecare individ trebuie să se apere în mod privat contra oricărei interferențe restrânge gradul personal de libertate proporțional cu toate costurile implicate în acest proces de apărare continuă față de interferențele celorlalți. Aceste costuri ajung să fie permanente și, în ansamblul lor, mult mai mari decât cele pe care le-ar implica existența unui stat menit să preia și să asume el însuși rolul de a proteja libertatea indivizilor⁴⁹. Prin urmare devine tot mai evident că în cazul în care non-dominația este asigurată în context privat, de către fiecare individ în parte, gradul de restrângere a libertății este cu mult mai mare decât dacă libertatea ar deveni un scop politic, un „ideal suprem al statului”⁵⁰.

Tocmai pentru motivul că promovarea non-dominației nu poate ajunge niciodată la un rezultat relevant pentru întreaga comunitate sau societate în măsura în care ea rămâne în seama unui efort privat al indivizilor, singura soluție viabilă pe care republicanismul o recomandă este ca statul să asume sarcina realizării și conservării libertății. Și această soluție este cu atât mai necesară cu cât libertatea nu este doar un bun sau o valoare personală, ci, în egală măsură, una socială. Întrucât beneficiile sale se manifestă inclusiv asupra vieții indivizilor, și nu doar asupra societății în ansamblul ei, libertatea trebuie să devină, tot mai mult, „o preocupare politică”⁵¹ menită să se constituie ca un scop al societății ca

⁴⁸ Pettit, *Republicanism*, 67.

⁴⁹ Pettit identifică această situație cu un război civil perpetuu, ea fiind similară stării naturale în care toți poartă un război împotriva tuturor. Cf. Pettit, *Republicanism*, 94.

⁵⁰ Pettit, *Republicanism*, 96.

⁵¹ Pettit, *Republicanism*, 92.

întreg. Conceput ca ideal/țel politic neutru, a cărui unică miză este cea de a maximiza gradul de non-domație al cetățenilor, libertatea ca non-domație este interpretată de gânditorii republicani contemporani într-o cheie consecvențialistă și teleologică și nicidecum deontologică⁵². Cu alte cuvinte, sarcina de a atinge idealul absenței totale a dominației nu cere în mod imperios respectarea unor constrângeri procedurale la fiecare pas parcurs. În acest caz, pentru a împlini țelul libertății ca non-domație pot fi trecute cu vederea chiar acțiuni care nu pot fi reglementate sau nu respectă în totalitate acest principiu.

Cea de-a doua strategie, a prevederii constituționale a non-domației, este, potrivit teoriei politice republicane, mult mai eficace, deoarece ea nu ține cont doar de interesul unei singure părți a societății, ci vizează garantarea libertății tuturor membrilor ei. Concepția republicană impune clar statului această sarcină de promovare a libertății ca non-domație, întrucât doar statul dispune de capacitatea și de eficiența necesară pentru a realiza această sarcină, doar el este entitatea potrivită pentru asigurarea non-domației.

3. Republicanism versus liberalism

Delimitarea de paradigmele liberale, egalitriene, comunitariene și populiste reprezintă strategia primară prin care republicanismul încearcă să se impună pe „piața” teoriilor politice normative contemporane. Însă, ceea ce conferă identitatea singulară a republicanismului între acestea nu este încercarea de depășire a lor, ci, mai degrabă, dezvoltarea unei arhitectonici alternative acestor curente de gândire politică. Cu toate că teoretizările republicane contemporane implică și o deconstrucție a acestor trei curente cu care intră în dialog, ce pornește, punctual, de la diferitele concepții asupra libertății, respectiv de la elementele ce întăresc structura lor argumentativă, fundamentul reconstrucției teoretice republicane contemporane se așază pe amprenta absenței ideii de dominație din dezbaterile politice proprii zilelor noastre. Întregul eșafodaj al teoriei politice republicane se sprijină pe pilonii ideii de libertate ca lipsă a dominației. Printre argumentele în favoarea conceptului republican de libertate stă și ideea fundamentală că a fi neliber nu înseamnă a fi constrâns, ci, mai curând, a fi supus unei voințe arbitrare a alterității, fie ea actuală sau potențială.

În plus, însoțind tradiția republicană de-a lungul secolelor, această idee esențială a stat la baza unor instituții fundamentale ale democrației occidentale. Tocmai de aceea și pentru că potențialul ei de a fi utilizată și ca barometru al evaluării și soluționării principalelor debateri ale filosofiei politice s-a păstrat încă neepuizat, ea merită să fie readusă în discuție⁵³.

⁵² Pettit, *Republicanism*, 97.

⁵³ Pettit, *Republicanism*, 4.

Astfel, oglindind, într-o oarecare măsură, reflexul liberalismului de a maximiza non-interferența cu scopul de a spori gradul libertății, teoria politică republicană asumă ca proiect creșterea valorii ideii de libertate ca non-dominație până la cel mai înalt nivel posibil. Trei sunt beneficiile pe care ideea republicană a libertății le comportă, și care o deosebesc de concepția neagtivă a libertății: „inexistența incertitudinii, îndepărtarea nevoii de a recurge în mod strategic la cel mai puternic, precum și absența unei subordonări sociale față de ceilalți”⁵⁴. Republicanii se raportează la libertate ca la o valoare ce se cere promovată atât individual cât și la un nivel comunitar. Cu toate că existența non-dominației ca valoare depinde de caracterul său „inerent instituțional”, și cu toate că statului i se atribuie sarcina aparent constrângătoare a impunerii și respectării lui, principiul în sine al non-dominației nu reprezintă, nicidecum, pentru republicani, o formă de limitare. Ca ideal social ce presupune blocarea posibilităților ca ceilalți membri ai societății să domine, într-un mod vizibil sau ascuns, manipulativ, un individ, desființarea dominației poate fi realizată în două moduri: fie direct, în condițiile în care indivizii asumă faptul că se situează față de ceilalți membri ai comunității într-un raport egal de putere, fie indirect, prin intermediul unui „regim legal”⁵⁵ menit să blocheze posibilitățile de dominare reciprocă a indivizilor, precum și posibilitatea ca sistemul însuși să domine pe oricare dintre membrii săi.

Republicanismul se distanțează în mod vădit de teoria liberală atunci când prefigurează funcția și, implicit, structura statului. Dacă reprezentanții liberalismului rămân întotdeauna reticenți față de orice imixtiune din partea statului în viața individului sau chiar a comunității, chiar și față de o ingerință ce ar putea să elimine acele tipuri subtile de „bruijaje” luate în discuție de gânditorii politici republicani, precum interferențele potențiale sau manipularea, tradiția teoretică republicană manifestă mai degrabă o lipsă de scepticism față de capacitatea legii și implicit a statului de a „interferă” și de a elimina majoritatea formelor de dominație. Libertatea ca non-dominație reprezintă pentru republicanism, începând din perioada sa clasică, standardul ultim la care trebuie să se raporteze rațiunea de a fi precum și modul de funcționare al statului.

Din punct de vedere social, idealul libertății republicane este în mod vădit mai radical decât cel liberal, deoarece implică nu doar „absența interferenței arbitrare, ci absența capacităților pentru interferența arbitrară”⁵⁶.

Întreaga tradiție republicană, spre deosebire de cea liberală, stabilește o relație specială între ideea de libertate și lege. Cu toate că admite că există legi care pot constitui o interferență în libertatea persoanei, libertatea în viziune re-

⁵⁴ Pettit, *Republicanism*, 274.

⁵⁵ Pettit, *Republicanism*, 273.

⁵⁶ Pettit, *Republicanism*, 276.

publicană devine posibilă doar prin intermediul unei anumite legiferări. Dimpotrivă, liberalismul ce se revendică, printre alții, de la Hobbes și Bentham, pare să stabilească un raport „răsturnat” între libertate și lege, echivalând libertatea cu „tăcerea legii”, și stabilind limitele domeniului exercitării libertății în funcție de ceea ce legea omite să menționeze. Acest raport dintre libertate și lege reprezintă un prim punct de divergență între republicanism și liberalism.

Diferența dintre concepția liberală „negativă” a libertății și dezideratul republican al libertății ca non-domație poate fi determinată și în funcție de perspectivele celor două teorii asupra naturii și statutului legii: teoria liberală imaginează legea ca o formă de constrângere, chiar și atunci când această constrângere este limitată și controlată, pe câtă vreme teoria republicană ia în considerare caracterul rațional al legii și ideea că legea asumă scopul înalt al garantării unei forme egale de libertate. Asumând că legea reprezintă, totuși, o formă de interferență, teoria republicană stabilește legea drept unica modalitate de protecție împotriva diversității de manifestare a dominației și împotriva generării dominației între membrii comunității sau la nivelul puterii statale. Exagerând, desigur, se poate afirma că, dacă pentru teoria liberală libertatea e concepută dincolo de lege, aceasta fiind așezată de logica liberală pe același plan al „răului” ca și formele de constrângere manifestate asupra individului de către alteritate, pentru teoria republicană dimpotrivă, tocmai legea constituie condiția sine qua non a libertății.

Pentru adepții liberalismului, necesitatea asigurării unui grad cât mai mare de libertate tuturor membrilor societății constituie singurul mod de a „justifica” interferența legii și de a „legitima” constrângerile exercitate asupra libertății individului impuse prin intermediul acesteia. Întrucât reducerea gradului total de constrângere devine posibilă numai prin intermediul constrângerii⁵⁷.

Pentru republicani, legea nu înseamnă atât constrângere și interferență, cât mai degrabă o posibilitate fundamentală de a reduce gradul de dominație în cadrul unei societăți.

În al doilea rând, prin intermediul aceluiași concept al libertății ca non-domație, republicanismul intră în dialog și cu egalitarianismul. Fiind distribuită în mod egal și fiind exercitată de toți indivizii cu aceeași intensitate, ideea republicană a libertății nu se îndepărtează prea tare de valoarea unui bun egalitarian, în ciuda faptului că paleta de opțiuni ce pot fi exercitate în absența unui factor dominator diferă ca extensie de la individ la individ. De altfel, întreg proiectul republican este construit în jurul idealului unei egalități de tip structural/politic, ce ignoră resursele și oportunitățile și în care oamenii sunt protejați în mod egal împotriva dominației.

Chiar dacă principiul libertății ca non-domație este la fel de important pentru viața comunității cum este și pentru individ, sensul republican al libertății

⁵⁷ Pettit, *Republicanism*, 84.

nu coincide cu interpretarea pozitivă, de sorginte comunitariană, a libertății, adică nu se suprapune total dreptului de participare democratică la viața politică⁵⁸. Republicanismul se delimitează prin aceasta atât de o perspectivă comunitariană, cât și de una populistă.

Tot o formă de delimitare conceptuală reprezintă și critica populismului prin dezvoltarea unor argumente împotriva democrației directe. Întrucât republicanismul prevede ca statul să nu aibă un rol subordonat față de popor, ci unul de mandatar, cu scopul de a preveni astfel excesele tiraniei majorității sau orice altă formă de manifestare a arbitrarului în viața politică, democrația directă nu este nicidecum forma ideală de constituire a unei guvernări republicane⁵⁹.

Astfel, condiția „imperiului legii”, ce presupune ca guvernul să opereze doar prin legi care respectă, la rândul lor, anumite cerințe de ordin constituțional precum generalitatea, neretroactivitatea sau precizia, constituie doar unul dintre mecanismele prin care se previne funcționarea pe baze arbitrare a statului. A doua este condiția dispersiei puterii. Aceasta înseamnă aplicarea principiului separării puterilor în stat și organizarea politică a acestuia în forme precum bicameralismul sau federalismul. Cea de-a treia condiție constituțională pentru prevenirea arbitrarității în viața politică este cea a stabilirii unor mecanisme de control asupra majorității: voința majoritară trebuie să fie îngreunată în a-și impune intenția de schimbare a unor chestiuni constituționale fundamentale⁶⁰.

Prin urmare, pluralismul este marca sub care se așază limbajul politic republican. Spre deosebire de alte limbaje politice, ce nu acceptă deloc sau sunt mai mult sau mai puțin opace la revendicări de tip multicultural, feminist sau environmentalist, limbajul politic republican este unul care permite formularea unor revendicări cât mai diverse adresate statului. Încurajarea vehiculării pe scară largă a acestui limbaj în scopul exprimării unor noi interese ale cetățenilor sau a formulării revendicărilor făcute statului cu privire la implementarea unor noi politici publice reprezintă un pas important în menținerea dinamismului idealului libertății republicane. Însă, puterea de a se pronunța în cadrul guvernării este doar un corolar al posibilităților prin care cetățenilor li se îngăduie să conteste deciziile și acțiunile guvernării. Simplul fapt că acțiunile guvernării nu sunt considerate a fi doar ecoul manifestării voinței populare, ci sunt socotite contestabile, stă drept măsură a vegherii cetățenești asupra mecanismelor decizionale din sfera politicii și a unei implicări active și permanente a cetățenilor în treburile politice și comunitare. Această idee a unei democrații contestatorii, ce se ba-

⁵⁸ Pettit, *Republicanism*, 8.

⁵⁹ A se vedea pentru aceasta observația critică a lui Philip Pettit împotriva interpretărilor teoriei politice republicane drept comunitariană sau populistă, sub influența Hannei Arendt. Democrația directă, așa cum este ea susținută de Arendt în diverse texte. Vezi Pettit, *Republicanism*, 8 și Hannah Arendt, *On revolution*, (London: Penguin Books, 1990), 175.

⁶⁰ Pettit, *Republicanism*, 277.

zează pe un sistem de contestare a tuturor deciziilor și acțiunilor guvernării, fie ele executive, legislative sau judiciare nu pare să se întrăineze prea tare de dezi-deratele unei democrații deliberative. Democrația de tip contestatoriu privește și ea, întocmai celei deliberative, chestiuni de interes comun.

Gândită ca o alternativă la orice tip de orânduire politică ce își asumă sarcina medierii doar între diferite grupuri de interese, care nu reprezintă nicio-dată toate palierele societății, democrația contestatorie reprezintă o formă inclu-zivă de guvernare⁶¹. Însă, garantarea incluziunii unui număr cât mai mare de ce-tățeni în viața politică nu ține doar de existența unei structuri legislative și insti-tuționale ce își asumă acest rol, ci depinde și de existența unei sfere publice. Sfera publică reprezintă pulsația publică a comunității, un proces de reflecție prin care se formează credințe sau conținuturi de cunoaștere comune⁶².

Dacă sfera publică este definită de republicani ca „actualizare” a vieții publice a societății, instanța care face posibilă această manifestare a pulsației publice, cadrul pe fundalul căruia survin toate mecanismele publice de reflecție, este reprezentată de societatea civilă. Această componentă este considerată a fi fundamentală, întrucât proiectul implementării cadrului legal sau instituțional al unui regim republican este dependent de existența ei. În cadrul unui sistem (po-litic) republican, faptul că instituțiile sunt apanajul statului nu asigură ipso facto și durabilitatea lor; dimpotrivă, încrederea în acestea și respectul pentru ele sunt cele care garantează cu adevărat trăinicia lor⁶³.

Rolul societății civile este de a fi resortul unui complex de mecanisme ce fac posibilă geneza normelor civile și constituirea lor ca o rețea de „norme care domnesc efectiv, independent de constrângerea statului, în domeniul societății civile”⁶⁴. Această independență practică a normelor față de legi este doar una relativă, fiind determinată de faptul că normele civile apar mai cu seamă ca un set de rațiuni normative⁶⁵, care reușesc, uneori, să depășească simplele limitări legale, ce induc, automat, agenților un anumit comportament. Cu toate acestea, raportul stabilit între legi și normele civile este determinat de o anumită circularitate: menită să completeze legile, rețeaua de norme civile capătă o eficacitate mai mare proporțional cu măsura în care este susținută la rândul ei de către legi⁶⁶.

⁶¹ Pettit, *Republicanism*, 78.

⁶² Pettit, *Republicanism*, 165. Legătura între sfera publică și gradul de non-domație al unei societăți este discutată în mai multe instanțe de Philip Pettit în *Republicanismul*, în partea a doua a cărții, cea dedicată guvernării republicane, acolo unde se tratează scopurile teoriei politice republicane prin prisma implementării lor concrete, dar și relația dintre societatea civilă și guvernare.

⁶³ Pettit, *Republicanism*, 241.

⁶⁴ Pettit, *Republicanism*, 241.

⁶⁵ Pettit, *Republicanism*, 280.

⁶⁶ Ideea că legea necesită un anumit nivel al moralității membrilor societății și că moralitatea este întreținută la rândul ei de existența și manifestarea legii, își are deja originea în opera

Această rețea de norme se structurează gradual în sânul societății civile. Alegerea de către indivizi a anumitor norme ca principii de acțiune, pe baza asumării anumitor valori constituie prima etapă a construcției acestei rețele. Un mecanism de aprobare a respectării și de condamnare a nerespectării normelor în cauză reprezintă cel de-al doilea pas al formării rețelei de norme civile. Al treilea moment al constituirii rețelei de norme este reprezentat, deopotrivă, de procedeul de legitimare a adoptării acestor norme de către ceilalți membri ai societății și de algoritmul de demotivare a celor care nu asumă normele. Pentru ca rețeaua de norme civile să se desăvârșească, adică să își atingă întregul potențial, este nevoie ca normelor vehiculate să li se (re)cunoască relevanța, cel puțin la nivelul grupului în care ele survin, dacă nu chiar al societății în ansamblul ei. Această (re)cunoaștere ce poate fi definită prin analogie cu un „salt” înspre o credință comună⁶⁷ se suprapune înscrierii normelor în sfera publică, contribuind astfel la consolidarea acesteia.

Pentru un regim republican, este imperios ca printre credințele comune și principiile manifeste ca sferă publică să fie „înregistrată” și ideea non-dominației. Pentru ca libertatea în sensul ei republican să existe efectiv pentru indivizi și pentru ca toți cetățenii să se poată bucura în mod egal de absența dominației, nu este suficient ca statul să dezvolte politici publice care să o instituie, sau legi menite să o garanteze. Numai prin intermediul trecerii principiului non-dominației în „registru” sferei publice se poate extinde aria cetățenilor care ajung să beneficieze de avantajele sale. Întrucât, într-un regim republican, sfera publică nu are statutul unui „cadru” politic reprezentabil, adică nu se suprapune nici statului, dar nici societății civile, ci este o formă de actualizare a vieții publice a societății. Sfera publică corespunde, astfel, mai degrabă unui concept abstract, ce ar putea fi imaginat ca o „arhivă vie”, de a cărei întreținere se preocupă atât statul, prin intermediul unor politici publice și, implicit, prin legi, cât și societatea civilă, prin generarea normelor civile, a registrului său normativ.

„Înregistrarea” caracterului concret al principiului non-dominației în această arhivă vie reprezintă transmiterea unui conținut de cunoaștere dinspre stat spre cetățeni. Ceea ce statul transmite prin acest procedeu de înregistrare în viața publică a unei comunități este certitudinea faptului că cetățenii sunt protejați efectiv împotriva dominației. Conștiința comună, publică, a non-dominației, siguranța cetățenilor că sunt protejați de orice formă de arbitraritate ce i-ar putea afecta și nu numai politicile pe care statul le dezvoltă cu scopul promovării valorilor republicane sunt elementele care sporesc eficiența reală a lipsei de dominație⁶⁸. Prin înscrierea în sfera publică, ideea non-dominației ajunge să fie (re)cu-

lui Machiavelli. Datând, astfel, de la începuturile modernității, ea este nuanțată în teoria politică republicană contemporană. Cf. Pettit, *Republicanism*, 242.

⁶⁷ Pettit, *Republicanism*, 243.

⁶⁸ Pettit, *Republicanism*, 167.

noscută, de toate părțile implicate în raporturi ce țin de domeniul vieții sociale în întregul ei.

Deci și non-dominația necesită, pentru a exista, același tip de re(cunoaștere) comună – de către toate părțile afectate – pe care îl reclamă și dominația⁶⁹. Pe lângă evidențierea ideii de non-dominație drept valoare fundamentală și deopotrivă cu sporirea dorinței de a adera la aceasta până la asumarea ei generală, înscrierea absenței dominației în sfera publică are ca efect interiorizarea acesteia ca o formă veritabilă de putere. Pentru republicani, non-dominația ajunge să însemne și „puterea unui agent de a putea preveni diferite daune care s-ar putea să i se întâmple”⁷⁰ devenind, astfel, marca aceluia control pozitiv necesar individului în viața personală.

Concluzii

Așa cum era de așteptat într-un astfel de capitol cu valențe propedeutice, explicitarea principiilor și valorilor republicane și, mai cu seamă, surprinderea continuității lor de-a lungul istoriei, fac parte din exercițiul demonstrării existenței unei tradiții republicane și al dovedirii trăinicieii și vitalității sale. Însă, ceea ce este cu adevărat interesant în cazul republicanismului este că principiile și valorile republicane își păstrează calitățile în autonomie față de tradiția pe care o fondează. Tocmai de aceea, și instituirea unor principii sau valori republicane poate fi spontană și nu necesită vreo tradiție de aplicare a unui sistem de guvernare republican. În ciuda înfățișării sale sub forma unei tradiții, republicanismul pare să rămână totuși independent de acel principiu al obligativității unei *transmiteri istorice*, liniare directe și – mai ales – totale. Întemeindu-se ca sistem axiologic ce poate căpăta întrebunțări politice, republicanismul se oferă în primul rând ca o opțiune, ca alternativă ori de câte ori survine o criză a valorilor, politică sau chiar de natură economică. Aderarea la republicanism ca sistem de organizare politică poate fi, astfel, făcută gradual pornind de la aplicarea treptată a principiilor și valorilor republicane.

În plus, făcând din valori și principii lamurile sale, republicanismul poate furniza soluția pentru probleme de natură sistemică, oferind mult mai mult decât modeste rezolvări provizorii ale unor probleme punctuale. Pentru a da doar câteva exemple, republicanismul luptă pentru eradicarea corupției, încurajează justa măsură în împărțirea resurselor și auto-limitarea în folosirea lor și stabilește non-dominația ca principiu fundamental al vieții sociale și politice. În plus, el îmbogățește importanța societății civile în ansamblul sistemului politic, folosin-

⁶⁹ Pettit, *Republicanism*, 70.

⁷⁰ Pettit, *Republicanism*, 69.

du-se de ea ca de un cadru pentru reconstrucția și cultivarea unei sfere publice, necesare împărtășirii principiilor și valorilor, (re)cunoașterii lor generale, și antrenării unei voințe comune în scopul aplicării lor în acțiuni.

În special în contextul depășirii *subite* a formei de totalitarism ce a condiționat atâtea societăți din estul european în ultima jumătate a secolului XX, în condițiile poziționării acestor societăți pe „șantierul” democrației, conștientizarea importanței instituirii unei asemenea sfere publice ca apanaj al societății civile, era vitală. Pe de altă parte, cultivarea virtuții civice, a principiului non-dominației și a justeii măsurii s-ar putea stabili și acum, cu toată întârzierea, drept precepte ale unor societăți ce suferă încă metehne (post)totalitare.

Dacă a „împrumuta”, în ansamblul său, sistemul propus de tradiția republicană în scopul implementării sale drept cadru al unor societăți post-totalitare ar reprezenta un proces de aculturație mult prea complex și dificil, toate principiile republicane de rânduială socială și politică analizate până aici ar fi recomandate tuturor acestor societăți, încă bolnave, măcar ca simplă metodă curativă sau ca alternativă provizorie în tranziția actuală.

Bibliografie citată

- Arendt, Hannah. *On Revolution*. London: Penguin Books, 1990.
- Berlin, Isaiah. „Două concepte de libertate”. În *Patru eseuri despre libertate*. București: Humanitas, 1996.
- Harrington, James. *The Commonwealth of Oceana and A System of Politics*, ed. J. G. A. Pocock. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Honohan, Iseult. *Civic Republicanism*. London: Routledge, 2002.
- Lovett, Frank, Philip Pettit. „Neorepublicanism: A Normative and Institutional Research Program”. *Annual Review of Political Science* 12, 1 (2009): 11-29.
- Machiavelli, Niccolo. *The Complete Works and Others*. trad. Allan Gilbert, 3 vol. Durham, NC: Duke University Press, 1965.
- Madison, James, Alexander Hamilton, John Jay. *The Federalist Papers*, ed. Isaac Kramnik. Harmondsworth: Penguin, 1987.
- Michelman, Frank. „Law’s Republic”. *The Yale Law Journal* 8 (1988): 1493-1537.
- Mill, John Stuart. *Despre libertate*. București: Humanitas, 2001.
- Pettit, Philip. „Reworking Sandel’s Republicanism”. *The Journal of Philosophy* 95, 2 (1998): 73-96.
- Pettit, Philip. *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- Pocock, J. G. A. *The Machiavellian Moment: Florentine Political Theory and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton: Princeton University Press, 1975.
- Sandel, Michael. *Democracy’s Discontent: America in Search of a Public Philosophy*. Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 1996.
- Shnayderman, Ronen. „Liberal vs. Republican Notions of Freedom”. *Political Studies* 60, 1 (2012): 44-58.

- Skinner, Quentin. „On the Slogans of Republican Political Theory”. *European Journal of Political Theory* 9 (2009): 1-8.
- Skinner, Quentin. „A Third Concept of Liberty”. *Proceedings of the British Academy* 117 (2002): 237-268.
- Skinner, Quentin. „Freedom as the Absence of Arbitrary Power”. În *Republicanism and Political Theory*, ed. Cecile Laborde și John Maynor, 83-101. Oxford: Blackwell, 2008.
- Sunstein, Cass. *The Partial Constitution*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993.
- Sydney, Algernon. *Discourses Concerning Government*, ed. T. G. West. Indianapolis: Liberty Classics, 1990.
- Taylor, Charles. „What’s Wrong with Negative Liberty?”. În *Contemporary Political Philosophy. An Anthology*, ed. Robert E. Goodin și Philip Pettit. Oxford: Blackwell Publishers, 1997.

Bibliografie suplimentară

- Besson, Samantha, José Luis Martí, ed. *Legal Republicanism: National and International Perspectives*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Brennan, Geoffrey, Robert Goodin, Frank Jackson, Michael Smith, ed., *Common minds: Themes from the philosophy of Philip Pettit*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Dagger, Richard. *Civic Virtues: Rights, Citizenship, and Republican Liberalism*. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- Honohan, Iseult, Jeremy Jennings. *Republicanism in Theory and Practice*. London: Routledge, 2006.
- Laborde, Cécile, John Maynor, ed. *Republicanism and Political Theory*. Oxford: Blackwell, 2008.
- Laborde, Cécile. *Critical Republicanism: The Hijab Controversy and Political Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Lovett, Frank. *A General Theory of Domination and Justice*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- Lovett, Frank. „Republicanism”. În *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta. Stanford: Stanford University, 2010. <http://plato.stanford.edu/entries/republicanism/>.
- Marti, Jose Luis, Philip Pettit. *A Political Philosophy in Public Life. Civic Republicanism in Zapatero’s Spain*. Princeton: Princeton University Press, 2010.
- Maynor, John W. *Republicanism in the Modern World*. Cambridge: Polity Press, 2003.
- Pettit, Philip. *A Theory of Freedom. From the Psychology to the Politics of Agency*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Skinner, Quentin. *Hobbes and Republican Liberty*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Skinner, Quentin. *Liberty Before Liberalism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- van Gelderen, Martin, Quentin Skinner, ed. *Republicanism: A Shared European Heritage*. 2 vol. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Viroli, Maurizio. *Republicanism*. New York: Hill and Wang, 2002.
- Weinstock, Daniel, Christine Nadeau, ed. *Republicanism: History, Theory, and Practice*. London: Routledge, 2004.

Teoria critică*

Ruxandra IVAN

Introducere

„Felix Weil, fiu de milionar, fondează un Institut de Marxism, în speranța ca într-o zi să-l predea unui stat sovietic german victorios”: acesta este titlul primului capitol al uneia din cele mai complete istorii a școlii de la Frankfurt, semnată de Rolf Wiggershaus¹. Este vorba aici de Institutul pentru Cercetări Sociale de la Frankfurt, creat în 1929, și care va deveni creuzetul a ceea ce cunoaștem azi sub numele de „Școala de la Frankfurt” sau „teoria critică”². Se pare, de asemenea, că odată cu crearea Institutului, se pun bazele unei școli de gândire; acest lucru nu va deveni însă manifest decât treizeci de ani mai târziu, atunci când apare denumirea de „Școala de la Frankfurt”, aplicată acestui curent din afara sa, așa cum se întâmplă cel mai adesea³. Termenul de „teorie critică” este însă mai vechi, și este folosit chiar de cel care este considerat părintele Școlii de la Frankfurt, Max Horkheimer, într-un articol scris în 1937⁴.

Așadar, acestea sunt originile curentului intelectual care va fi examinat în acest capitol și care, după cum se va vedea în cele ce urmează, poate fi considerat a fi o teorie politică, deși nu se regăsește neapărat în strategii politice explicite și cu atât mai puțin în politici publice aplicate. Acest curent intelectual debutează cu un Institut de cercetări în jurul căruia se adună câțiva intelectuali evrei din Frankfurt în anii '30; ei vor emigra în Statele Unite ale Americii după ascensiunea nazismului, unde își vor continua reflecția ce se va cristaliza în deceniile următoare sub denumirea de „teorie critică”.

* 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, POSDRU/89/1.5/S/56815.

¹ Rolf Wiggershaus, *The Frankfurt School. Its History, Theories, and Political Significance* (Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1994).

² Cele două noțiuni nu se suprapun, dar voi detalia acest lucru ulterior.

³ Wiggershaus, *The Frankfurt School*, 2.

⁴ Max Horkheimer, „Traditional and Critical Theory” (1937), în *Critical Theory. Selected Essays*, ed. M. O’Connell (New York: Continuum Press, 1999), 188-243.

Există două sensuri ale acestei noțiuni: într-un sens restrâns, expresia se referă la lucrările și curentul de gândire izvorâte din Școala de la Frankfurt. Mai precis, autorii care sunt identificați cu această școală sunt Max Horkheimer, considerat, de altfel, și părintele fondator al Școlii, Theodor Adorno, Walter Benjamin, Herbert Marcuse, Erich Fromm, Leo Lowenthal și Jurgen Habermas. În sens larg, prin „teorie critică” se înțelege orice demers filosofic având drept scop emanciparea umană – iar în acest sens teoria critică poate fi asociată și cu teorii sau curente precum feminismul ori tiermondismul/postcolonialismul. Ambele sensuri se referă însă la demersuri teoretice profund normative, acesta fiind unul din punctele în care teoria critică, cel puțin în ceea ce privește științele sociale, se distanțează de pretențiile de „obiectivitate științifică”, asumându-și explicit o sarcină emancipatorie și o poziție etică și morală. Din acest punct de vedere, teoreticienii critici pleacă de la cea de-a unsprezecea teză a lui Marx asupra lui Feuerbach, când acesta spune că „până acum, filosofii s-au limitat la a interpreta lumea în diferite moduri, în timp ce important era să încerce să o schimbe”⁵ Există două obiective pe care teoreticienii critici încearcă să le îndeplinească concomitent: „în primul rând, ei vor să mențină caracterul normativ al unor concepte filosofice precum adevărul și dreptatea; iar în același timp, vor să examineze contextele în care acestea s-au dezvoltat și cele în care pot fi cel mai bine promovate în practică”⁶. Pornind de la filosofie, teoria critică s-a extins încet-încet, acoperind domenii ca etica, filosofia politică, filosofia istoriei, sociologie, științe politice și chiar teoria relațiilor internaționale. Diversitatea nu este doar una disciplinară, ci se referă chiar la pozițiile exprimate de membrii nucleului Școlii de la Frankfurt: „Nu a existat nicio paradigmă unitară, nici vreo schimbare de paradigmă care să includă toate elementele care sunt acum asociate cu termenul *Școala de la Frankfurt*”⁷. Voi încerca, totuși, în cele ce urmează să identific pozițiile care îi leagă pe teoreticienii asociați îndeobște cu această etichetă. Acest capitol va începe prin a elucida bazele ontologice și epistemologice ale teoriei critice și va încerca să identifice dacă există o metodă proprie acestui demers. În cea de-a doua secțiune îmi propun să circumscriu conceptual noțiunea de „teorie critică” și să arăt care sunt ideile care stau la baza ei. Voi examina mai apoi câteva dintre ideile cele mai importante lansate de teoreticienii critici de-a lungul timpului, de la critica ideologiei până la teoria acțiunii comunicative. A patra secțiune va fi dedicată analizei impactului pe care l-a avut teoria critică în domeniul relațiilor internaționale. Voi încheia printr-o foarte scurtă evaluare a

⁵ Karl Marx, *Theses on Feuerbach* (1845), <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1845/theses/theses.pdf>. Accesat la 8 martie 2012.

⁶ James Bohman, „Critical Theory”, în *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta. Stanford: Stanford University, 2012, URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2012/entries/critical-theory>. Accesat la 30 martie 2012.

⁷ Wiggershaus, *The Frankfurt School*, 3.

consecințelor teoriei critice în politica aplicată, precum și a ecoului pe care aceasta l-a avut în spațiul românesc.

1. Ontologie, epistemologie, metodă

Dacă ar fi să rezum într-o propoziție demersul intelectual al teoriei critice, aş spune că aceasta reflectează asupra perenităţii problemei dominaţiei, încercând în acelaşi timp să identifice modalităţile cele mai potrivite pentru emanciparea omului faţă de această dominaţie permanentă. Dincolo de acest rezumat simplificator însă, nuanţele şi subtilităţile reflecţiei şcolii de la Frankfurt obligă la o detaliere mai fină a logicii şi, bineînţeles, a dialecticii (este vorba, nu-i așa, de o şcoală dezvoltată din marxism) ce i-a determinat pe autorii critici să afirme perenitatea dominaţiei, dar şi posibilitatea emancipării.

Originile teoriei critice pot fi identificate în secolul Luminilor, în scrierile lui Kant, dar şi în opera lui Hegel şi, mai ales, Marx; există de asemenea influenţe ale lui Nietzsche şi Max Weber. Cu certitudine, autorii asociaţi Şcolii de la Frankfurt sunt marxişti, însă apropiaţi mai degrabă de scrierile de tinereţe ale lui Marx. Ei sunt interesaţi cu precădere de problema alienării şi de modul în care capitalismul afectează, perverteşte, corupe esenţa fiinţei umane. De asemenea, ei caută o bază empirică pentru teoriile lui Marx, motiv pentru care insistă pe o metodologie de cercetare empirică interdisciplinară.

Teoreticienii Şcolii de la Frankfurt, puternic influenţaţi de scrierile lui Marx, au pornit de la o *ontologie materialistă*, considerând economia o infrastructură a activităţilor umane. Cu toate acestea, structuralismul lui Marx s-a atenuat pe parcursul cercetărilor întreprinse la Frankfurt, iar mai târziu, ei s-au arătat dispuşi să investigheze posibilitatea găsirii unui echilibru între structură şi agenţă – cu alte cuvinte, între determinările obiective ale mediului social şi posibilitatea agenţilor de a modifica structurile sociale prin comportamentul lor. De asemenea, teoreticienii şcolii critice, mai ales cei din a doua generaţie, s-au ocupat aproape exclusiv cu ceea ce în gândirea marxistă s-ar defini ca „suprastructura”, şi anume cu chestiuni legate de societate, artă, etică, şi mai puţin cu cele economice.

Din punct de vedere *epistemologic*, normativismul şcolii de la Frankfurt conduce către concluzia că aceasta se opune pozitivismului în ştiinţele sociale. Amintind, de asemenea, ideea lui Kant conform căreia o reflecţie asupra limitelor cunoaşterii este absolut necesară pentru orice formă de teoretizare, precum şi imperativul contextualizării istorice a oricărei forme de cunoaştere – preluat de la Marx, este lesne de înţeles de ce teoria critică se situează pe versantul hermeneutic al dezbaterii explicaţie-înţelegere⁸. Mai mult decât atât, normativis-

⁸ Vezi, pentru o clarificare a celor două poziţii în ştiinţele sociale, Georg Henrik von Wright, *Explicaţie şi înţelegere* (Bucureşti: Humanitas, 1995).

mul asumat duce la o propensiune specială pentru empirism. Pentru teoreticienii critici, orice teorie socială trebuie să aibă o utilitate practică evidentă, precum și o structură argumentativă care să producă probe în sprijinul eficacității ei⁹. În cele din urmă însă, statutul epistemologic al unei teorii critice rămâne destul de ambiguu, deoarece ea nu oferă în primul rând o producție de date științifice, ci constituie un îndrumar al acțiunii practice: „Dacă o teorie critică este un tip de cunoaștere, pare evident că aceasta nu este un tip de cunoaștere științifică”¹⁰. Mai mult decât atât, relația dintre subiectul și obiectul cunoașterii nu este niciodată una obiectivă sau inocentă, și conștientizarea acestei relații trebuie inclusă în teoretizare. În această interacțiune dintre subiectul și obiectul cunoașterii, fiecare parte contribuie la construcția celeilalte: atât cercetătorul influențează realitatea socială pe care o observă, modificând-o în chiar procesul acestei observații, cât și realitatea socială observată modifică sistemul de comportament și credințe al cercetătorului (observația antropologică este aici cel mai edificator exemplu). Așadar, între subiectul cunoașterii și obiectul investigat există o relație reciproc constitutivă¹¹.

În același timp – și acest lucru se referă, în cele din urmă, și la dimensiunea epistemologică a teoretizării critice – membrii școlii de la Frankfurt își fac o profesiune de credință din critica ideologiei, postulând că orice credințe și atitudini ideologice nu pot fi decât false, iar sarcina cunoașterii este de a demonstra acest lucru. În cele din urmă, o atitudine teoretică critică este „cea mai avansată poziție a conștiinței care ne este disponibilă în situația noastră istorică”¹². Cu toate că pun un accent deosebit pe această contextualizare istorică a cunoașterii, membrii școlii de la Frankfurt resping relativismul, păstrându-și încrederea în universalitatea unor valori precum adevărul sau dreptatea.

Dacă mai coborâm un nivel în evaluarea fundamentelor teoriilor critice, ajungând cu investigația la *nivelul metodologic*, constatăm că, preocupați fiind de chestiunile mai stringente ale epistemologiei și eticii cercetării, teoreticienii critici nu au dezvoltat metode proprii pentru o cercetare empirică din perspectiva unei științe sociale critice¹³. În ciuda pretențiilor lor de a se ține cât mai aproape

⁹ „Dacă este ca un corp de propoziții să se constituie într-o *Wissenschaft*, acesta nu ar trebui să fie doar o cutie neagră care apare pe scenă de nicăieri și se transformă în mod inexplicabil într-un ghid de încredere pentru acțiune de succes; *Wissenschaft* nu este o revelație...”. Raymond Geuss, *The Idea of a Critical Theory. Habermas and the Frankfurt School* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), 89.

¹⁰ Geuss, *The Idea of a Critical Theory*, 91.

¹¹ Mai mult despre relațiile reciproc constitutive, în care fiecare termen este ceea ce este în virtutea raportării sale la celălalt termen, în G.W.F. Hegel, *Introduction to the Philosophy of History* (Indianapolis: Hackett, 1998), 30.

¹² Geuss, *The Idea of a Critical Theory*, 94.

¹³ Donald E. Comstock, „A Method for Critical Research”, in *Readings in the Philosophy of Social Science*, ed. Michael Martin și Lee C. McIntyre (Cambridge: The MIT Press, 1994), 625-639, 625.

de nivelul empiric, teoreticienii critici par să se cantoneze în dezbateri academice prea puțin transparente pentru cei cărora pretind să li se adreseze și pentru cei pe care, în cele din urmă, vor să-i emancipeze. Iată critica pe care o face Comstock teoriei critice, din punct de vedere al metodelor pe care le adoptă: „Întrebările pe care le formulează sunt întrebări teoretice și răspunsurile pe care le oferă sunt menite să ducă la evoluția cunoașterii teoretice, și nu a practicii politice. Aceasta se întâmplă pentru că atât știința socială din curentul principal (*mainstream*), cât și analiza radicală, sunt practicate aproape integral în medii academice și pentru că prima a adoptat în mod conștient epistemologia științei pozitive, iar cea de-a doua în mod inconștient”¹⁴. Credibilitatea acestei considerații trebuie însă judecată și din perspectiva radicalismului lui Comstock însuși, care își deschide textul cu un citat din Mao Tze-Dong și care deplânge, în cele din urmă, faptul că teoreticienii critici nu reușesc să mobilizeze masele pentru revoluția mondială. El propune o metodă puțin obișnuită pentru ceea ce considerăm în general a fi știința: „O metodă critică coerentă, care să trateze societatea ca pe o construcție umană, iar pe oameni, ca subiecți activi ai acelei construcții, ar fi bazată pe un *dialog* cu subiecții săi, mai degrabă decât pe observația sau pe manipularea experimentală a oamenilor. O știință socială critică trebuie să contribuie direct la revitalizarea discursului moral și a acțiunii revoluționare...”¹⁵.

Comstock pare să ignore însă metodologia explicită a teoriei critice de la Adorno încoace, și anume, critica imanentă. Această metodă nu are însă precizia cerută în general de teoriile tradiționale de la o metodă științifică, deoarece procedează în funcție de identificarea resurselor de contestare critică în chiar interiorul societăților și structurilor social-istorice pe care le analizează¹⁶.

Cu alte cuvinte, această metodă folosește criteriile și logica internă ale unei societăți date pentru a identifica punctele slabe, momentele de ruptură între ideal și real, specifice acelei societăți. Mai mult decât atât, aplicarea dialectică a criticii imanente presupune două momente: un prim moment al criticii cu mijloacele interne obiectului criticat (de exemplu, o anumită orânduire socială va fi criticată din perspectiva propriilor sale aspirații și postulate), și un al doilea moment în care societatea respectivă este plasată într-o perspectivă istorică: „Critica imanentă atacă realitatea socială din propriul său punct de vedere, dar în același timp critică punctul de vedere din perspectiva contextului său istoric”¹⁷. Mai mult, scopul acestei metode este, în cele din urmă, unul normativ, la fel ca întregul edificiu intelectual al teoriilor critice: critica imanentă „este o

¹⁴ Comstock, „A Method”, 626.

¹⁵ Comstock, „A Method”, 626.

¹⁶ Un studiu detaliat despre critica imanentă ca metodă a teoriei critice este Robert J. Antonio, „Immanent Critique as the Core of Critical Theory: Its Origins and Developments in Hegel, Marx and Contemporary Thought”, *British Journal of Sociology* 32, 3 (1981): 330-345.

¹⁷ Antonio, „Immanent Critique”, 338.

modalitate de a detecta contradicțiile sociale care oferă posibilitățile cele mai evidente de schimbare socială emancipatorie¹⁸. În ceea ce privește aplicarea sa concretă, critica imanentă este de fapt „o formă de practică hermeneutică”¹⁹ (să ne amintim că unul din fundamentele teoriei critice este critica pozitivismului ca metodă științifică).

Dar ce este, de fapt, critica?

Fără a fi afiliat Școlii de la Frankfurt, și chiar fără a fi influențat de aceasta în parcursul său intelectual, Michel Foucault s-a pronunțat într-o conferință din 1978 asupra sensului noțiunii de critică și asupra contextului istoric care a dat naștere acestui tip de atitudine²⁰. Ori, în mod paradoxal, explicația lui Foucault sintetizează într-o manieră mai clară decât o fac teoreticienii critici înșiși demersul intelectual care stă la baza școlii pe care o studiem. Reiau aici explicația sa, deoarece în ciuda inexistenței unei filiații directe²¹, preocuparea mai multor gânditori de formație diferită pentru acest subiect demonstrează un anumit sincretism care poate fi interpretat ca un semn al unei anumite atmosfere intelectuale a stângii din a doua jumătate a secolului XX.

Foucault identifică în Occident, începând cu secolul al XVI-lea, un tip de atitudine intelectuală pe care el o numește „atitudinea critică”, și care apare ca o contrareacție la multiplicarea, în această perioadă, a artelor de a governa și la nașterea paradigmei guvernamentalității²². Mai precis, guvernarea pătrunde din ce în ce mai mult în toate sferele vieții sociale, iar „guvernamentalizarea” ar fi extinderea „unei practici sociale care constă în a supune indivizii, printr-o serie de mecanisme de putere care se revendică de la un adevăr”²³. Ca reacție la multiplicarea

¹⁸ Antonio, „Immanent Critique”, 336.

¹⁹ Dan Sabia, „Defending Immanent Critique”, *Political Theory* 38, 5 (2010): 684.

²⁰ Michel Foucault, „Qu'est-ce que la critique? (Critique et *Aufklärung*). Compte rendu de la séance du 27 mai 1978”, *Bulletin de la Société Française de Philosophie* 84, 2 (1990): 35-64.

²¹ Foucault însuși descoperă convergența preocupărilor sale cu cele ale școlii de la Frankfurt: „Am realizat că oamenii de la Frankfurt au încercat, anticipând vremurile, să se pronunțe asupra unor lucruri pe care le-am susținut și eu timp de ani de zile”. Michel Foucault, *Remarks on Marx: Conversations with Duccio Trombadori* (New York: Semiotext(e), 1991), 116. Peste câteva pagini, el își exprimă regretul de a nu fi cunoscut mai devreme scrierile teoreticienilor de la Frankfurt: „Dacă m-aș fi întâlnit cu școala de la Frankfurt când eram tânăr, aș fi fost sedus de ea în asemenea măsură, încât nu m-aș mai fi ocupat cu altceva în viață decât cu comentarii asupra lor...” (118).

²² Pentru o expunere pe larg a transformării politice care a dus la apariția, în secolele al XV-lea și al XVI-lea, a „paradigmei guvernamentalității”, vezi Michel Foucault, *Securitate, teritoriu, populație* (Cluj: Idea Design and Print, 2009).

²³ Foucault, „Qu'est-ce que la critique”.

acestor mecanisme de putere, critica este „mișcarea prin care subiectul își arogă dreptul de a interoga adevărul despre efectele sale de putere și puterea despre discursurile sale de adevăr; ei bine, critica ar fi arta non-servituții voluntare, arta indocilității studiate. Critica ar avea drept funcție, în mod esențial, dezrobirea/emanciparea²⁴ în interiorul acestui joc pe care am putea să-l numim, într-un cuvânt, politica adevărului”²⁵. Critica este „arta de a nu fi guvernat în felul acesta”²⁶.

Dar probabil că vom putea înțelege cel mai bine modul în care teoreticienii critici își privesc propriul demers urmărind textul lui Horkheimer în care explică diferența dintre teoretizarea tradițională și cea critică, scris în anul 1937²⁷. Acesta este considerat primul manifest al teoriei critice – cu toate că intenția autorului nu a fost deloc aceea de a compune un manifest sau de a lansa o școală. El începe prin a se întreba ce se înțelege prin „teorie” în epoca sa. Pornind, simplu, de la o definiție a teoriei ca fiind „suma totală a propozițiilor despre un subiect, acestea fiind astfel legate unele de celelalte, încât câteva dintre ele sunt baza, iar celelalte derivă din acestea”²⁸, Horkheimer dezvoltă o critică dură la adresa teoretizării așa cum este ea făcută în epoca sa. Teoretizarea în general, spune Horkheimer, are ca scop crearea unei științe universale sistematice, „care nu este limitată la un subiect anume, ci înglobează toate obiectele posibile”. Acesta este motivul pentru care științele sociale și umane (*Geisteswissenschaften*) urmează modelul științelor denumite „exacte” sau „ale naturii”. Matematica este ideal-tipul, modelul științific principal la care se raportează toate celelalte științe. La acest lucru se adaugă o preocupare pronunțată pentru corespondența cu realitatea, pentru verificare empirică – la fel ca în științele naturii. De asemenea, cauzalitatea este o dimensiune importantă a teoretizării tradiționale. Aceste trei tendințe (și anume matematizarea, cerința de aplicabilitate practică și explicația causală) sunt strict legate de un anumit context social și istoric. Așadar, înlocuirea unei teorii cu o alta, considerată mai bună, are loc nu datorită superiorității inerente a celei din urmă, ci datorită unui context istoric – sau, mai degrabă, unei modificări a contextului istoric care face ca teoria ulterioară să corespundă mai bine condițiilor sociale decât teoria anterioară²⁹. Astfel, situația socială prezentă duce la modificări în structurile științifice. Autorul dă și un exemplu edificator: înlocuirea, în secolul al XVII-lea, a astronomiei ptolemeice cu cea copernicană nu se datorează neapărat faptului că cea din urmă e mai logică și mai simplă, ci chiar faptului că simplitatea și logica devin

²⁴ Foucault utilizează în original „*désasujétissement*”. Am optat pentru dubla traducere pentru a clarifica sensul noțiunii, cu atât mai mult cu cât termenul însuși de „emancipare” este folosit frecvent în scrierile teoreticienilor de la Frankfurt.

²⁵ Foucault, „*Qu'est-ce que la critique*”, 39.

²⁶ Foucault, „*Qu'est-ce que la critique*”, 38. „*L'art de ne pas être tellement gouverné*”.

²⁷ Horkheimer, „*Traditional and Critical Theory*”.

²⁸ Horkheimer, „*Traditional and Critical Theory*”, 188.

²⁹ Horkheimer, „*Traditional and Critical Theory*”, 195.

calități dezirabile la o teorie, datorită contextului istoric, ceea ce nu fusese cazul până atunci. Apariția noilor teorii depinde, în cele din urmă, de direcția și scopurile cercetării, așa cum este ea acceptată într-o societate la un moment dat.

Pe de altă parte, acest tip de știință contribuie la re(-)producerea tipului de societate în care ea a fost produsă, în ciuda pretențiilor de obiectivitate și neutralitate: „Cercetătorul și știința sa sunt încorporați în aparatul societății; realizările lui sunt un factor care contribuie la conservarea și înnoirea continuă a stării de lucruri existente, indiferent de numele pompoase pe care el le dă la ceea ce face”³⁰. Nicio teoretizare nu este și nu poate fi independentă de contextul social în care ea a fost produsă.

Horkheimer ia în derâdere faptul că „trăsături particulare din activitatea teoretică a specialistului sunt ridicate la rangul de categorii universale, de instanțe ale spiritului universal, al „Logos”-ului etern”³¹. Mai degrabă, spune el, ar trebui ca cercetătorul să fie mai sensibil la forțele istorice în interiorul cărora se află plasat și la modul în care atât obiectele pe care el le investighează, cât și propria sa percepție asupra acestor obiecte, este determinată istoric³².

După această critică a pozitivismului și a modului de abordare din științele sociale contemporane cu sine, Horkheimer introduce pentru prima oară ideea de teorie „critică” – însă fără vreo intenție de a face școală, și fără să fie cu adevărat conștient de impactul pe care sintagma îl va avea în istoria gândirii filosofice. El spune că „există o activitate umană care are drept obiect însăși societatea”, iar aceasta este „activitatea critică”, înțeleasă „mai puțin în sensul pe care îl are în critica idealistă a rațiunii pure, și mai mult în sensul pe care îl are în critica dialectică din economia politică”³³. Acest tip de critică trebuie să pună sub semnul întrebării categorii ca „bine”, „folositor”, „productiv” sau „valoros”, așa cum sunt ele înțelese în ordinea socială actuală, deoarece conținutul acestor categorii este determinat istoric și social și contribuie la reproducerea ordinii dominante. Mai mult decât atât, atitudinea critică trebuie să se refere la întregul set de reguli care guvernează această societate. Iar în ceea ce privește teoretizarea, gândirea critică trebuie să chestioneze sistemele de dihotomii acceptate de metodologia pozitivistă, cum sunt separația între fapte și valori, între cunoaștere și acțiune, între subiect și obiectul cunoașterii etc.

³⁰ Horkheimer, „Traditional and Critical Theory”, 196.

³¹ Horkheimer, „Traditional and Critical Theory”, 198.

³² Horkheimer, „Traditional and Critical Theory”, 200: „Faptele pe care ni le prezintă propriile noastre simțuri sunt performare social în două moduri: prin intermediul caracterului istoric al obiectului perceput și prin intermediul caracterului istoric al organului receptor. Niciunul din acestea nu este pur și simplu natural, ci ambele sunt modelate de activitatea umană”.

³³ Horkheimer, „Traditional and Critical Theory”, 206.

Realitatea socială nu trebuie privită ca fiind exterioară față de subiectul cunoscător. Horkheimer, ca și alți filosofi din școala asociată gândirii critice, este preocupat de problema subiectului. El constată existența a două poziții extreme în reflecția filosofică „tradițională”. Acestea sunt, pe de o parte, cea care pleacă de la un „eu cunoscător” ce se consideră pe sine perfect autonom. Horkheimer ironizează aici individualismul metodologic al lui Descartes, pe care îl asociază cu „gândirea burgheză”. La extremitatea opusă, subiectul este considerat a fi „o expresie neproblematică a unei societăți constituite”³⁴, un fel de încarnare a sufletului poporului – iar aici recunoaștem o ironie la adresa romantismului german și a ideii de *Volksgeist*. Gândirea critică se opune ambelor abordări, atât celei individualiste, cât și celei holiste. Subiectul este un individ definit, dar care se află în relație cu alți indivizi și grupuri și se constituie prin rețeaua de relații cu societatea și cu natura. Într-o terminologie consacrată abia mult timp după publicarea textului lui Horkheimer, s-ar putea spune că subiectul este construit social prin intersubiectivitate³⁵: filosoful de la Frankfurt exprimă aici ideile constructiviste *avant la lettre*. Revenind la subiectul cunoscător, acesta nu este o entitate abstractă, ca în „filosofia burgheză”, și nici depozitarul unei cunoașteri abstracte și universale. Horkheimer schițează în acest text o temă care va constitui una din preocupările sale – și ale școlii de la Frankfurt – importante de mai târziu, și anume critica iluminismului³⁶.

Fiind astfel prins într-o țesătură de relații sociale – și constituit prin ele –, subiectul nu poate fi nici neutru, nici obiectiv. El trebuie să-și asume acest lucru și să fie angajat. Adevărata funcție critică a teoreticianului este de a provoca schimbări în societate – mai precis, de a contribui la emanciparea celor opriți. Horkheimer pare conștient de cantitatea imensă de critici la care se expune susținând acest tip de teoretizare critică angajată – și el se referă la câteva din posibilele contestări ale poziției sale, cum ar fi aceea că teoretizarea critică nu poate fi supusă testului verificării empirice, sau că este arbitrară și nedemonstrabilă: „...deși teoria critică nu are în niciun moment un demers arbitrar sau supus sorții, ea pare, pentru modurile prevalente de gândire, că este subiectivă și speculativă, unidimensională și inutilă. Din moment ce ea se îndreaptă împotriva obiceiurilor prevalente ale gândirii, care contribuie la persistența trecutului și duc mai departe treburile unei ordini depășite a lucrurilor (...), aceasta apare ca

³⁴ Horkheimer, „Traditional and Critical Theory”, 210.

³⁵ Peter L. Berger, Thomas Luckman, *The Social Construction of Reality* (New York: Anchor Books, 1966); trad. rom. *Constituirea socială a realității* (București: Univers, 1999) și *Construirea socială a realității* (București: Grupul Editorial Art, 2008).

³⁶ Tema va fi aprofundată în 1944, în Max Horkheimer, Theodor Adorno, *Dialectic of the Enlightenment* (Stanford: Stanford University Press, 2002); trad. rom. *Dialectica Luminilor* (Iași: Polirom, 2012).

fiind părtinitoare și nedreaptă”³⁷. Ignorând aceste obiecții, gânditorul critic trebuie să fie, într-un anumit sens, vizionar. El trebuie să-și păstreze capacitatea de a imagina o lume mai bună chiar și atunci când condițiile sociale par să nu justifice încrederea sa în viitor (ori, situația din Germania anului 1937 cu siguranță nu justifica vreo încredere în viitor!). Așadar, din punctul de vedere al teoriei critice, „gândirea constructivă joacă un rol mai important decât verificarea empirică”³⁸.

Am insistat îndelung asupra textului lui Horkheimer din anul 1937 datorită caracterului său programatic pentru școala de la Frankfurt și pentru teoria critică în sensul său mai larg. Textul respectiv este scris într-o tonalitate oarecum abstractă; el se referă nu la punerea în practică a unei ideologii și nici măcar a unei teorii politice, ci la modul în care teoreticianul ar trebui să desfășoare reflecția filosofică. În ciuda acestui caracter aparent abstract, textul lui Horkheimer este însă profund politic. El propune nu numai un cu totul alt tip de teoretizare, care este strâns legată de condițiile sociale și politice ale unei societăți, ci, de fapt, propune un nou tip de societate, o societate conștientă de determinările sale istorice și aflată în luptă pentru emanciparea celor oprimați. Așadar, deși caracterul politic al teoriei critice nu este evident la o primă privire – mai ales în ceea ce privește reprezentanții ei din prima generație, modul acesta de teoretizare are menirea de a schimba radical direcția în care evoluează societatea. Răspunsul, în puține cuvinte, la întrebarea care m-a preocupat în această secțiune este că o teorie critică este acea teorie care are drept scop modificarea ordinii dominante dintr-o societate într-o direcție care să promoveze ființa umană în deplinătatea capacităților sale creatoare, și din care oprimarea și dominația să fie eliminate. Pentru Horkheimer, o teorie critică trebuie să fie în același timp explicativă, practică și normativă: ea trebuie să explice ce anume este greșit în ordinea socială existentă, să identifice actorii capabili de a transforma această ordine socială, și să ofere scopuri practice și tangibile pentru transformarea socială³⁹.

2. Dominație și emancipare. Teme ale Școlii de la Frankfurt

După ce am încercat să clarific pe scurt sensul pe care fondatorul școlii de la Frankfurt l-a dat noțiunii de „teorie critică” și să precizez fundamentele ontologice, epistemologice și metodologice care susțin acest curent, este timpul să revin, împreună cu cititorul, la institutul fondat de Felix Weil – fiu de mi-

³⁷ Horkheimer, „Traditional and Critical Theory”, 218.

³⁸ Horkheimer, „Traditional and Critical Theory”, 221.

³⁹ J. C. Berendzen, „Max Horkheimer”, în *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta, Stanford: Stanford University, 2009. URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2009/entries/horkheimer>>. Accesat la 14 aprilie 2012.

lionar – cu speranța unei victorii a Sovietelor în Germania interbelică. Toți cercetătorii asociați cu prima perioadă a școlii de la Frankfurt, și anume anii '30, sunt evrei – și poate că una din cheile înțelegerii poziției lor teoretice este tocmai locul din care privesc societatea într-o Germanie în care faptul de a fi evreu, chiar dacă bogat (sau poate cu atât mai mult) este privit cu ostilitate de restul societății⁴⁰.

2.1. Critica rațiunii instrumentale

Prima figură proeminentă a Institutului de la Frankfurt este chiar Max Horkheimer, cu un profil asemănător cu cel al lui Weil – fiu de industriaș evreu bogat, crescut într-un mediu extrem de conservator. În ciuda dorinței tatălui său de a-i prelua afacerile, el devine profesor (*Privatdozent*) la Universitatea din Frankfurt în 1925, unde predă filosofia idealistă germană de la Kant la Hegel⁴¹. Este preocupat de nedreptățile sociale pe care le observă în Germania interbelică, precum și de prăpastia dintre cei bogați și cei săraci, și crede în posibilitatea abolirii sărăciei, datorită progresului tehnologic atins de societatea umană. Evoluția politică din anii '30 îl determină însă să adopte o perspectivă mai degrabă sumbră asupra posibilităților de transformare a societății, iar această perspectivă este amplificată mai târziu de reflecția sa asupra eșecului marxismului în Uniunea Sovietică⁴². Societatea burgheză, în loc să se îndrepte către o trezire a conștiinței de clasă a proletariatului, devine din ce în ce mai performantă din punct de vedere birocratic, transformând în cele din urmă proletariatul într-un complice la tipul de organizare socială pe care ea îl consacră. Proletariatul este ademenit de partea burgheziei prin facilitățile materiale ale orânduirii capitaliste, o orânduire în care prevalează rațiunea instrumentală, în care toate procesele sociale și de producție se desfășoară din perspectiva eficientizării, și care ajunge în cele din urmă la o reificare a tuturor formelor de viață. Pesimismul dobândit de Horkheimer în anii '30 și '40 îl vor determina să insiste asupra procesului reificării, ceea ce îi va aduce reproșurile exegeților, care constată „deriva anilor '30 dinspre o poziție marxistă revoluționară către un weberianism melancolic de stânga, fixat pur și simplu pe problematica reificării...”⁴³. Dar,

⁴⁰ Nu aș fi îndrăznit o abordare atât de contestabilă a chestiunii dacă nu aș fi întâlnit-o la un specialist al Școlii de la Frankfurt – Rolf Wiggershaus, *The Frankfurt School*.

⁴¹ Wiggershaus, *The Frankfurt School*, 47.

⁴² Max Horkheimer, „L'Etat autoritaire” (1942), în *Theorie critique. Essais* (Paris: Payot, 1978).

⁴³ Frédéric Vandenberghe, *Une histoire critique de la sociologie allemande. Aliénation et réification, Tome II: Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas* (Paris: La Découverte/ M.A.U.S.S., 1998), 9.

„dacă reificarea este totală, atunci critica devine propriu-zis imposibilă”⁴⁴, susțin exegeții, iar eforturile școlii de la Frankfurt de a elabora o teorie a acțiunii care să ducă la emanciparea umană sunt aprioric sortite eșecului.

Dar cum ajunge Horkheimer la concluzia că reificarea societății capitaliste moderne este totală? El pornește, într-o reflecție comună pe care o întreprinde împreună cu Adorno, de la o critică a iluminismului⁴⁵, ce se va cristaliza doar câțiva ani mai târziu într-o critică acerbă a raționalității instrumentale specifică modernității⁴⁶. În *Dialectica Luminilor*, Horkheimer și Adorno constată că raționalitatea iluministă se bazează pe un „principiu anti-autoritar” dus la extrem. Aceasta este o reacție la absolutismul monarhic care guvernase societățile europene în secolul al XVI-lea; consecința ei este însă aceea că acest tip de raționalitate abrogă tot ce poate fi considerat ca limitativ sau constrângător, inclusiv valorile, deschizând calea pentru domnia unei raționalități instrumentale lipsite de o adevărată conștiință de sine, ceea ce va duce într-un final la reificarea întregii societăți. Cei doi autori argumentează ideea că știința modernă are o imposibilitate funciară de a integra valorile. Ea nu oferă niciun criteriu care să ne permită să afirmăm că anumite valori – cum ar fi adevărul, sau libertatea – sunt intrinsec bune. Cu timpul, acțiunea umană bazată pe acest tip de raționalitate ajunge să fie complet neutră axiologic. De aceea, organizarea societății și a Statului conform criteriilor furnizate de raționalitatea instrumentală a dus la aberații precum fascismul sau Holocaustul⁴⁷.

Teoria critică propune răsturnarea acestei paradigme și dezvoltarea unei științe empirice care să pornească de la valori. *Eclipsa rațiunii* vorbește despre evoluția birocratizării Statului, care face ca singurul criteriu al raționalității să fie utilitatea materială, ceea ce subminează însăși ideea de adevăr, dar și autonomia persoanei umane.

De fapt, la Horkheimer și Adorno, critica Iluminismului este legată de un context istoric în care este evident că rațiunea, cea preamărită de Iluminism, pusă în operă în mod exemplar în organizarea Statului modern, nu a reușit să împiedice izbucnirea celor două războaie mondiale și atrocitățile care le-au însoțit. De aici respingerea optimismului raționalist și neîncrederea în ideea de progres.

⁴⁴ Vandenberghe, *Une histoire critique*, 10.

⁴⁵ Horkheimer, Adorno, *Dialectic of the Enlightenment*.

⁴⁶ Max Horkheimer, *Eclipse of reason* (New York: Oxford University Press, 1947).

⁴⁷ Acest tip de critică a modernității, precum și demonstrația modului în care structura cognitivă specifică modernității pune bazele unui context istoric în care Holocaustul devine posibil, a fost întreprins și de Zygmunt Bauman, în *Modernity and the Holocaust* (Ithaca, New York: Cornell University Press, 1989).

2.2. Societatea unidimensională

Pesimismul din anii '40 al lui Horkheimer și Adorno este reprodus, pentru momentul istoric al anilor '70, în reflecția lui Marcuse asupra societății și a omului unidimensional⁴⁸. Elev al lui Heidegger și renegându-l mai târziu pe acesta din cauza adeziunii sale la ideile naziste, Marcuse își petrece anii '30 reflectând asupra modului în care anumite categorii pe care el le consideră primordiale pentru gândirea filosofică (precum esența, fericirea, libertatea, rațiunea) pot avea o relevanță practică pentru viața oamenilor⁴⁹. Tot atunci apare și ideea de unidimensionalitate, Marcuse opunând reflecția dialectică și critică unui tip de gândire unidimensională care nu ia în considerație decât realitatea imediată. Într-o societate unidimensională, cum este societatea industrială a anilor '60, clasele oprimate și susceptibile de a înfăptui revoluția proletariatului sunt ademenite de partea sistemului prin confortul material pe care o asemenea societate îl face posibil. Astfel, proletariatul se mulțumește și se complăce, în cele din urmă, în consum; el își pierde capacitatea de a deveni un agent al transformării sociale. Încetul cu încetul însă, „aparatură de producție tinde să devină totalitar, în măsura în care el determină nu numai ocupațiile, aptitudinile și atitudinile necesare din punct de vedere social, dar și nevoile și aspirațiile individuale (...) Tehnologia servește la instituirea unor forme de control și coeziune socială noi, mai eficiente și mai agreabile...”⁵⁰. Vulgarizând, pentru a exemplifica acest tip de efect al societății industrializate, muncitorii preferă să-și petreacă orele libere stând liniștiți în fața televizorului, decât să iasă în stradă și să răstoarne ordinea existentă. Ei își pierd capacitatea de a dori să nu mai fie controlați, oprimați și exploatați de sistem. Logica protestului este astfel înfrântă⁵¹.

Cu toate acestea, susține Marcuse – și acest lucru salvează teoria sa de la cel mai profund pesimism – există și posibilitatea ca în interiorul acestei ordini leneșe ce pare sortită perpetuării prin inerție să apară forme de emancipare și eliberare. Acestea nu pot fi însă concepute decât *în afara* rațiunii: „Societatea unidimensională avansată alterează relația dintre rațional și irațional. Contrapus aspectelor fantastice și nebunești ale raționalității acesteia, domeniul iraționalului devine lăcașul adevăratei raționalități – al ideilor care pot promova „arta vieții”⁵². Acest domeniu al eliberării din lanțurile societății unidimensionale este esteticul, arta: singurul domeniu căruia i se permite să se dezvolte neîngrădit, în același timp

⁴⁸ Herbert Marcuse, *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society* (London and New York: Routledge, 2007 (1964)).

⁴⁹ Douglas Kellner, „Introduction to the second edition”, în Marcuse, *One-Dimensional Man*, XVI.

⁵⁰ Kellner, „Introduction”, XLV-XLVI.

⁵¹ Marcuse, *One-Dimensional Man*, 127-146.

⁵² Marcuse, *One-Dimensional Man*, 251.

înăuntrul societății unidimensionale și în afara acesteia, sfidând-o: „Dimensiunea estetică își păstrează încă o libertate de expresie care îi permite scriitorului și artistului să spună pe nume lucrurilor și oamenilor – să numească ceea ce este, altfel, de nenumit”⁵³.

2.3. Acțiunea comunicativă

Reprezentant al celei de-a doua generații a Școlii de la Frankfurt, asistent al lui Adorno la Institutul de Cercetări Sociale între 1956 și 1959 și abilitat în filosofie în 1961 (după ce Horkheimer îi respinsese teza în 1959, cu solicitarea de a face cercetări empirice suplimentare⁵⁴), Jürgen Habermas propune o viziune mult mai optimistă cu privire la posibilitățile de transformare socială ale lumii contemporane. Una din principalele sale contribuții punctuale la evoluția curentului critic este teoria acțiunii comunicative, pe care o formulează în două volume publicate în 1981⁵⁵. Habermas reia temele Școlii de la Frankfurt menționate mai sus, începând cu critica rațiunii instrumentale (el o numește însă „rațiunea funcționalistă”) și atingând probleme ca reificarea și patologiile modernității occidentale. Inovația sa constă în efortul de a demonstra că, de fapt, raționalitatea nu rezidă nici într-un univers material obiectiv, cum ar susține marxistii ortodocși, și nici în subiectul cunoscător, cum au susținut cartezienii. Ea rezidă în comunicarea lingvistică interpersonală. În acest punct, teoria lui Habermas este foarte apropiată de socio-constructivism, prin accentul pus pe dimensiunea de intersubiectivitate a raționalității, ca și a tuturor celorlalte produse umane – inclusiv identitatea persoanei însăși, care se construiește în procesul de socializare.

2.3. Recunoaștere sau redistribuție?

Recunoaștere sau redistribuție? – Acesta este titlul unei cărți scrise în colaborare de unul dintre cei mai recentți reprezentanți de marcă ai Școlii de la Frankfurt, Axel Honneth, și o cunoscută teoreticiană feministă, Nancy Fraser⁵⁶. Este vorba de un dialog care tratează cele două teme precizate în titlu – care se

⁵³ Marcuse, *One-Dimensional Man*, 251.

⁵⁴ Denis Huisman, ed., *Dictionnaire des Philosophes* (Paris: Presses Universitaires de France, 1984), 1124.

⁵⁵ Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action. Vol. I – Reason and the Rationalization of Society*; vol. II – *Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason* (Boston: Beacon Press, 1984).

⁵⁶ Axel Honneth, Nancy Fraser, *Recognition or Redistribution? A Political-Philosophical Exchange* (London and New York: Verso Books, 2003); trad. rom. *Despre redistribuire și recunoaștere* (Cluj-Napoca: Tact, 2012).

pot reduce în cele din urmă la aceeași temă, cea a dreptății – din două unghiuri de vedere diferite, și care marchează apropierea sau chiar filiația dintre teoria critică și cea feministă, convergență care va fi tratată în cele ce urmează.

Axel Honneth a fost elevul lui Habermas și este directorul Institutului de Cercetări Sociale de la Frankfurt din 2001. Contribuția sa principală la reflecția critică se referă la teoretizarea conceptului de „recunoaștere”, pe care îl propune ca unealtă esențială pentru înțelegerea logicii în care funcționează societatea⁵⁷. „Recunoașterea” este o categorie a filosofiei hegeliene resuscitată de teoretizarea critică recentă⁵⁸ și care se referă la „mecanismele simbolice prin care indivizii acced la respect sau stimă socială”⁵⁹. Honneth privește dreptatea socială sub specia recunoașterii: el spune că inegalitățile și sistemul de dominație sunt generate nu de o distribuție inechitabilă a bunurilor (materiale sau simbolice), ci de structura mecanismelor de recunoaștere a locului individului în societate. Prin urmare, în cele din urmă, o teorie a dreptății ar trebui să se raporteze la subiect, iar relațiile sociale ar trebui privite prin prisma intersubiectivității. Nevoia de afectivitate în primele etape ale vieții individului, urmată de nevoia de respect, de stimă și demnitate, în stadiile ulterioare, sunt cele care structurează raporturile subiectului cu ceilalți, și care trasează cadrele a ceea ce este perceput ca just sau injust⁶⁰. În cele din urmă, „nedreptatea poate fi redusă la încălcarea protocoalelor normative presupuse de cele trei sfere ale recunoașterii”⁶¹.

Nancy Fraser, pe de altă parte, critică centrarea pe subiect a teoriei lui Honneth și crede că trebuie găsită o modalitate de obiectivare a teoriei dreptății, care să echilibreze dimensiunea sa de redistribuție cu cea de recunoaștere, aspectele materiale cu cele simbolice. Ea contestă dihotomia redistribuție-recunoaștere, propunând o teorie bidimensională a dreptății centrată în jurul conceptului de „paritate participativă”, în care dreptatea este legată de accesul indivizilor la spațiul public, la participare.

Așadar, cele două abordări converg în ceea ce privește contestarea distribuției ca criteriu principal pentru o teorie a dreptății. Contestarea este totală în cazul lui Honneth, care propune înlocuirea registrului material cu cel simbolic, în timp ce Fraser încearcă să combine cele două registre în scopul de a integra o dimensiune obiectivă care să dea seama de anumite inegalități materiale structurale (exemplul ei este cel al muncii masculine retribuite versus munca feminină neretribuită din sânul familiei).

⁵⁷ Axel Honneth, *The Struggle for Recognition. Moral Grammar of Social Conflicts* (London: Polity Press, 1996).

⁵⁸ Honneth, Fraser, *Recognition or Redistribution*, 1.

⁵⁹ Codrin Tăut, „De la gramatică la politică”, Studiu introductiv la Nancy Fraser, Axel Honneth, *Despre redistribuire și recunoaștere*.

⁶⁰ Honneth, *The Struggle for Recognition*.

⁶¹ Tăut, „De la gramatică la politică”.

2.4. O nouă teorie a dreptății?

Apropierile dintre teoria critică și feminism sunt vizibile și în opera unor autori greu de încadrat într-un singur curent filosofic. Un alt exemplu este autoarea Iris Marion Young, care debutează cu o reflecție feministă asupra inegalităților sociale, pentru ca gândirea ei să evolueze, în anii '90, către o abordare a dreptății care vine să pună sub semnul întrebării teoriile *mainstream* inspirate de clasici ca John Rawls și Robert Nozick. Young nu face parte propriu-zis din școala critică; de altfel, pe parcursul carierei sale academice, ea nu a fost niciodată afiliată cu Institutul de la Frankfurt, dar metoda folosită în scrierile sale, precum și unele din premisele fundamentale ale teoriilor pe care le dezvoltă pot fi identificate ca aparținând demersului critic. Astfel, putem constata că de fapt, începând cu anii '80, ideile cristalizate în sânul Școlii de la Frankfurt produc efecte destabilizatoare în reflecția tradițională din științele sociale și ajung să subîntindă multiple demersuri teoretice care pot fi considerate marginale, dar a căror influență continuă să crească.

Iris Marion Young debutează cu o reflecție asupra noțiunii de „gen”, despre care propune să fie conceptualizată ca structură socială. O analiză validă a societății presupune încrucișarea acestei noțiuni cu altele care desemnează „structuri sociale”, cum sunt cele de rasă sau clasă. Doar o astfel de încrucișare poate da seama de modul în care se produce și se re-produce inegalitatea socială. Această reflecție se află la baza demersului ei ce vizează dreptatea, care derivă, într-o primă fază, din reflecția asupra genului, pentru a se dezvolta ulterior ca o temă autonomă. Young caută, începând cu anii '80, un model de conceptualizare a dreptății care să aibă în același timp un caracter de universalitate, dar să țină seama de specificitățile contextului istoric și social al diferitelor societăți umane. Scopul principal este definirea unei teorii a dreptății care să poată constitui o alternativă viabilă la teoria lui Rawls⁶². Aceasta este considerată ca fiind eronată în principal sub două aspecte. Pe de o parte, ea este anistorică: fundamentându-se pe premisele unei raționalități presupuse a fi universale, ea nu ține seamă de circumstanțele istorice în care trebuie aplicată. Pe de altă parte, ea tratează dreptatea doar din perspectiva distribuției unor bunuri sociale despre a căror origine nu se face nicio asumție. Aceste bunuri sunt presupuse implicit a fi preexistente, date; nu știm nimic despre originea lor. Or, crede Young, modul în care ele apar în sânul societății este fundamental pentru înțelegerea relațiilor

⁶² Este vorba, desigur, despre teoria dezvoltată de acesta în John Rawls, *A Theory of Justice* (New York: Harvard University Press, 1999 (1971)). Nu voi insista aici asupra teoriei lui Rawls; o prezentare a teoriei sale și a principalelor critici care i-au fost aduse poate fi găsită în Eugen Huzum, „Dreptatea socială”, în *Concepte și teorii social-politice*, coord. Eugen Huzum (Iași: Institutul European, 2011), 59-83.

de putere și oprimare care nu fac decât să se perpetueze dacă insistăm pe o teorie a dreptății ca distribuție.

Reflecția alternativă propusă de Young este schițată într-un articol al său din 1981⁶³, în care identifică în „situația discursivă ideală” menționată de Habermas în parcursul intelectual al teoriei sale despre acțiunea comunicativă⁶⁴ drept punct de plecare posibil pentru o teorie a dreptății mai solidă decât cea a lui Rawls. Doar această situație ideală, în care participanții la o interacțiune discursivă ating un consens pe baze exclusiv raționale, lipsite de constrângerile sistemelor de dominație în care se desfășoară interacțiunea socială în realitate, oferă premisele conturării unei teorii a dreptății care să aibă în același timp un caracter universal, dar și aplicat la condițiile sociale și materiale ale epocii. Dreptatea trebuie conceptualizată ca „o structură socială în care nimeni nu exercită putere în mod fundamental și nereciprocal asupra celorlalți”, consideră Young⁶⁵. Cu toate acestea, teoria dreptății rezultată din premisele propuse de Young nu este aplicabilă decât unor circumstanțe istorice particulare: „de fapt, nu este posibil de articulat o concepție substanțială asupra dreptății care să se aplice evaluării mai multor sau a tuturor societăților”, conchide ea⁶⁶.

2.5. Teoria critică în sens larg. Ecologism și feminism

„Reconcilierea cu natura” constituie una din temele abordate chiar în interiorul școlii de la Frankfurt, de către Horkheimer, Adorno și Marcuse. În cea de-a doua jumătate a secolului al XX-lea, această temă a dat naștere curentului politic ecologist, care s-a extins chiar către domeniul relațiilor internaționale⁶⁷. Teoreticienii din acest curent militează pentru abandonarea eticii antropocentrice în favoarea uneia eocentrice, deoarece consideră că nu se poate face o distincție ontologică rigidă între ființa umană și restul naturii⁶⁸. De asemenea, ei sunt preocupați de sarcina etică de a lăsa moștenire generațiilor viitoare o planetă sănătoasă. Limitele creșterii economice și conceptul de „post-dezvoltare” sunt alte teme asupra cărora au reflectat Donella Meadows⁶⁹ și Wolfgang Sachs⁷⁰.

⁶³ Iris Marion Young, „Toward a Critical Theory of Justice”, *Social Theory and Practice* 7, 3 (1981): 279-302.

⁶⁴ Jürgen Habermas, „Toward a Theory of Communicative Competence”, *Inquiry* 13 (1970): 360-375.

⁶⁵ Young, „Toward a Critical Theory”, 291.

⁶⁶ Young, „Toward a Critical Theory”, 297.

⁶⁷ De exemplu, Andrew Dobson, *Green Political Thought* (London and New York: Routledge, 1990); Robyn Eckersley, *Environmentalism and Political Theory: Towards an Ecocentric Approach* (New York: State University of New York Press, 1992); Robert Goodin, *Green Political Theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992).

⁶⁸ Eckersley, *Environmentalism and Political Theory*.

⁶⁹ Donella Meadows et al., *The Limits to Growth* (New York, Universe Books, 1972).

Curentul feminist se dezvoltă într-un context mai larg, strâns legat de ideile teoriei critice, de (re-)centrare asupra persoanei umane ca agent și subiect al istoriei. Acest lucru se întâmplă totuși de o manieră marginală în raport cu teoriile de *mainstream* din științele sociale, în care categorii abstracte precum „statul”, „piața” sau „sistemul” au ocupat și ocupă încă avanscena analizelor sociale și politice. În cadrul curentului feminist, focalizarea asupra persoanei umane propune o perspectivă ce a fost întotdeauna nu doar marginală, ci pur și simplu ignorată: punctul de vedere feminin asupra istoriei, societății, politicii, relațiilor internaționale etc. Această perspectivă, susțin feministe, pe de o parte dezvăluie aspecte ale societății complet necunoscute sau ne semnificative pentru perspectiva tradițională masculină, iar pe de altă parte are scopul de a contribui la emanciparea femeii și, prin urmare, a speciei umane în general.

Toate aceste curente au preluat de la teoria critică o seamă de trăsături definitorii, care ne permit să le încadrăm drept ramuri ale acesteia. Este vorba, la nivel conceptual, de respingerea metodei pozitivistice pentru științele sociale; dar și, mai mult decât atât, de căutarea unei modalități de a transforma reflecția teoretică în acțiune: toate aceste curente denunță, prin diversele lor abordări, mecanismele de dominație din interiorul societăților moderne și propun mijloace de emancipare – fie că este vorba de emanciparea femeii, a țărilor sărace sau pur și simplu de reconcilierea cu natura. Integrarea valorilor în demersul științific, dar și în acțiunea politică, este un alt punct forte care atestă filiația dintre aceste curente și teoria critică.

3. Teoria critică în Relațiile Internaționale

În teoria relațiilor internaționale, teoria critică și-a câștigat din ce în ce mai mulți adepți începând de la sfârșitul anilor '80, pe fondul eșecului paradigmei dominante – realismul și liberalismul – de a da seama de transformările legate de sfârșitul Războiului Rece. Influența școlii de la Frankfurt asupra Relațiilor Internaționale nu vine însă pe un vid, deoarece există încă de la sfârșitul anilor '60 curente marxiste și neomarxiste care se ocupă mai cu seamă cu transformările postcoloniale, cu decalajele de dezvoltare între țările bogate și cele sărace, și cu emergența unui întreg grup de țări subdezvoltate – așa numita „lume a treia”. Prima teorie internațională coerentă din școala marxistă este teoria sistemului-lume, dezvoltată în anii '70 de Immanuel Wallerstein⁷¹, care face distincția între un așa-numit „nucleu” sau „centru” al politicii internaționale,

⁷⁰ Wolfgang Sachs, ed., *Global Ecology: A New Arena of Political Conflict* (New York: Zed Books, 1993).

⁷¹ Immanuel Wallerstein, *Sistemul mondial modern* (București: Meridiane, 1992 (1974)).

format din statele cele mai dezvoltate și mai avansate din punct de vedere tehnologic, o „semi-periferie” (sau „lumea a doua”, care se referă de fapt la spațiul controlat de URSS), și o „periferie”, cea a țărilor sărace și fără perspective de dezvoltare.

O altă ramură a marxismului în teoria relațiilor internaționale este gramscianismul, reprezentat de scrierile de tinerețe ale lui Robert Cox⁷². Lui îi aparține o frază frecvent citată de teoreticienii din ramura „reflectivistă”⁷³ a relațiilor internaționale: „Teoria e întotdeauna *pentru* cineva anume și *pentru* un scop anume”⁷⁴. Prin urmare, trebuie să contextualizăm istoric și social orice teorie, pentru ca într-o a doua etapă să ne întrebăm cui servește un anumit mod de interpretare a relațiilor internaționale și să demascăm relațiile de dominație ascunse de un anumit tip de discurs teoretic. Realismul, de pildă, curentul dominant în relațiile internaționale pe tot parcursul războiului rece, nu este nimic mai mult decât un instrument de reproducere a *status quo*-ului – o stare de fapt care avantajează statele bogate, și mai precis, pe elitele conducătoare din aceste state.

De fapt, nu se poate face o distincție foarte clară între gramscianism și teoria critică în disciplina tratată aici; pur și simplu, scrierile Școlii de la Frankfurt au pătruns mai greu (și anume în anii '90) în literatura internațională, în timp ce opera lui Antonio Gramsci a fost explorată mai devreme, în anii '70 și 80. O altă diferență ține de preocupări: în vreme ce gramscienii insistă pe sub-domeniul economiei politice internaționale, teoreticienii critici abordează și subiecte ca securitatea internațională și, nu în ultimul rând, se preocupă de probleme metateoretice. Din punct de vedere epistemologic, teoria critică în relațiile internaționale refuză separația între fapte și valori, argumentând imposibilitatea teoreticianului de a se plasa într-un punct arhimedic în afara sistemului propriu de valori. Din punct de vedere ontologic, ea insistă asupra relevanței contextului istoric și social al agenților și structurilor implicate în politica internațională. În sfârșit, teoria critică în relațiile internaționale are o puternică dimensiune normativă, fiind orientată către posibilitățile de transformare a politicii internaționale pentru atingerea libertății și egalității universale⁷⁵.

În articolul amintit al lui Robert Cox, acesta face distincția între teoriile „orientate către rezolvarea problemelor” și teoriile critice. Este o tentativă de a

⁷² Mai ales Robert Cox, „Social Forces, States, and World Orders: Beyond International Relations Theory”, *Millennium. Journal of International Studies* 10, 2 (1981): 126-155.

⁷³ Distincția între teoriile „raționaliste” (caracterizate în primul rând de o epistemologie pozitivistă) și cele „reflectiviste” (care accentuează rolul ideilor și au un demers mai degrabă hermeneutic) a fost făcută de Robert Keohane, în „International Institutions: Two Approaches”, *International Studies Quarterly* 32 (1988): 379-396.

⁷⁴ Cox, „Social Forces”, 128.

⁷⁵ Richard Devetak, „Critical Theory”, în *Theories of International Relations*, ed. Scott Burdill et al. (London: Palgrave, 2001), 155-180.

replica articolul lui Horkheimer din 1937, cu aplicabilitate la domeniul relațiilor internaționale. Teoriile orientate către rezolvarea problemelor au două caracteristici principale: ele se folosesc de o metodologie pozitivistă și servesc la legitimarea ordinii politice existente. Atunci când spune „metodologie pozitivistă”, autorul se referă la cele două distincții susținute cu titlu de profesiune de credință de cercetarea tradițională în științele sociale și respinse programatic de teoriile critice: distincția între fapte și valori, și cea între subiectul și obiectul cunoașterii. M-am referit la aceste două distincții atunci când am redat viziunea lui Horkheimer despre teoria tradițională și cea critică: Cox nu face aici decât să reia argumentația părintelui teoriei critice în termenii anilor '80. Patruzeci de ani după Horkheimer, terminologia este mai rafinată și mai cristalizată, iar tonalitatea argumentației este mai radicală: teoria orientată spre rezolvarea problemelor legitimează, reproduce și reifică ordinea existentă (inclusiv inegalitățile care o caracterizează), facilitând funcționarea lină („smooth”) a acesteia. Prin aceasta, teoria tradițională în relațiile internaționale (și Cox se referă în mod explicit la neorealism și la instituționalismul liberal), deși pretinde a fi neutră axiologic, în realitate propagă valorile hegemonice ale politicii internaționale, făcând ca ordinea existentă la un moment dat să pară necesară și naturală.

O teorie critică începe prin a conștientiza și explicita valorile care o mobilizează. Orice teorie a relațiilor internaționale „este, și a fost întotdeauna, în mod inevitabil normativă”⁷⁶: de aceea, un cercetător onest trebuie să reflecte asupra propriei sale poziții axiologice, înainte de a purcede la tratarea propriu-zisă a obiectului său de studiu. Mai mult decât atât, nici relația cu obiectul de studiu nu este unidirecțională, ci este biunivocă: cercetătorul este produsul structurilor sociale și contextului istoric în care se află înrădăcinat (*embedded*), la fel cum obiectul de studiu este construit și modelat de lentilele teoretice prin care este privit.

Care sunt consecințele acestor poziții metateoretice asupra teoretizării critice a relațiilor internaționale? În primul rând, refuzul de a accepta că ordinea existentă este naturală: dacă un realist va susține că în orice condiții, balanța puterii este principiul regulator de bază al politicii internaționale, cercetătorul critic va fi înclinat mai degrabă să deconstruiască evoluția istorică a ideii de balanță de putere⁷⁷ și să se întrebe asupra modului în care acest mecanism al politicii internaționale contribuie la reproducerea actorilor hegemonici, în defavoarea outsiderilor sau a puterilor emergente. De aici decurge, de fapt, o

⁷⁶ Mark Neufeld, *The Restructuring of International Relations Theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995).

⁷⁷ Folosesc aici termenul de „balanță de putere” pentru a traduce englezescul *balance of power*, deoarece este traducerea consacrată în discursul teoretic românesc. În ceea ce mă privește, cred că „echilibru de puteri” este o traducere mai bună, dar expresia nu a fost preluată de traducătorii în domeniu.

contestare radicală a *status quo*-ului și o tentativă de a schița cadrul unei scene internaționale mai echitabile și mai puțin opresive față de cei săraci și dezavantajați⁷⁸, care să permită ființei umane o dezvoltare fără constrângeri, pe măsura adevăratelor sale posibilități. Cu alte cuvinte, sarcina asumată a teoriei critice în relațiile internaționale este de a „identifica și elimina constrângerile globale asupra potențialului uman pentru libertate, egalitate și auto-determinare”⁷⁹.

Andrew Linklater este unul dintre cei mai influenți teoreticieni critici în Relațiile Internaționale. Demersul lui pleacă de la demonstrația faptului că statul este o formă exclusivistă de organizare socială, pentru a propune, în scrierile mai recente, un model de transformare a societății internaționale în ideea de a permite mai multă incluziune socială și un sentiment mai puțin exclusiv și mai puțin violent al comunității. În *Men and Citizens*, Linklater pune sub semnul întrebării ideea că statul, ca formă de comunitate politică, ar fi un dat natural. Dimpotrivă, el demonstrează că în procesul de constituire a statului modern, impunerea violentă de frontiere a fost modalitatea prin care statul și-a creat o identitate exclusivistă, bazată pe dihotomia intern/extern, respectiv, noi/ceilalți⁸⁰. De aceea, statul suveran generează excludere și are nevoie de violență pentru a-și menține coeziunea comunității politice. Linklater observă că întotdeauna îndatoririle etice față de concetățeni par să primeze în fața îndatoririlor etice față de restul umanității, și contestă această separație care este rezultatul modului în care statul suveran a trasat – ideologic, în cele din urmă – granițele simbolice dintre „noi” (cetățenii) și ceilalți.

4. În loc de concluzii: impactul practic al teoriei critice și ecoul său în spațiul românesc

Datorită complexității argumentației și profunzimii reflecției, impactul efectiv al teoriei critice asupra acțiunii politice concrete este limitat, punctual și, adesea, neasumat de praxis. Se pot identifica două momente importante în care ideile Școlii de la Frankfurt par a se fi transmis (fără a fi neapărat identificate explicit) în mișcări politice. Este vorba de mișcarea „soixantehuitardă” franceză și de mișcarea *Occupy* din 2011-2012. Cu siguranță ideile Școlii Critice sunt mai asumate în Mai 68, de către studenții și universitarii francezi, decât de pro-

⁷⁸ Așa cum o prezintă, de exemplu, Andrew Linklater, în *The Transformation of Political Community* (Cambridge: Polity Press, 1998).

⁷⁹ Devetak, „Critical Theory”, 164.

⁸⁰ Andrew Linklater, *Men and Citizens in the Theory of International Relations* (London: Macmillan, 1990).

testatarii foarte diverși ca proveniență socială și culturală din 2012. De altfel, cel puțin Marcuse⁸¹ și Benjamin au influențat direct mișcarea franceză.

În România, ideile Școlii de la Frankfurt au pătruns încă din perioada regimului comunist, prin traduceri publicate mai cu seamă la Editura Politică⁸². Câțiva autori români s-au aplecat în anii '70 și '80 asupra acestor scrieri⁸³. Asocierii cu marxismul este și unul din motivele pentru care, în anii '90, traducerile autorilor amintiți au fost complet abandonate, într-o atmosferă intelectuală orientată exclusiv către preluarea teoriilor liberale care fuseseră cenzurate în epoca comunismului. Școala de la Frankfurt a fost recuperată parțial de un grup de teoreticieni de la Cluj, care coordonează traducerile de la Editura Idea Design and Print⁸⁴, dar și de platforma Critic Atac, a cărei prezentare, deși nu se revendică explicit de la Școala de la Frankfurt, sugerează aceeași orientare intelectuală către o reflecție angajată practic ca și cea a teoreticienilor critici⁸⁵.

Una din problemele cele mai semnificative ale teoriei critice este că, deși își propune să fie empiristă și angajată, rămâne excesiv de academică datorită limbajului în care se exprimă și ambiguității dialecticii sale. Fără a fi o ideologie, fără a fi o doctrină, teoria critică este, totuși, o teorie politică, în ciuda jargonului său inteligibil dor pentru inițiații în tradiția filosofică de la Kant încoace, trecând prin Hegel și Marx. Din nefericire, însuși cuvântul „emancipare”, noțiune centrală pentru teoria critică, necesită o decriptare conceptuală pentru a putea fi înțeles în toată amploarea pe care i-o atribuie teoreticienii critici. De aceea, pe de o parte, teoria critică are prea puțin ecou în rândul mișcărilor sociale și politice care ar putea să se revendice de la aceasta; pe de altă parte, la fel ca burghezul gentilom al lui Molière, mulți dintre activiștii și militanții din ziua de astăzi ar putea ajunge la concluzia că fac teorie critică fără să știe.

⁸¹ Cf. Huisman, *Dictionnaire des Philosophes*, 1755.

⁸² De exemplu, Herbert Marcuse, *Scrieri Filosofice* (București: Editura Politică, 1977). Traducerea lui Marcuse în română în anii '70 poate fi interpretată și în contextul politic în care regimul din România își marchează o poziție de distanțare față de Moscova; or Marcuse însuși este un critic al punerii în aplicare a gândirii marxiste în Uniunea Sovietică. Vezi, în acest sens, lucrarea sa *Soviet Marxism. A Critical Analysis* (New York: Columbia University Press, 1958). De asemenea, Jürgen Habermas, *Cunoaștere și comunicare* (București: Editura Politică, 1985).

⁸³ Vladimir Tismăneanu, *Noua stângă și Școala de la Frankfurt* (București: Editura Politică, 1976); Andrei Marga, *Herbert Marcuse. Studiu Critic* (Cluj-Napoca: Dacia, 1980); Andrei Marga, *Acțiune și rațiune în concepția lui Jurgen Habermas* (Cluj-Napoca: Dacia, 1985); Ileana Ioanid, *Teoria critică și capitalismul contemporan* (București: Editura Politică, 1985).

⁸⁴ De exemplu, Walter Benjamin, *Iluminări* (Cluj-Napoca: Idea Design and Print, 2002), trad. de Catrinel Pleșu.

⁸⁵ <http://www.criticatac.ro/despre-noi/>. Accesat la 22 februarie 2012.

Bibliografie citată

Traduceri în română ale unor autori ai Școlii de la Frankfurt

- Benjamin, Walter. *Iluminări*. Cluj: Idea Design and Print, 2002.
- Fraser, Nancy, Axel Honneth. *Despre redistribuire și recunoaștere*. Cluj-Napoca: Tact, 2012.
- Habermas, Jürgen. *Cunoaștere și comunicare*. București: Editura Politică, 1985.
- Habermas, Jürgen. *Conștiință morală și acțiune comunicativă*. București: All Educational, 2000.
- Habermas, Jürgen. *Etica discursului și problema adevărului*. București: Art, 2008.
- Horkheimer, Max, Theodor Adorno. *Dialectica Luminilor*. Iași: Polirom, 2012.
- Marcuse, Herbert. *Scrieri Filosofice*. București: Editura Politică, 1977.

Opere importante ale teoriei critice

- Fraser, Nancy, Axel Honneth, *Recognition or Redistribution? A Political-Philosophical Exchange*. London and New York: Verso Books, 2003.
- Habermas, Jürgen. *Theory of Communicative Action*. Boston: Beacon Press, 1984 (1981).
- Honneth, Axel. *The Struggle for Recognition. Moral Grammar of Social Conflicts*. London: Polity Press, 1996.
- Horkheimer, Max. *Critical Theory. Selected Essays*, 188-243. New York: Continuum Press, 1999.
- Horkheimer, Max, Theodor Adorno. *Dialectic of the Enlightenment*. Stanford: Stanford University Press, 2002.
- Marcuse, Herbert. *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*. London and New York: Routledge, 2002 (1964).
- Young, Iris Marion, „Toward a Critical Theory of Justice”. *Social Theory and Practice* 7, 3 (1981): 279-302.

Despre Școala de la Frankfurt

- Antonio, Robert J. „Immanent Critique as the Core of Critical Theory: Its Origins and Developments in Hegel, Marx and Contemporary Thought”. *British Journal of Sociology* 32, 3 (1981): 330-345.
- Bohman, James. „Critical Theory”. În *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta. Stanford: Stanford University, 2012. URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2012/entries/critical-theory>>. Accesat la 30 martie 2012.
- Comstock, Donald E. „A Method for Critical Research”. În *Readings in the Philosophy of Social Science*, ed. Michael Martin și Lee C. McIntyre, 625-639. Cambridge: The MIT Press, 1994.
- Foucault, Michel. „Qu'est-ce que la critique? (Critique et *Aufklärung*). Compte rendu de la séance du 27 mai 1978”. *Bulletin de la Société Française de Philosophie* 84, 2 (1990): 35-64.
- Geuss, Raymond. *The Idea of a Critical Theory. Habermas and the Frankfurt School*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- Sabia, Dan. „Defending Immanent Critique”. *Political Theory* 38, 5 (2010): 684-711.
- Vandenbergh, Frédéric. *Une histoire critique de la sociologie allemande. Aliénation et réification, Tome II: Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas*. Paris: La Découverte / M.A.U.S.S., 1998.
- Wiggershaus, Rolf. *The Frankfurt School. Its History, Theories, and Political Significance*. Cambridge: The MIT Press, 1994.

Autori români despre teoria critică

- Huzum, Eugen. „Dreptatea socială”. În *Concepte și teorii social-politice*, coord. Eugen Huzum, 59-83. Iași: Institutul European, 2011.
- Ioanid, Ileana. *Teoria critică și capitalismul contemporan*. București: Editura Politică, 1985.
- Marga, Andrei. *Herbert Marcuse. Studiu Critic*. Cluj-Napoca: Dacia, 1980.
- Marga, Andrei. *Ațiune și rațiune în concepția lui Jurgen Habermas*. Cluj-Napoca: Dacia, 1985.
- Tăut, Codrin. „De la gramatică la politică”, Studiu introductiv la Nancy Fraser, Axel Honneth, *Despre redistribuire și recunoaștere*. Cluj-Napoca: Tact, 2012.
- Tismăneanu, Vladimir. *Noua stângă și Școala de la Frankfurt*. București: Editura Politică, 1976.

Teoria critică în Relațiile Internaționale, ecologism, feminism

- Cox, Robert. „Social Forces, States, and World Orders: Beyond International Relations Theory”. *Millennium. Journal of International Studies* 10, 2 (1981): 126-155.
- Devetak, Richard. „Critical Theory”. În *Theories of International Relations*, ed. Scott Burchill et al. London: Palgrave, 2001.
- Dobson, Andrew. *Green Political Thought*. London and New York: Routledge, 1990.
- Eckersley, Robyn. *Environmentalism and Political Theory: Towards an Ecocentric Approach*. New York: State University of New York Press, 1992.
- Goodin, Robert. *Green Political Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Linklater, Andrew. *Men and Citizens in the Theory of International Relations*. London: Macmillan, 1990.
- Linklater, Andrew. *The Transformation of Political Community*. Cambridge: Polity Press, 1998.
- Meadows, Donella, Dennis Meadows, Jorgen Randers. *The Limits to Growth*. New York: Universe Books, 1972.
- Neufeld, Mark. *The Restructuring of International Relations Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Sachs, Wolfgang, ed. *Global Ecology: A New Arena of Political Conflict*. New York: Zed Books, 1993.

Bibliografie suplimentară

Alte opere ale Școlii de la Frankfurt

- Adorno, Theodor. *Teoria estetică*. Pitești: Paralela 45, 2005 (1970).
- Adorno, Theodor. *Negative Dialectics*. London: Seabury Press, 1973 (1966).
- Fraser, Nancy. *Scales of Justice: Reimagining Political Space in a Globalizing World*. New York: Columbia University Press, 2009.
- Habermas, Jürgen. *Legitimation Crisis*. Cambridge: Polity Press, 1992 (1973).
- Habermas, Jürgen. *Sfera publică și transformarea ei structurală: Studiu asupra unei categorii a societății burgheze*. București: Univers, 1998 și București: Comunicare.ro, 2005 (1962).
- Habermas, Jürgen, *Discursul filosofic al modernității. 12 prelegeri*. București: All Educațional, 2000 (1985).
- Honneth, Axel. *The Fragmented World of the Social: Essays in Social and Political Philosophy*, ed. Charles W. Wright. New York: State University of New York Press, 1995.
- Horkheimer, Max. *Eclipse of reason*. New York: Oxford University Press, 1947.
- Marcuse, Herbert. *Eros și civilizație. O cercetare filosofică asupra lui Freud*. București: Trei, 1996.

- Young, Iris Marion. *Justice and the Politics of Difference*. Princeton: Princeton University Press, 1990.
- Young, Iris Marion. *Inclusion and Democracy*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Young, Iris Marion. *Responsibility for Justice*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

Teoria critică în relațiile internaționale

- Linklater, Andrew. *Beyond Realism and Marxism: Critical Theory and International Relations*. London: Macmillan, 1990.
- Wyn Jones, Richard. *Security, Strategy, and Critical Theory*. Boulder: Lynn Rienner, 1999.
- Wyn Jones, Richard, ed., *Critical Theory and World Politics*. Boulder: Lunn Rienner, 2000.

Despre Școala de la Frankfurt

- Browne, Craig. „The End of Immanent Critique?”. *European Journal of Social Theory* 11, 1 (2008): 5-24.
- Callinicos, Alex. *The Resources of Critique*. Cambridge: Polity Press, 2006.
- Rocco, Christopher. „Between Modernity and Postmodernity. Reading *Dialectic of the Enlightenment* against the Grain”. *Political Theory* 22, 1 (1994): 71-97.
- Taylor, Paul A., Jan Ll. Harris, *Critical Theories of Mass Media: Then and Now*. New York: Open University Press/McGraw Hill, 2008.
- Wolin, Richard. *The Frankfurt School Revisited and Other Essays on Politics and Society*. New York and London: Routledge, 2006.

Indice de autori și concepte fundamentale

A

Ackerman, Bruce / 137, 141, 150
acțiune comunicativă / 269
adevăr / 11, 15, 37-38, 53, 55, 69, 79-82, 97, 100, 138-140, 145, 150, 157, 159, 161, 165, 171, 190, 196, 200, 204, 211, 213, 217, 248, 250, 252-253, 258, 269
Adorno, Theodor / 248, 251, 255, 257-260, 263, 269-270
agnosticism / 140
Albertazzi, Daniele / 189, 197, 200-201, 203, 210, 215, 219
alegeri tragice / 143
Almond, Gabriel / 189, 219
Alston, William A. / 152, 156, 158, 162, 168-169, 177-178
analiză ideologică / 195, 197-198
Anderson, Elizabeth / 73-76, 82
Angell, Norman / 117, 128
Anthony, Susan B. / 98
anti-proceduralism / 184, 208, 210-212
antipartidism / 194
Antoși, Sorin / 157, 159
Arditi, Benjamin / 213, 220
argumentare politică / 147, 148
argumentul completitudinii / 145-146
argumentul gusturilor scumpe / 61-62, 65, 68-70
argumentul gusturilor scumpe ieftine / 62

argumentul incompletitudinii rațiunii publice / 148-149
argumentul intereselor de bază / 145-146
argumentul sceptic pentru neutralism / 140
argumentul structurii de bază / 145-146
Arneson, Richard J. / 57-58, 62-65, 75, 80-83, 87, 134
Art, Robert J. / 114, 128-129
Astell, Mary / 96
Autogovernare / 172, 176, 226
autonomie / 94, 106, 115, 161, 168-169, 174, 176-177, 222, 224, 227, 243, 258
autoritate / 21-22, 25-26, 29-30, 37, 42, 46, 95, 127, 140, 143, 156, 204

B

Barry, Brian / 51, 62, 83, 137, 139-140, 150
Beauvoir, Simone de / 99-100, 106
Bell, Daniel / 21, 41, 46, 176, 177
Benjamin, Walter / 248, 268, 269
Benoist, Alain de / 43, 46
Berlin, Isaiah / 80, 83, 156, 160, 162-165, 169, 177-178, 230-231, 244
Bernstein, Eduard / 123
Bingen, Hildegard von / 95

INDICE DE AUTORI ȘI CONCEPTE FUNDAMENTALE

- bine comun / 25, 159, 172, 208, 223, 226, 228-229
- Bobbio, Norberto / 42-43, 46
- Bobbitt, Philip / 143, 150
- boulangism / 191-192
- Brown, Chris / 109-110, 117-118, 128
- Brown, Olympia / 98, 109, 117-118
- bunăstare / 15, 21, 24, 57-58, 61, 63-67, 71-72, 75, 79-81, 113-114, 117, 127, 164-165, 169
- bunuri primare / 144, 146, 148
- Butler, Judith / 102-103, 105
- C**
- Calabresi, Guido / 143, 150
- Canovan, Margaret / 198-199, 201, 220
- capabilism / 7-8
- capitalism / 122-124, 126-127, 249, 268, 270
- Caporaso, James A. / 113, 115, 118-121, 125, 128, 130
- Cardoso, Fernando / 125
- centralism / 175
- Chiapponi, Flavio / 204-205
- Christiano, Thomas / 77, 82-83, 138, 150, 153
- Christman, John / 54, 87, 138, 142, 150, 153
- civilitate / 223
- clasă / 18, 38-39, 90, 102, 119, 123-124, 186-187, 212, 257, 262
- Cohen, G. A. / 51-55, 65-67, 73, 75-76, 78-79, 82-84, 87-88, 140, 151
- colonialism / 185
- comunism / 11, 43-44, 91, 186, 195, 268
- comunitarianism / 7, 53, 79, 229-230
- comunitate / 13, 17-18, 36, 74, 119, 127, 159, 176, 199-200, 209, 216, 224, 226, 230, 235-236, 267
- Conley, Tom / 128-129
- conservare / 18, 30, 32, 34, 155, 165, 254
- conservatorism / 11-26, 33, 40-41, 43-48, 78-79, 92, 178, 183, 199, 200
- Constant, Benjamin / 164-165
- Cooper, Robert / 118, 129
- corupție / 223-224, 243
- cosmopolitism / 7-8
- critica imanentă / 251-252
- cultură / 18, 117, 119, 129, 135, 161, 169, 173-174, 176, 189, 203, 210, 219
- cultură politică / 139, 189, 213
- cunoaștere morală / 140, 165
- Czempiel, Ernst-Otto / 115, 129
- D**
- D'Agostino, Fred / 134, 151, 178
- Dahl, Robert A. / 119, 129, 176-178, 191, 196, 215, 219
- Daly, Mary / 100
- datorie civică / 136, 139
- Davis, Angela / 100
- decolonizare / 112, 125
- deliberare / 54, 59, 63, 135-136, 148
- demagogie / 204, 212, 220
- democratizare / 119, 186, 191, 200, 212, 220
- democrație / 22, 24, 29, 42-43, 46, 123, 155, 164, 170, 172-173, 176, 178, 182-184, 186-187, 189, 191-196, 198-199, 201, 205-215, 217, 219-220, 237, 244

democrație asociativă / 175
democrație directă / 184, 208, 240
democrație liberală / 119, 156, 159, 168
democrație radicală / 176
Deutsch, Karl / 125, 129, 187, 219
Dewey, John / 174
dezavantaje sociale / 55
dezvoltare / 38, 101, 104, 119, 123-125, 169, 214, 229, 233, 240, 258, 263-265, 267
dezvoltare economică / 53, 111
dezvoltare umană / 7-8
Diamond, Larry / 119, 129, 213, 219
diferență de gen / 89, 92
diversitate / 37, 43, 90, 97-98, 155-157, 161, 164, 169-170, 172, 174, 177, 181, 208, 232, 248
dominație / 73, 92, 101, 221-222, 231-233, 235-239, 242-243, 249, 256, 261, 263-265
dominație masculină / 94, 100
domnia legii / 26, 144, 224
Dorey, Peter / 24, 46
Doyle, Michael / 119, 129
dreptate / 20, 52-55, 58, 66-68, 76, 79-80, 82, 143, 149, 156, 160-161, 164, 166, 248, 250, 261-263
dreptate distributivă / 50, 58, 60, 85
dreptate între generații / 50
dreptate socială / 51-56, 58, 62, 73-74, 77, 80, 85, 261-262, 270
Dworkin, Andrea / 100, 108
Dworkin, Ronald / 51, 55, 58-71, 75-76, 78, 83-84, 87, 133, 135, 137-138, 150

E

Eberle, Christopher J. / 149-150, 152

echitate / 147-148
echitatea comparativă / 71-73, 79
economie / 24, 37, 42-43, 109-110, 112-113, 115-117, 122, 124, 127, 129, 176
economie globală / 111, 118, 126,
economie politică internațională / 113, 118, 120, 124, 128, 265
educație / 96-97, 100, 103, 155, 169, 176
eficiență / 51, 53, 116-117, 127, 143, 211, 237, 242
egalitarianism / 49-58, 66, 68, 71, 73-74, 76-82, 85, 138, 239
egalitarianism al șansei / 57-58, 72, 74-77
egalitarianism democratic / 74
egalitarianism distributiv / 50, 55-56, 76-77, 80
egalitarianism domestic
egalitarianism global / 49-50,
egalitarianism impur / 56
egalitarianism intergenerațional / 50, 85
egalitarianism internațional / 49
egalitarianism local / 50
egalitarianism monist / 56
egalitarianism pluralist / 56, 168
egalitarianism pur / 53
egalitarianism relațional / 50, 55, 72, 74, 81
egalitarianism specific / 50
egalitate / 18, 25, 39, 42, 49, 54-56, 73-74, 87, 90-91, 93-94, 127, 143, 159, 168, 267
egalitate complex / 73
egalitate de gen / 96, 183
egalitate distributivă / 55, 74
egalitate relațională / 81
egalitate substanțială / 51, 55, 99

INDICE DE AUTORI ȘI CONCEPTE FUNDAMENTALE

egalitatea accesului la avantaje / 65-66, 68, 75, 79
egalitatea bunăstării / 61-62
egalitatea liberală / 58, 138
egalitatea oportunităților / 22, 57-58, 67, 73, 75
egalitatea oportunităților pentru bunăstare / 63, 66, 75, 79, 81
egalitatea resurselor / 58-61, 63, 65, 68, 70-71, 75, 138
egalitatea socialistă a oportunităților / 65, 67
Ehrlich, Eugen / 173
elite / 26, 118-119, 186, 188, 194, 197, 204, 206, 209, 212, 265
elitism / 20, 42, 214, 219-220
emancipare / 15, 29, 39, 97-98, 175, 204, 248-249, 253, 255-256, 258-259, 264, 268
empirism / 14, 20, 173, 250
etno-naționalism / 194
experiență / 13, 21, 92
exploatare / 73, 98, 123

F

Faletto, Enzo / 125
familie / 18, 25, 32-32, 99-101, 136, 173, 261
fantasme politice / 201, 220
fascism / 43, 142, 191, 194, 258
feminism / 89-95, 97-107, 175, 248, 262-263, 270
filosofia politică / 49, 51, 54-55, 63, 85, 104, 225, 231, 248
Finifter, Ada W. / 113, 128
Firestone, Sulamith / 100
Fish, Hamilton / 114
Fleurbaey, Marc / 62, 75-76, 83-83, 87

Fraser, Nancy / 73, 77, 84, 86, 260-261, 269-270
Friedan, Betty / 99-100, 105

G

Gaus, Gerald F. / 137-138, 141, 150, 152, 178
Gellner, Ernest / 185, 219
Gherghina, Sergiu / 186, 190, 194, 204, 206, 219
Gilpin, Robert / 110, 112-114, 116, 118, 123-124, 129-130
globalizare / 103, 110, 115, 121, 130, 189
Goldblatt, David / 117, 129
Goldman, Emma / 97, 101
Goldwater, Barry / 23, 46
Gournay, Marie de / 95
Grabbe, Heather / 118, 129
gradualism / 33, 36
Gray, John / 156-164, 166-167, 170-171, 177-178
Griffin, Susan / 100
Griffiths, Martin / 128-129
Guéhenno, Jean-Marie / 42, 46
Gutmann, Amy / 137, 150
guvernământ / 21, 24, 27, 29, 33-34, 45, 113, 135, 156, 173, 188, 221-222, 278

H

Habermas Jürgen / 152, 248, 260-261, 263, 268-270
Harrington, James / 222, 227, 244
Harris, Robin / 18, 46, 271
Hegel, Georg Friedrich Wilhelm / 20, 32, 46, 246, 250-251, 257, 268-269
Heilbroner, Robert / 123

Held, David / 117, 129
Hermet, Guy / 190-193, 195-196, 210, 219
Heywood Andrew / 21-22, 26, 46
Hinton, Timothy / 73, 84, 88
Hobbes Thomas / 20, 26, 33, 46, 159-160, 163, 165, 177, 239, 245
Honneth, Axel / 73, 84, 260-261, 269-270
Honohan, Iseult / 224, 227-230, 244-245
Horkheimer, Max / 247-248, 253-260, 263, 266, 269-270
Hume, David / 20, 25, 27-28, 31, 33-34, 47, 160, 163, 165
Huntington, Samuel P. / 47, 191, 219

I

ideal / 20-21, 42, 51-52, 54-55, 57-59, 61-63, 65-66, 74-75, 79-81, 84, 86, 93, 116, 133, 137, 148, 159-161, 165, 168-171, 194-95, 204, 215, 221-222, 226, 229-230, 234-240, 251, 253, 263
ideal al dreptății / 58, 60-61, 66, 79, 85
ideal regulativ / 54, 79-80
ideologie / 11-13, 15-19, 24, 41-447, 92, 113, 175, 181, 183, 187, 190-192, 195, 197-204, 210, 212-213, 215, 216, 220-221, 248, 250, 268
ierarhie socială / 93-94
iluminism / 90, 225, 258
imagarinar social / 198-199, 202
imperialism / 117, 124, 129, 155, 157, 176
incomensurabilitate / 159, 166
instituții internațional / 111, 119, 121-122

instituționalism liberal / 119, 121, 266
intersecție a ierarhiilor / 93
Iliescu, Adrian-Paul / 13-14, 27, 46
Ionescu, Ghiță / 185, 219

J

Jackson, Robert / 112, 129
Jervis, Robert / 114, 128-129
Jorgensen, Knud Erik / 112, 116, 120, 125, 129

K

Kekes, John / 47, 62, 78, 85, 179
Keohane, Robert O. / 110, 120, 129, 265
Kessler, Nikolas / 23, 47
Kirk, Russell / 15-17, 23, 46-47
Klosko, George / 134-138, 141, 150-151
Kollontai, Alexandra / 97
Krasner, Stephen D. / 115, 129
Kymlicka, Will / 88, 152, 179

L

Laclau, Ernesto / 187-188, 215-217, 219
Larmore, Charles / 133, 137, 139, 151-153
Leadership / 183-184, 194, 204-206
Lecce, Steven / 134, 137, 141, 151
legitimitate / 26, 29, 33, 75, 109, 145, 147, 149, 161-162, 169-171, 173, 186, 188, 191
Lenin / 123-124
liber schimb / 116-117

INDICE DE AUTORI ȘI CONCEPTE FUNDAMENTALE

- libertate / 16, 18, 24, 26, 30, 37, 40-42, 46, 51, 55, 74, 79-80, 83, 90, 97, 127, 143-144, 156, 162-165, 167-168, 174, 177, 222, 224-225, 228-232, 234-239, 244, 259-260, 267
- libertate de expresie / 141, 162, 164, 168, 260
- libertate negativă / 40, 164-165, 230, 232, 234-235
- liberalism / 11, 16, 18, 22-24, 40, 45, 62, 92, 97, 109, 111-112, 116-120, 122-123, 125, 128-130, 133-135, 137, 156-164, 167-170, 177-179, 183, 199-201, 220-221, 225-227, 229-231, 234-235, 237-239, 245, 264
- liberalism comercial / 119
- liberalism economic / 116, 117, 122
- liberalism republican / 119
- liberalism sociologic / 119, 120
- libertarianism / 22, 78, 88, 227
- Lijphart, Arend / 179, 212, 219
- Lippert-Rasmussen, Kasper / 64, 82, 84-85, 88
- List, Friedrich / 114
- Locke, John / 20, 27, 33, 47, 134, 151, 159-160, 164, 177
- Lovett, Frank / 229, 244-245
- M**
- Macedo, Stephen / 137, 151
- Machiavelli, Niccolo / 222, 227-228, 242, 244
- MacKinnon, Catherine / 100, 105-106
- MacRae, Donald / 190, 198
- Madison, James / 223, 244
- Maistre, Joseph de / 19-21, 29, 31, 47
- maniheism / 42
- Marcuse, Herbert / 248, 257, 259-260, 263, 268-270
- Marneffe, Peter de / 146, 151-152
- Marx, Karl / 122-123, 248-249, 251-252, 268-269
- marxism / 15, 92, 97, 109, 112, 118, 122-135, 127-128, 186, 247, 257, 265, 268
- Mason, Andrew / 60, 73, 77, 79, 82, 85, 103, 105, 131
- mass-media / 42, 189, 199, 207, 211, 220, 233
- Mastropaolo, Alfio / 197, 206-207, 217
- materialism dialectic / 123
- Matravers, Matt / 69, 85, 88
- McGrew, Anthony / 117, 129
- McLennan, Gregor / 155, 157, 171-177
- Mead, John Herbert / 174
- mercantilism / 109, 112-116, 118, 122-123, 125, 128
- Michelman, Frank / 228, 244
- Mill, John Stuart / 155-156, 163-165, 169, 177, 231, 244
- Miller, David / 12, 47, 73, 85, 88, 168
- Millet, Kate / 99-100, 106
- Millon-Delsol, Chantal / 24-25, 47
- Minogue, Kenneth / 186, 200, 202-203
- Miroiu, Adrian / 49, 85
- mistică feminină / 99
- Mișcoiu, Sergiu / 186, 190, 204, 207, 219
- mit / 186, 201, 208-209, 220
- modernizare / 185, 189
- modus vivendi* / 158-160, 163, 165, 171

monarhie / 20, 30, 34, 39
monism / 157, 171, 174
Moscovici, Serge / 210
Möser, Justus / 20, 37, 39
Mudde, Cas / 185, 194, 97, 204, 206,
209, 211, 213, 219-220
Muller, Jerry Z. / 25-26, 47
multiculturalism / 103, 257
Müller, Adam / 20, 35

N

Nagel, Thomas / 88, 137, 141, 151-
152
non-domație / 221, 223-224, 226,
228-232, 234-239, 241-244
narodnicism / 181, 191-193
naționalism / 11, 22, 42, 49, 86, 185-
186, 194, 200, 220
națiune / 18, 43, 113-114, 191, 209
nazism / 43, 142, 191, 247
nedreptate / 52-53, 55, 72, 261
nedreptăți distributive / 77
nedreptăți instituționale / 77
neo-populism / 181, 193-194, 207
neșansă oarbă / 57, 59-60, 74
neutralitate / 136-139, 144-145, 254
neutralitate a efectelor / 137
neutralitate în justificare / 138
neutralism / 133-142, 144-145, 147-
150, 225
neutralism moderat / 143-145
neutralism radical / 143-144, 147
Nielsen, Morten Ebbe Juul / 145, 151
Nisbet, Robert / 15-16, 18-19, 25, 47-
48
non-domație / 222, 229-232, 234-
239, 241-244
Norman, Richard / 73, 78, 85
normativism / 249

Nye, Joseph / 120-121, 129

O

Oakeshott, Michael / 17, 47, 160
obiecția durității / 75-76
obiecția nivelării în jos / 81-82
Okin, Susan Moller / 92, 100-101,
105
opresiune / 56, 74, 94, 97, 99, 102,
176
O'Sullivan, Noel / 12, 20-21, 33, 47

P

Panizza, Francisco / 187-189, 202,
209-210, 219
Parfit, Derek / 81, 86
participativitate / 184, 205
partide politice / 42, 44-45, 47, 174,
186, 193, 206-208, 210
Pasquino, Gianfranco / 197, 213
patriarhat / 92, 100
perfecționism / 133-135, 137-138,
141, 151, 153
Perraton, Jonathan / 117, 129
personalitate / 40, 47, 68-69, 186,
190, 204, 219
Pettit, Philip / 92, 105, 223, 226, 229-
245
piață / 22, 24, 26, 45, 110, 116-117,
119, 122, 127, 176, 201, 237, 264
Pisan, Christine de / 95
Pitulac, Tudor / 207
pluralism / 51, 75, 85, 87, 135, 141-
142, 155-158, 161, 164-165, 167-
168, 171-178, 240
pluralism convențional / 173, 176
pluralism critic / 173-174
pluralism epistemologic / 174-175

INDICE DE AUTORI ȘI CONCEPTE FUNDAMENTALE

- pluralism legal / 173-174
pluralism liberal / 162-163, 169, 178-179
pluralism metodologic / 157
pluralism pedagogic / 174
pluralism ontologic / 174-175, 215
pluralism socio-politic / 175
pluralism tehnic-metodologic / 174
pluralism valoric / 163-164, 166-167, 178
Pocock, J. G. A. / 222, 228, 244
politică / 11-13, 16-17, 19-21, 23, 25, 28, 30, 32-33, 36, 41-45, 47, 49-51, 54-55, 60, 63, 70, 73, 85, 90-92, 104-105, 109-110, 112-114, 116, 119, 121-122, 125-128, 134-135, 139, 144, 147-149, 161-164, 167, 170, 172, 174-176, 181-186, 188-190, 192, 194-195, 197-198, 200, 204-205, 207-208, 210-215, 217-218, 220, 222-231, 235-238, 240-241, 243-244, 247-248, 254, 257, 261, 264, 267-268, 270
Popper, Karl R. / 19, 47
populism / 181-220, 240
postcomunism / 193
postfeminism / 103-104
pragmatism / 76, 86, 165, 171, 177, 201
principii normative fundamentale / 53
principiul diferenței / 56, 62, 81
principiul egalității echitabile a oportunităților / 68
principiul liberal al legitimității / 143
principiul libertăților egale / 60-61, 167
prioritarianism / 78, 80-81, 83
prioritarianism senzitiv la responsabilitatea individuală / 80
privilegiu masculin / 93
procesualism / 183
proprietate / 18, 25-27, 32, 38, 40-41, 46, 96-97, 164, 224-225
providență / 18, 28-30, 45, 47
putere / 15, 18, 23, 29-31, 36, 39, 76, 81, 92, 104, 114, 118-119, 158, 202, 222, 224, 235, 238, 243, 252, 263, 266
- Q**
Quong, Jonathan / 134-135, 137-138, 140-143, 145-147, 151
- R**
Rails, Stéphane / 47
Rakowski, Eric / 65, 77, 86
rasism / 142, 194
raționalism / 17, 33, 47, 95
raționalitate / 13-14, 116-117, 123, 143, 210, 258, 260
rațiune / 12-13, 26-28, 31, 33, 45, 95-96, 160-161, 172, 196, 172, 238, 258-259, 260, 268, 270
rațiune instrumentală / 257
rațiune publică / 146, 149
Rawls, John / 49, 51-52, 54, 56, 62, 80, 83, 86 135-137 141-147, 149-152, 158, 160, 167-169, 177, 262-263
Raz, Joseph / 88, 133, 151, 166, 168, 177
Războiul Rece / 112, 118, 122, 124, 264-265
realism / 114-115, 118, 165, 212, 220, 264-265, 271
reciprocitate / 164, 236

recunoaștere / 18, 98-99, 109, 155,
157, 163, 169-173, 233, 260-261,
269-270
redistribuție / 66, 260-261
reformă / 12, 18-19, 186, 220
reguli de organizare / 55
Reidy, David A. / 149-151
reificare / 257-258, 260
relativism / 142, 158, 167, 250, 283,
293
relații sociale / 56, 73-74, 255
relații sociale ierarhice / 56
relații internaționale / 26, 77, 109-
111, 113, 120-121, 128, 248, 263-
267, 270-271
religie / 15, 23, 25, 30-31, 47, 164,
188, 230
reprezentări sociale / 189
responsabilitate individuală / 57, 63,
65, 67, 71, 76, 78
revoluție / 11, 16, 19-20, 34, 36, 45-
46, 114, 124-125
rezonabilitate / 80, 143, 174
Ricardo, David / 117, 119
Roemer, John E. / 51, 69, 76, 86
roluri de gen / 93, 101, 104
Ronconi, Miriam / 140, 151
Rosanvallon, Pierre / 214, 219
Rosenau, James N. / 115, 121, 129
Rousseau, Jean-Jacques / 16, 33, 95-
96, 164, 170

S

Sadurski, Wojciech / 70, 86
Sandel, Michael J. / 153, 225-226,
230, 244
Sartori, Giovanni / 195, 219
Scalet, Steve / 140, 151
Scanlon, Thomas / 57, 86

scepticism / 25, 140, 238
Schaller, Walter E. / 65, 86, 153
Scheffler, Samuel / 63, 73, 75, 86
schimbare socială / 97, 252
Schmitt, Carl / 197, 208
Schurmann, Anna Maria von / 95
Schwartzman, Micah / 149-151
securitate națională / 113-114
Sederberg, Peter / 13-14, 47
Seiler, Daniel-L. / 44, 47
Sen, Amartya / 51-52, 66, 70, 83, 85-
88
sfera publică / 93, 95, 241-243, 270
Shafir, Michael / 186, 193, 219-220
Sher, George / 133, 151
sistem politic / 110, 188-191, 215,
222, 224, 241, 243
sistem global / 126
Skinner, Quentin / 228-229, 245
Smith, Adam / 22, 114, 116-117, 119
socialism / 11, 16, 18, 43, 45, 51, 53,
66-67, 78, 83, 86, 91-92, 123, 183,
199-200
societate / 12-15, 18-19, 21-22, 24,
26, 28, 30, 32-36, 38-40, 42-44, 46-
47, 55, 64-66, 73, 81, 90-93, 96,
99-100, 104, 116, 118, 123, 127,
143, 147, 156, 158-160, 169-170,
175-176, 183-184, 197-198, 202,
207-209, 215-216, 228, 235-236,
249, 251, 254-257, 259, 261
societate bună / 52-53, 55, 80
societate civilă / 24-26, 32, 40, 176-
177, 241-242
solidaritate / 51, 55, 143, 176, 219
Sorensen, George / 112, 114, 119-
120, 124, 126-127, 129
Spelman, Elisabeth / 102, 106
stat / 15, 18, 20-26, 29-30, 32, 34-40,
43, 45-47, 49, 51-55, 74, 78-79, 97,

INDICE DE AUTORI ȘI CONCEPTE FUNDAMENTALE

109-110, 113-118, 120, 122, 127,
133, 135-139, 142-146, 149, 151,
155, 168-170, 171-174, 192, 207,
222, 224-225, 227, 231, 236-238,
240-242, 247, 258, 264, 267
stat liberal / 133-139, 141, 144-145,
169
stat minimal / 22, 53
Stewart, Angus / 87, 185, 200, 220
Stone, Lucy / 98
Stout, Jeffrey / 147-148, 151
Strange, Susan / 109-110, 127, 129-
130
subiectivism / 165, 167
suficientism / 78, 81
sufragiu universal / 192
Sunstein, Cass / 228, 245
suveranitate / 33-34, 60, 118, 165,
176, 186, 194, 198, 202, 212, 217

Ș

șansă prin opțiune / 59
Școala de la Frankfurt / 247-250,
252-253, 255-260, 262-265, 267-
271
știință politică / 173, 181, 186, 194,
213, 248, 287-288

T

Taggart, Paul / 184, 194-196, 201,
211-212, 217, 220
Taylor, Charles / 230, 245, 271
Tămaș, Sergiu / 43, 47
temeiuri morale *pro tanto* / 54
Temkin, Larry S. / 54, 71-73, 81-82,
86-87
teoria critică / 247-249, 255-256,
261-265, 268, 270-271

teoria democratică / 155, 175, 183,
195, 203, 205-206, 211, 213
teoria dependenței / 61, 125
teoria politică / 92, 106, 134-135,
158, 173, 182-183, 185, 190, 195,
197, 199, 203, 207, 210, 212, 217-
218, 222, 223-224, 227-230, 237-
238, 241-242, 256
teoriile politice ale dreptății / 135
Thompson, Dennis / 137, 150
Thomson, Janice E. / 115, 129, 131
tiranie / 60, 143, 214, 240
Tismăneanu, Vladimir / 186-187,
220, 268, 270
Tocqueville, Alexis de / 20, 30, 35-
36, 38, 40, 47, 164
toleranță / 134, 151, 155, 158-160,
167, 169, 171, 174, 177
Tomasi, John / 80, 87
totalitarism / 21, 23, 47, 182, 244
tradiție / 18-20, 22-23, 26, 31-34, 37,
40, 46, 150, 156, 169, 173, 186,
193, 200, 209, 212, 221, 229, 238,
243
tranziție / 183, 186-187, 205
Trilling, Lionel / 23, 47

U

urbanizare / 189
utilitarism / 17, 77, 163, 177
utopie / 20, 133, 151, 209

V

Valentini, Laura / 52, 87, 140, 151
Vallentyne, Peter / 57, 87
Vallier, Kevin / 134, 151-152
valoare egală / 93-94, 96

Indice de autori și concepte fundamentale

valori / 18, 22, 40, 51-55, 58, 61, 75,
78-80, 93, 103, 119, 127-128, 142,
143, 148-149, 155-164, 166-174,
176, 185, 193, 197, 202-203, 225,
227-228, 230, 235, 238, 242-244,
250, 254, 258, 265-266
Verba, Sidney / 189, 219
Viner, Jacob / 113-114, 129
virtute / 18, 28-31, 35, 39, 41, 44, 54,
60, 92, 101, 159, 165-167, 184,
193, 206, 215, 223-224, 228, 250
virtute civică / 223-224, 228, 230
viziunea pierderii drepturilor / 57
Vlas, Natalia / 23, 47

W

Walerstein, Immanuel / 126, 129-130

Wall, Steven / 138, 151, 153
Wallace, Michelle / 100
Walzer, Michael / 51, 72-73, 87, 168,
177
Weber, Max / 189, 204, 220, 249
Wiles, Peter / 193
Williams, Andrew / 81-82, 86, 149,
151
Wollstonecraft, Mary / 96-97, 107

Y

Young, Iris Marion / 73, 87, 102,
106, 176-177, 262-263, 269, 271

Note despre autori

Ștefania Bejan este bursier postdoctoral al Academiei Române și lector la Universitatea „Al.I. Cuza” Iași, Facultatea de Filosofie și Științe Social-Politice, Departamentul de Științe ale Comunicării și Relații Publice. Redactor șef al revistei „Caiete Sociologice”. Licențiată în filosofie-istorie (1988), absolventă a masteratului de Antropologie socială și etnologie (2005) și doctor în filosofie (domeniul Științe ale Comunicării), cu teza „Strategii identitare în cultura media postmodernă” (2009). Membră a Uniunii Ziariștilor Profesioniști din România, activează în presa scrisă și televiziune. Principalele domenii de interes: comunicarea de masă (teorii, efecte, structuri, noile media), PR (fundamente, campanii), teorii politice. A publicat *Discursul educației* (Iași: AXIS, 2003), a tradus *Comicul* (Iași: Institutul European, 1998) și este autoarea mai multor articole și studii. Cele mai recente dintre ele sunt „Exigencies of the Contemporary Pattern in Media Communication” (*European Journal of Science and Theory*, 2012), „The Analysis of the Social Factors’ Behaviour Involved in the Establishment of Eastern Participatory Democracy (Intergenerational Approach)”, „Components of Communication Management in Civil Society Organisations” (ambele în *Analele Științifice ale Universității „Al.I. Cuza” Iași, Sociologie și Asistență Socială*, 2012, respectiv 2011) și „False Participatory Democracy, Identitarian Strategy of Postmodern Mass-media” (în volumul *Knowledge and Action within the Knowledge Based Society* (Iași: Institutul European, 2011)). Contact: stbejan@yahoo.fr.

Sorin Bocancea (n. 1970) a absolvit Facultatea de Filosofie a Universității „Al. I. Cuza” Iași (1996) și Studiile aprofundate de Filosofie și Spiritualitate Răsăriteană la Universitatea „Al. I. Cuza” Iași. Este doctor în filosofie, cu teza *Politēia platoniciană* (2006), și în științe politice, cu teza *Fundamentele ideologice ale Uniunii Europene* (2008). În prezent, este conferențiar doctor și decan al Facultății de Științe Politice și Administrative a Universității „Petre Andrei” din Iași. Din 2010 este bursier postdoctoral al Academiei Române. Domeniile de interes: filosofie politică și studii europene. Printre studiile publicate se numără: *Instituții și politici publice în Uniunea Europeană* (Iași: Cantes, 2004); *Cetea lui Platon* (Iași: Institutul European, 2010). A coordonat, împreună cu Daniel Șandru, volumele *Mass-media și democrația în România*

postcomunistă (Iași: Institutul European, 2011) și *Totalitarismul. De la origini la consecințe* (Iași: Institutul European, 2011). Contact: sorinboc@yahoo.com.

Codruța Liana Cuceu este bursier postdoctoral al Academiei Române, Filiala Iași și cercetător științific la Institutul de Istorie „George Barițiu”, Academia Română, Filiala Cluj. Licențiată în filosofie (2002), absolventă a masteratului de „Cultură și comunicare” din cadrul Universității „Babeș-Bolyai” din Cluj-Napoca (2003) și doctor în filosofie (2010), domeniile sale de interes sunt filosofia politică și socială, filosofia religiilor și filosofia românească. A publicat mai multe studii și articole în volume colective și reviste științifice. Cele mai recente sunt următoarele: „An Overview of the Feminist Critiques of the Public Sphere” (*European Journal of Science & Theology*, 2012), „Milestones in the Critique of the Public Sphere: Dewey and Arendt” (*Journal for Communication and Culture*, 2011), „Sfera publică, tehnologie și democrație transnațională” (*Symposion*, 2011) și „Modernizing Political Philosophy: Pragmatist Approaches of the Public Sphere” (în *A lét hangoltsága. Tanulmányok a tudás sokféleségéről*, ed. Vajda Mihály și Gábor György (Budapest: Typotext, 2010)). Contact: codrutacuceu@goolemail.com.

Eugen Huzum este cercetător științific la Institutul de Cercetări Economice și Sociale „Gh. Zane”, Academia Română, Filiala Iași. Din 2010 este și bursier postdoctoral al Academiei Române. 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” (1999) și doctor în filosofie (din 2005), cu o teză despre critica ideii de fundament și a fundaționalismului în filosofia contemporană. Domeniile sale fundamentale de interes sunt filosofia politică (în special teoriile contemporane ale dreptății, multiculturalismul și teoria democrației), epistemologia (teoriile întemeierii epistemice, mai ales fundaționalismul) și metafilosofia (în special metodologia filosofică în general și metodologia filosofiei politice în particular). În 2011 a coordonat, tot la editura Institutul European, volumul *Concepte și teorii social-politice*. Cele mai recente publicații ale sale sunt „Is the Pursuit of Truth the Primary Task of a Political Philosopher?” (*European Journal of Science and Theology*, 2012), „Ce este egalitarianismul?” (*Transilvania*, 2012) și „Critica teoriilor ideal(ist)e ale dreptății sociale. Cazul Amartya Sen” (*Symposion*, 2011). Contact: eugenh76@yahoo.com.

Ruxandra Ivan este bursier al Academiei Române, Filiala Iași, lector la Facultatea de Științe Politice a Universității din București, cercetător la Institutul Diplomatic Român și cercetător asociat la Centre d'Etude de la Vie Politique (CEVIPOL) la Universitatea Liberă din Bruxelles. În 2007 a susținut

teza de doctorat *La politique étrangère roumaine, 1990 – 2006: Acteurs, processus, résultats* la Universitatea Liberă din Bruxelles. Coordonează seria de Relații Internaționale a Editurii Institutul European (din 2007), este secretar de redacție la *Analele Universității din București – seria Științe Politice* și face parte din colegiul redacțional al revistei *Studia Politica. Romanian Political Science Review*. Din 2005, este lector invitat la mai multe universități din țară și străinătate („Alexandru Ioan Cuza” – Iași, „Ovidius” – Constanța, „Cheik Anta Diop” – Dakar, Universitatea Liberă din Bruxelles). Principalele publicații sunt *La politique étrangère roumaine, 1990-2006* (Editions de l’Université de Bruxelles) și volumul coordonat în 2012 *New Regionalism or No Regionalism? Emerging Regionalism in the Black Sea Area* (London: Ashgate). Contact: ruxandra.ivan@fspub.unibuc.ro.

Cătălina-Daniela Răducu este cercetătoare la Institutul de Cercetări Economice și Sociale „Gheorghe Zane”, Filiala Iași a Academiei Române. Este, de asemenea, editor executiv al revistei *Logos, & Episteme. An International Journal of Epistemology*. Din iunie 2010 până în martie 2012 a fost bursier postdoctoral al Academiei Române, Filiala Iași. Licențiată în filosofie, a absolvit Masteratul în *Teorii și practici ale interpretării* la Universitatea „Al. I. Cuza” din Iași și a obținut doctoratul în epistemologie și filosofia cunoașterii, în anul 2007. 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: „Genul” (*Concepte și teorii social-politice*, Institutul European, 2011), „The Role of Gender Studies in Transforming Society” (*Romanian Journal for Multidimensional Education*, 2011) sau „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 post-doctoral al Academiei Române, Filiala Iași și conferențiar universitar doctor la Facultatea de Științe Politice și Administrative din cadrul Universității „Petre Andrei” din Iași. A coordonat, împreună cu Cristian Bocancea, volumul *Sinteze de știință politică* (Iași: Institutul European, 2012) și, împreună cu Sorin Bocancea, volumele *Mass-media și democrația în România postcomunistă* și *Totalitarismul. De la origini la consecințe* (Iași: Institutul European, 2011). A publicat cărțile *Sub semnul paradoxului cotidian* (Iași: Institutul European, 2010), *Reinventarea ideologiei* (Iași: Institutul European, 2009 – lucrare distinsă cu premiile „Ion Petrovici” al Academiei Române, „Lumea de mâine” al revistei *Sfera Politicii* și Premiul pentru Filosofie Politică al revistei *Transilvania*), *Concepte și modele în știința politică* (coautor, Iași: Cantes, 2001) precum și, în variantă on-line, cursul universitar

NOTE DESPRE AUTORI

Teorie politică și ideologie (Iași: Institutul European, 2011). A debutat publicistic în 1998, ca redactor-șef al revistei *Opinia studentească*, fiind în prezent redactor-șef al revistei *Polis*, reviewer la *Journal of Sociology Study* (SUA) și *Transilvania* (Sibiu), book-reviewer la *CEU Political Science Journal* (Budapesta) și redactor al revistei *SferaPoliticii* (București). Preocupările sale academice și de cercetare vizează teoria politică normativă și empirică, cu orientare predilectă spre teoria ideologiei și teoria și practica democrației.

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. Din 2006 este Doctor Magna cum Laude în Filosofie. 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*. 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 are numeroase contribuții în volume colective în țară și străinătate. Contact: stbogdan2000@yahoo.com.

Abstract

This book, supported and financed by the POSDRU/89/1.5/S/56815 project, “The Knowledge Based Society: Research, Debates, Perspectives”, presents and analyzes eleven of the most important contemporary political theories and/or ideologies: conservatism, egalitarianism, feminism, mercantilism, liberalism and Marxism (as theories of international political economy), liberal neutrality, pluralism, populism, republicanism, and critical theory. Its main purpose is to be useful to all those interested in being initiated, or initiating others, into contemporary political theory (particularly contemporary political philosophy). Nevertheless, the book could also be of interest for the researchers who are already very well trained in the investigation of its topics.

Sorin Bocancea, who authors the chapter on conservatism, starts from a list of definitions given to this theory in order to focus on the dispute concerning its status as ideology. The thesis argued here is that conservatism is a political ideology in the full sense of this concept. The author continues by presenting a brief history of conservatism (of the evolution of the conservative message, from its specific projections from the time when it was not yet an ideology in the modern sense and up to its most recent directions and trends), the main doctrinarian tenets of conservatism (with special focus on the statements of the classics of this doctrine), and the position held by this doctrine within the political spectrum. After this argumentative and expository approach, Sorin Bocancea suggests defining conservatism as the ideology which, assuming the conviction that man is fallible and subject to multiple conditionings, believes that it is necessary for him to build his existence by acknowledging the authority of providence and tradition, by giving up the pride of believing himself to be the god of society, and by assuming the obligation to have respect for authority in a society hierarchical by nature; all these elements may create the conditions for a living that guarantees him his life, property, and freedom, that is, the conditions that are both necessary and sufficient for his happiness.

The chapter devoted to egalitarianism is, in fact, a chapter about “domestic egalitarianism”. Neither global nor local or intergenerational egalitarianism are discussed within it. Eugen Huzum, its author, focuses only on egalitarian theories that are exclusively interested in the issue of social justice in its classical meaning, as the issue of justice within the boundaries of a state. The chapter begins, as it is customary in an introductory text, with an attempt to characterize egalitarianism

ABSTRACT

in general terms. The definition put forth sees egalitarianism as the trend in political philosophy which defends the idea that social justice requires a substantial equality between all the members of a community. The next section distinguishes between, and briefly presents, distributive egalitarianism and relational egalitarianism, focusing then on describing the basic ideas, intuitions, and arguments which underlie the most influential distributive or relational egalitarian theories and the debates and controversies between their supporters. To be more precise, this section presents equality of resources/liberal equality (Ronald Dworkin), equality of opportunity for welfare (Richard Arneson), equality of access to advantage/socialist equality of opportunities (G.A. Cohen), Cohen-Dworkin dispute, comparative fairness (Larry Temkin), complex equality (Michael Walzer), and democratic equality (Elizabeth Anderson). The chapter also ends in a “classical manner” for an introductory text. Its last section is devoted to a brief presentation and analysis of the main objections formulated against egalitarianism by its critics, with special focus on the levelling down objection.

Feminism, as Cătălina-Daniela Răducu claims, is an answer to two basic questions: 1) Are women equal with men?; and 2) Are all women the same? In what regards the former question, feminism argues and stresses that, although past societies and many current societies favoured or still favour men as a social group, women and men have an inherently equal value. In what regards the latter question, feminists consider that the right answer is the negative one, meaning that the universal *woman* should actually cover the diversity found among women (given by race, social class, nationality, and so on) and not to favour certain categories of women at the expense of others. Feminism, the chapter’s author insists, should not be reduced only to the abstract discussion about the woman’s status in society. One of its essential components is its actional dimension: a commitment to change the unequal status of women (where this change is needed). Precisely due to its essentially actional component feminism is a major political ideology, alongside with liberalism, Marxism, conservatism, socialism etc.

Mercantilism, liberalism, and Marxism, the most important theories in international political economy, are presented by Bogdan Ștefanachi starting from the premise that, especially with the process of globalization, economy and politics are connected by increasingly complex, profound, and visible links. Each of the three theories approached in this chapter – Bogdan Ștefanachi shows, following in the steps of Susan Strange – puts forth a distinct way of analyzing and interpreting these links and, at the same time, a particular model of society. Besides introducing the readers into their basic ideas and arguments, in the most impartial manner possible for him, the description of the three theories

becomes for the author also an occasion to stress both the inevitable “value-ladenness” of international political economy and the need for it to resist the economic colonization of its concepts and methodologies, and to keep at the core of its (scientific) investigation the interaction between economic and political, and between domestic and global variables.

In the second chapter that he authors in this volume, Eugen Huzum presents liberal neutralism in four basic steps. The first one is defining neutralism as the theory according to which, at least in justifying its most important decisions, the liberal state cannot appeal to reasons provided by any of the particular conceptions about the good belonging to its citizens. The second step is devoted to highlighting and explaining the most important neutralist arguments: the argument of equal respect (Ronald Dworkin, Charles Larmore), the “skeptical” or, to be more correct, agnostic argument (Brian Barry) etc. Eugen Huzum then focuses on characterising the main versions of this political theory – radical (“strong” or “global”) neutralism and moderate (“weak” or “limited”) neutralism – and on underlining the arguments upon which they are defended. Finally, in the last section of the chapter, he exposes the main anti-neutralist objections and also the main ways in which liberal neutralists have answered them. The largest part of this section is devoted to the objection of the incompleteness of public reason.

Influenced by Gregor McLennan, Ștefania Bejan describes pluralism not as a substantial doctrine but as a “modal” concept that indicates the recognition of the differences and the multiplicity of discourse and social fields. Special attention is also paid to pluralism as a *modus vivendi*, as it was theorized and defended mainly by John Gray. Within the chapter that she signs, the author’s efforts are focused characterizing value pluralism and its relationship with liberalism, subjectivism, or relativism, on highlighting the place of freedom and of the autonomy-diversity relationship within pluralism, on explaining the importance of tolerance for pluralism as a *modus vivendi*, and – last but not the least – on stressing out and outlining (briefly) the main contemporary pluralist traditions and interpretations.

To use the words of its author, Daniel Șandru, the chapter on populism is an incursion that aims to outline the main elements of the populist phenomenon and, at the same time, to allow for the configuration of a conceptual identity for it. In order to fulfill this objective, Daniel Șandru opts for a genealogical approach meant to help him to define the directions followed by populism during its evolution and in its various forms of manifestation. He opts, in other words, for a contextual analysis that allows him to emphasize the radial nature of populism. As a result, the task assumed in the first section of this chapter is to overview the causes that led to the emergence of this

ABSTRACT

phenomenon and to show that the political reality described by the concept used to express it is one that “reinvents” itself constantly. The second section of this chapter investigates the specificity brought by political theory, be it normative or empirical, in the analysis of populism. Thus, the author approaches, on the one hand, the issues referring to the theoretical difficulties encountered in the conceptualization of this phenomenon, and, on the other, the empirical elements and the main features of the structure of the populist phenomenon. The final section in this chapter analyzes the (problematic) relationship between populism and democracy, and it puts forth a way of analytically reconsidering this phenomenon (based on the conviction that, if it is treated in a rigorous manner, it can lead to the configuration of an instrument that could “measure” the functioning of democracy).

Besides explaining its principles and values, and highlighting their continuity throughout history, Codruța Liana Cuceu is also interested in emphasizing four main ideas relative to republicanism: 1) that we should overcome the idea that republicanism is nothing more than a political system built around the idea of republic, naming the principle of representative government, which is presumably opposed to the monarchical system of government; 2) that we should resist the temptation to reduce the multiplicity of levels which seem to have overlapped in the construction of what we could clearly call today the republican tradition to an ideology, to a mere “ism”; 3) that we should “unlearn” the (liberal) principle of freedom understood as “non-interference” and “learn” to appreciate the utility and the functionality of the republican principle of freedom understood as non-domination; and 4) that republican principles, values, and institutions, or at least some of them, could become viable solutions for the recovery of societies that are (still) suffering from (post)totalitarian illnesses (including the Romanian society).

Trying to summarize as briefly as possible the intellectual endeavour of critical theory, Ruxandra Ivan defines it as a meditation on the perennial nature of the issue of domination and the attempt to find the most appropriate ways of emancipating man from this domination. The chapter she authors starts by clarifying the ontological and epistemological grounds of critical theory, and by attempting to find out whether this approach has a specific method. The second section circumscribes conceptually the notion of “critical theory” and highlights the ideas on which is based. Some of the most important ideas launched by critical theorists throughout history are examined in the next section, from the criticism against ideology to the theory of communicative action. The fourth section is devoted to the analysis of the impact of critical theory on the field of international relations. The author ends her chapter with a brief evaluation of

the consequences of critical theory in applied politics as well as of its echoes in the Romanian area.

Keywords: political theories, ideologies, political science, contemporary political philosophy, international political economy

Translated from Romanian by Sorina POSTOLEA

Résumé

Cet ouvrage, soutenu et financé par le projet POSDRU 89/1.5/S/56815 «La société fondée sur la connaissance: recherche, débats, perspectives», présente et analyse onze des théories et/ou idéologies politiques contemporaines les plus importantes: le conservatisme, l'égalitarisme, le féminisme, le mercantilisme, le libéralisme et le marxisme (comme théories de l'économie politique internationale), le neutralisme libéral, le pluralisme, le populisme, le républicanisme et la théorie critique. Son objectif principal est celui d'être utile à tous ceux qui veulent être initiés, ou initier d'autres, dans la théorie (et surtout la philosophie) politique, particulièrement dans ses développements conceptuels, argumentatifs et problématiques récents. Ce livre pourrait aussi être intéressant pour les chercheurs qui ont déjà de l'expérience dans l'investigation et le débat des sujets qu'il approche.

Sorin Bocancea, l'auteur du chapitre sur le conservatisme, commence par la présentation de quelques définitions données à ce concept, surtout afin de suivre la dispute permanente concernant son statut en tant qu'idéologie. La thèse soutenue est que, dans le cas du conservatisme, on peut parler d'une idéologie politique dans tous ses éléments. Puis, l'auteur présente, dans cet ordre, une brève histoire du conservatisme (de l'évolution du message conservatoire dès ses projections spécifiques du temps où il n'était pas encore une idéologie dans le sens moderne et jusqu'à ses directions ou tendances les plus récentes), les piliers doctrinaires du conservatisme (une attention particulière étant prêtée aux formulations présentes dans les textes des classiques de cette idéologie) et la place occupée par cette idéologie sur l'échiquier politique. Après ce périple argumentatif et expositif, Sorin Bocancea propose de définir le conservatisme comme l'idéologie qui, en assumant la conviction que l'homme est un être faillible et soumis à des conditionnements multiples, considère qu'il est nécessaire qu'il construise son existence en reconnaissant l'autorité de la providence et de la tradition, en renonçant à l'orgueil de penser qu'il est le démiurge de la société et en assumant l'obligation de respecter l'autorité dans une société qui est naturellement hiérarchique; tous ces éléments peuvent créer les conditions d'une existence capable de lui garantir la vie, la propriété et la liberté, c'est-à-dire les conditions nécessaires et suffisantes pour son bonheur.

Le chapitre dédié à l'égalitarisme parle, plus précisément, de « l'égalitarisme domestique ». Ni l'égalitarisme global ni l'égalitarisme intergénérationnel ne sont pas abordés dans ce chapitre. Eugen Huzum, l'auteur, se concentre exclusivement sur les théories égalitaires qui s'intéressent au problème de la

RÉSUMÉ

justice sociale dans son acception classique, en tant que problème de la justice au sein d'une communauté étatique. Le chapitre débute, comme il faut dans un texte introductif, avec un essai de définir ou de caractériser l'égalitarisme en général. La définition proposée voit l'égalitarisme comme le courant de la philosophie politique qui défend l'idée que la justice sociale requête (aussi) une égalité substantielle parmi tous les membres d'une communauté. La deuxième section différencie et présente brièvement l'égalitarisme distributif et l'égalitarisme relationnel, en se concentrant puis sur l'exposition des idées, des intuitions et des arguments fondamentaux qui soutiennent les théories égalitaristes et relationnelles les plus influentes et les débats et les controverses qui ont animé leurs défenseurs. Plus précisément, on y présente l'égalité des ressources/l'égalité libérale (Ronald Dworkin), l'égalité des opportunités de bien-être (Richard Arneson), l'égalité de l'accès aux avantages/l'égalité socialiste des opportunités (G.A. Cohen), la dispute Cohen-Dworkin, l'équité comparative (*comparative fairness*) (Larry Temkin), l'égalité complexe (Michael Walzer) et l'égalité démocratique (Elizabeth Anderson). Le chapitre finit dans la même manière « classique » pour un texte introductif. La dernière section est dédiée à une brève présentation et analyse des principales objections formulées contre l'égalitarisme par ses critiques, une attention particulière étant prêtée au nivellement par le bas (*levelling down objection*).

Le féminisme, Cătălina-Daniela Răducu soutient, est une réponse à deux questions fondamentales : 1) Est-ce que les femmes sont comme les hommes?; et 2) Est-ce que toutes les femmes sont similaires? En ce qui concerne la première question, le féminisme argumente et met en évidence le fait que, quoique les sociétés du passé et beaucoup de sociétés actuelles ont privilégié et privilégient encore les hommes en tant que groupe social, les femmes et les hommes ont une valeur égale de façon inhérente. En ce qui concerne la deuxième question, les féministes considèrent que la réponse correcte est négative, au sens que l'universel *femme* doit couvrir, en fait, la diversité des femmes (donnée par leur race, classe sociale, nationalité et ainsi de suite) et ne pas masquer la favorisation d'une certaine catégorie de femmes au détriment d'autres. Le féminisme, l'auteur du chapitre insiste, ne doit pas être réduit à la discussion abstraite sur le statut de la femme dans la société. L'une de ses composantes essentielles est sa dimension actionnelle : l'engagement pris de changer le statut inégal de la femme (là où cette action est nécessaire). C'est en vertu de sa composante essentiellement actionnelle que le féminisme représente une idéologie politique majeure, à côté du libéralisme, du marxisme, du conservatisme, du socialisme, etc.

Le mercantilisme, le libéralisme et le marxisme, les théories les plus importantes de l'économie politique internationale, sont présentées par Bogdan Ștefanachi en partant de la prémisse (incontestable) que, surtout avec le

processus de mondialisation, l'économie et la politique sont liées par des liens de plus en plus complexes et profonds, qui s'établissent de plus en plus visiblement. Chacune des trois théories qui constituent le sujet du chapitre propose – Bogdan Ştefanachi le montre en suivant les pas de Susan Strange – une modalité distincte d'analyse et d'interprétation de ces liens et – à la fois – un modèle distinct de société. À côté du fait qu'elle familiarise le lecteur avec leurs idées et leurs coordonnées fondamentales, la présentation des trois théories – si impartialement que possible – devient aussi pour l'auteur une occasion de mettre en relief à la fois « le poids de valeur » inévitable des théories de l'économie politique internationale et la nécessité qu'elle résiste à la colonisation économique de ses concepts et méthodologies et qu'elle garde en tant que noyau d'investigation (scientifique) l'interaction entre les variables économiques et politiques, domestiques et globales.

Dans le deuxième chapitre qu'il signe dans ce volume, Eugen Huzum présente le neutralisme libéral, en quatre pas. Le premier est la définition du neutralisme comme la théorie selon laquelle, au moins dans ses décisions les plus importantes, l'Etat libéral ne peut employer les justifications fournies par aucune des conceptions particulières concernant le bien proposées ses citoyens. Le deuxième pas est dédié à la mise en relief et à l'explication des arguments neutralistes les plus importants : l'argument du respect égal (Ronald Dworkin, Charles Larmore), l'argument « sceptique » ou, plus précisément, agnostique (Brian Barry) etc. Eugen Huzum se concentre puis sur la caractérisation des principales versions de cette théorie politique – le neutralisme radical (« fort » ou « global ») et le neutralisme modéré (« faible » ou « limité ») et sur la mise en évidence des arguments qui légitiment chacune de ces versions. Finalement, en tant que dernier pas, il expose les principales objections ou arguments anti-neutralistes et – à la fois – la façon dont les neutralistes libéraux leur ont répondu. Une attention particulière est prêtée à l'objection concernant la nature incomplète de la raison publique.

Influencée par Gregor McLennan, Ştefania Bejan présente le pluralisme non comme une doctrine substantielle mais comme un concept « modal » qui indique la reconnaissance de la différence et de la multiplicité des discours et des domaines sociaux. Une attention particulière est prêtée au pluralisme en tant que *modus vivendi*, tel qu'il a été théorisé et défendu surtout par John Gray. Dans le chapitre qu'elle signe, les efforts de l'auteur se concentrent, à tour, sur la caractérisation du pluralisme des valeurs et de sa relation avec le libéralisme, le subjectivisme ou le relativisme, sur la mise en relief de la place de la liberté et de la relation autonomie-diversité au sein du pluralisme, sur l'explication de l'importance de la tolérance pour le pluralisme en tant que *modus vivendi* et – pas en dernier lieu – sur l'énumération et la (brève) caractérisation des principales traditions et interprétations pluralistes contemporaines.

RÉSUMÉ

Dans les mots de son auteur, Daniel Şandru, le chapitre sur le populisme est une incursion qui se propose de mettre en évidence les éléments du phénomène populiste et, à la fois, de mener à la configuration d'une identité conceptuelle pour celui-ci. Afin d'accomplir cet objectif, Daniel Şandru opte pour une approche généalogique qui définit les parcours suivis par le populisme dans ses diverses formes de manifestation. En d'autres mots, il s'agit d'une analyse d'orientation contextuelle qui permette la mise en relief du caractère radial du populisme. Par conséquent, la tâche assumée dans la première section du chapitre est celle de décrire les causes ayant mené au développement du phénomène et de montrer que la réalité politique décrite par le concept utilisé pour l'exprimer est une qui se « réinvente » en permanence d'un contexte socio-historique à l'autre. Dans la deuxième section du chapitre on examine la spécificité consacrée dans l'analyse du populisme par la théorie politique à la fois normative et empirique. On y approche, d'un côté, les problèmes liés aux difficultés théoriques de la conceptualisation du phénomène, et, de l'autre, les éléments empiriques et les principales propriétés discernées dans la structure du phénomène populiste. Enfin, la section finale du chapitre analyse la relation (problématique) établie entre le populisme et la démocratie, en proposant aussi une façon de reconsidérer analytiquement ce phénomène (en partant de la conviction que s'il est traité rigoureusement il peut devenir un instrument pour « mesurer » le fonctionnement démocratique).

Au-delà de l'explicitation de ses principes et valeurs et de la mise en évidence de leur continuité à travers l'histoire, Codruţa Liana Cuceu se propose de discuter quatre idées concernant le républicanisme: 1) qu'on doit dépasser l'idée selon laquelle le républicanisme est réductible à un système politique construit autour de l'idée de république, qui désigne le principe d'un gouvernement représentatif, prétendument opposé au système de gouvernement monarchique; 2) qu'on doit résister à la tentation de réduire à une idéologie, à un simple « isme » la multiplicité des niveaux qui semblent s'être superposés dans la construction de ce qu'on peut appeler aujourd'hui la « traduction » républicaine ; 3) qu'on doit « oublier » le principe (libéral) de la liberté comprise en tant que non-interférence et « apprendre » à apprécier l'utilité et la fonctionnalité du principe républicain de la liberté comprise en tant que non-domination ; et 4) que les principes, les valeurs et les institutions républicaines, ou au moins une partie de celles-ci, pourraient devenir des solutions viables dans la reconstruction des sociétés qui souffrent encore des maladies (post)totalitaires (telles que la société roumaine).

En essayant de résumer si brièvement que possible la démarche intellectuelle de la théorie critique, Ruxandra Ivan la définit à travers une réflexion sur la pérennité du problème de la domination et un essai d'identifier les modalités les plus adéquates pour émanciper l'homme de cette domination

permanente. Le chapitre signé par elle commence par une analyse des bases ontologiques et épistémologiques de la théorie critique et essaye de voir s'il y a une méthodologie spécifique à cette démarche. La deuxième section circonscrit conceptuellement la notion de « théorie critique » et met en relief les idées qui la soutiennent. Puis, on y examine quelques-unes des idées les plus importantes lancées par les théoriciens critiques au cours du temps, de la critique de l'idéologie à la théorie de l'action communicative. La quatrième section est dédiée à l'analyse de l'impact de la théorie critique dans le domaine des relations internationales. L'auteur finit le chapitre par une brève évaluation des conséquences de la théorie critique dans la politique appliquée et de ses échos dans l'espace roumain.

Mots-clés: théories politiques, idéologies, sciences politiques, philosophie politique contemporaine, économie politique internationale

Traduction du roumain par Sorina POSTOLEA



Apărut: 2013 • Format 16,5 × 23,5 cm
Iași, str. Grigore Ghica Vodă nr. 13
Tel. Dif.: 0788.319462; Fax: 0232/230197
editura_ie@yahoo.com; www.euroinst.ro

Volum elaborat în cadrul proiectului POSDRU/89/1.5/S/56815.
Se distribuie GRATUIT.