

CRISTIAN BOCANCEA

ISTORIA IDEILOR POLITICE DE LA ANTICI LA MODERNI



POLIS
BOOKS

Prezentul volum este reeditarea celui apărut sub același titlu
la Editura Polirom, Iași, 2002.

Lector: Sorin Bocancea

Concepția grafică a copertei: Andrei Cucu

Foto copertă: Image by wirestock on Freepik

© 2023 Polis Books pentru prezenta ediție

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

Editura Polis Books

Iași, str. Bălușescu, nr. 2, jud. Iași
polisbook@revistapolis.ro

Cristian Bocancea, *Istoria ideilor politice, de la antici la moderni*, 222 p., 2023

ISBN: 978-606-95777-2-1

CRISTIAN BOCANCEA

ISTORIA IDEILOR POLITICE DE LA ANTICI LA MODERNI

2023

The logo for Polis Books Iași. It features the word "POLIS" in a large, blue, serif font. The letter "O" is replaced by a stylized globe icon. Below "POLIS" is the word "BOOKS" in a smaller, blue, sans-serif font. To the right of "BOOKS" is the word "Iași" in a large, blue, serif font, with a small "ș" character.

CRISTIAN BOCANCEA este profesor universitar, doctor în științe politice (Université Toulouse 1 Capitole, 1997) și doctor în filosofie (Universitatea „Al.I. Cuza” din Iași, 2001). Și-a completat formarea academică prin stagii la Université des Sciences et Technologies Lille I, Université Paris-Sud (XI), Università degli Studi di Genova și Université Libre de Bruxelles. Predă discipline din sfera filosofiei politice și a dreptului constituțional la Universitatea „Petre Andrei” din Iași. A fost cadru didactic titular sau asociat la Universitatea „Al.I. Cuza” din Iași, Universitatea „Danubius” din Galați și Universitatea „Andrei Șaguna” din Constanța. Este membru al Association internationale des sociologues de langue française (AISLF).

Cuprins

Introducere	8
-------------------	---

CAPITOLUL 1

AVATARURILE CUNOAȘTERII POLITICE. ANALIZĂ EPISTEMOLOGICĂ ȘI ISTORICĂ

1. Preambul	17
2. Cum definim cunoașterea politică?	19
3. Formele cunoașterii politice	29
3.1. Teoria politică.....	29
3.2. Știința politică	32
3.3. Filosofia politică	34
3.4. Ideologia și utopia	41
4. Istoria politică și teoria socială	45

CAPITOLUL 2

IDEILE POLITICE ÎN LUMEA ANTICĂ

1. Filosofia politică a grecilor	50
1.1. Reflecțiile politice preclasice	51
1.2. Filosofia politică a Greciei clasice.....	56
1.2.1. Politica – între metafizică și legea cetății	57
1.2.2. Aristotel și „știința binelui immanent”	63

2.	Ideile politice ale antichității imperiale	72
2.1.	Elenismul.....	72
2.2.	Gândirea politică romană	77

CAPITOLUL 3

TEOLOGIA POLITICĂ MEDIEVALĂ

1.	Sursele antice ale gândirii politice creștine	84
2.	Reconstrucția creștină a idealismului platonician	86
3.	Revirimentul aristotelismului	92

CAPITOLUL 4

FILOSOFIA POLITICĂ ÎN EPOCA MODERNĂ

1.	Modernitatea politică și substanța ei filosofică.....	95
1.1.	Ce este modernitatea	95
1.2.	Rațiunea și determinarea scopului politicii	97
1.3.	Fundamentele epistemologice ale modernității politice	101
2.	Premisele politico-juridice ale contractualismului. Școala dreptului natural.....	105
3.	Contractualismele epocii moderne. Analiză epistemologică.....	111
4.	Antropologia contractului social.....	116
4.1.	Critica sociabilității naturale și absolutismul teoretic la Thomas Hobbes	118
4.2.	John Locke: de la uniunea naturală la ordinea societății politice	121
4.3.	Jean-Jacques Rousseau: de la libertatea naturală la ordinea inegalitară a proprietății	125
5.	Enciclopedismul și diseminarea contractualismului.....	130
6.	Contractualism și suveranitate.....	137

CAPITOLUL 5

IDEOLOGIILE POLITICE ALE MODERNITĂȚII

1. Construcția discursului ideologic, de la modern la postmodern	141
2. Ideologia liberală între filosofia și practica libertății	150
2.1. Cadrele generale ale liberalismului	150
2.2. Marile idei liberale și proiecțiile lor în practica politică	154
3. Conservatorismul – ideologia libertății rezonabile	157
3.1. Conservatorismul, de la Platon la John din Salisbury	158
3.2. Sensurile moderne ale conservatorismului	163
3.3. Geneza ideologiei conservatoare	166
3.4. Supozițiile și pledoariile conservatorismului anglo-saxon	172
3.4.1. Discursul ontologic al conservatorismului	172
3.4.2. Supozițiile cognitive	174
3.4.3. Discursul etic al conservatorismului	175
4. Socialismul, de la utopie la „știință”	176
4.1. Utopia socialistă	178
4.2. Socialismul lui Pierre-Joseph Proudhon	182
4.3. Socialismul revoluționar marxist	191

CAPITOLUL 6

IDEILE POLITICE ȘI ANTROPOLOGIA MODERNĂ

1. Două metode ale cunoașterii pentru geneza politicului	198
1.1. Demonstrația prin „evidență” și deducție	201
1.2. Antropologia politică modernă și metoda științelor pozitive	204
2. Antropologia politică, între critica și asumarea contractualismului	208
2.1. Eternul politic: de la rudenie la teritorialitate	208
2.2. Evoluționismul lui Morgan și întoarcerea la contract	210
Concluzii	213
<i>Bibliografie generală</i>	217

Introducere

Epocile marilor metamorfoze și sinteze în orizont axiologic s-au remarcat mereu printr-un gust accentuat pentru plenitudinea vieții publice și private, în pofida deselor replieri sceptice și a virulentelor răbufniri conservatoare ale adepților establishmentului moral, cultural, tehnologic sau politic. Depășind angoasele induse de incertitudinile viitorului, abandonând tradiția – uneori cu regret, alteori cu o imensă ușurare – și lansându-se în construcția unui mod de a fi cu totul nou, oamenii antichității clasice, ai epocii imperiale (elenistice și romane), ai creștinătății medievale, ca și cei ai Renașterii sau ai modernității au trăit, fiecare la timpul lor, instituirea pasională a unei ordini originale în domeniul cunoașterii și al acțiunii. În economie, în educație și religie, dar mai ales în sfera guvernământului civil, ei au avansat principii și valori care s-au materializat în practici cotidiene și în instituții structurante pentru mersul istoriei. Fiecare dintre aceste epoci a lăsat posterității câteva mărci specifice: sociabilitatea naturală și binele comun, în filosofia vechilor greci; unitatea rațională a genului uman și universalitatea legii naturale, în ideologia statului stoic; temeiul divin al autorității civile, în teologia politică medievală; diferența de substanță dintre politică, morală și religie, în umanismul renescentist; fundamentul contractual al autorității politice, în ideologia iluministă etc. Ele s-au adăugat treptat la fondul universal de „adevăruri” esențiale transformate în axiome ale simțului comun, „în bunuri publice” la care nimeni nu putea atenta fără să-și atragă blamul și sancțiunea societății instituite.

Din acest motiv, rareori s-a pus întrebarea de ce gândim și acționăm în spiritul și în termenii egalității și ai libertății individuale, în aceia ai economiei de piață sau ai contractului social ori, după caz, în spiritul

servituții voluntare și al „societății închise”¹. Căci totul pare să vină de la sine, dintr-o tradiție benefică, a cărei istorie nu trebuie deranjată de indiscreția celor bântuiți de obsesia cauzalității rigide; e de ajuns că această tradiție ne conferă identitate culturală, confort economic și siguranță politică în cadrele unui regim, ale unei civilizații sau națiuni; de ce să-i mai cerem și să se justifice, să-și dezvăluie rădăcinile?

Numai că orice tradiție a fost cândva un lucru nou, care și-a început cariera prin a contraria pe mulți oameni (din cauza îndrăzelii cu care se detașa de ordinea deja existentă), prin a stârni panică sau chiar prin răfuieli sângeroase cu cei prea devotați valorilor trecutului. În timpurile ei de început, „axioma socială” de mai târziu s-a văzut nevoită să-și capete dreptul la existență, să-și dovedească întemeierea teoretică și utilitatea publică. Prin astfel de probe au trecut toate marile sisteme filosofice, marile religii și ideologiile care s-au materializat vreodată în societăți politice.

Spre exemplu, primele teorii filosofico-politice din spațiul european – vizând sociabilitatea naturală, consonanța dintre *logos* și *nomos* și binele comun ca scop al guvernământului civil –, deși par să depășească orice determinare istorică (având un aer de atemporalitate) și orice posibilitate de contestare, își află începuturile în epoca clasică a antichității grecești, urmând unei perioade tulburi, în care Legislatorii reușiseră cu mare dificultate să așeze pe coordonate constituționale viața politică a cetăților și coloniilor din Peloponez și din Asia Mică. Trecerea de la legăturile gentile și de la autoritatea de tip patriarhal la o ordine politică a cetățeniei nu se făcuse, desigur, fără durerile specifice violentării tradiției; oscilând între dezbaterile publice a obiectivelor de interes comunitar și războiul civil, viața *polis*-urilor era marcată de o puternică tensiune rezultând, printre altele, și din fragilitatea edificiului metafizic al autorității. Variatele forme de guvernământ pe care le experimentau grecii, de la monarhie până la democrație, când lăudate, când contestate, se întemeiau fie pe prestigiul unor oameni politici, fie pe șansa de a produce efecte pozitive în anumite circumstanțe istorice. Ca să reziste însă dincolo de jocurile hazardului, tipurile

-
1. Nu numai libertatea se constituie în mod de a fi, în manieră de a gândi sau în criteriu pentru evaluarea rezonabilității unei societăți; istoria intelectuală a creștinătății, ca și derapajele ideologice reprezentate de totalitarismele și fundamentalismele secolului XX demonstrează cu prisosință că rațiunea umană se adaptează la situații politice extrem de diferite, contradictorii chiar, argumentându-le cu egal patos.

constituționale aveau nevoie de niște principii unificatoare care să le apere de relativism și care să le dea coerență, deopotrivă în teorie și în practică.

În ordine logică, primul principiu de acest fel este sociabilitatea naturală, care afirmă că omul este prin natura sa o ființă înclinată spre viața în colectivitate, existența solitară nefiindu-i la îndemână din cauza lipsei autosuficienței. Dacă nevoia îl îndeamnă pe om să trăiască în compania semenilor săi, constituția morală a ființei sale și limbajul articulat (pe care îl folosește pentru a exprima trăirile morale și estetice) îi înlesnesc existența în sensul binelui. Așa se sintetizează logic un alt principiu al politicului: nici o comunitate care se respectă și care vrea să dăinuie nu-și poate afla vreo altă rațiune de a fi decât binele public; pentru el se pun în mișcare mecanismele guvernamentale și în funcție de împlinirea lui se judecă orice regim politic. Dar pentru că binele nu e unul singur decât ca idee, în timp ce în realitate ia forme dintre cele mai diferite (contradictorii chiar), singura șansă pentru ca o cetate să fie condusă cum se cuvine este ca ea să reprezinte un domeniu al domniei legilor. Ce se întâmplă însă dacă legile vor fi considerate doar simple convenții umane trecătoare (așa cum afirmau sofistii)? Cum vor mai putea ele să întemeieze bunul guvernământ? Filosofii greci au găsit o soluție la această problemă, postulând omonimia dintre ordinea Universului și ordinea civilă a cetății. Legile după care se conduc oamenii, chiar dacă rezultă dintr-o negociere marcată de jocul intereselor și din adaptarea principiilor universale la specificul fiecărui popor, poartă totuși în ele sămânța armoniei cosmice.

Filosofia politică a Greciei clasice a exprimat vreme de mai bine de două secole substanța etică a *polis*-ului, sensul libertății cetățeanului preocupat de binele public și de ordinea constituțională. Intrarea lumii antice în epoca imperială avea să aducă cu sine alte filosofii, adecvate unei realități în care cetățeanul nu mai contează, în care legea civilă se confundă cu voința regelui, iar cetatea rămâne doar o unitate economică și administrativă lipsită de autonomie politică. Stoicismul și filosofia epicureică vor încerca să rezolve dilema existențială a individului proiectat în singurătatea *cosmopolis*-ului, iluzionat cu idei precum unitatea rațională a genului uman și universalitatea legii naturale. Dacă imperiul macedonean (destrămat rapid după moartea fondatorului său) nu a făcut decât să provoace criza paradigmei etice a Greciei clasice, în spațiul de civilizație al Imperiului Roman se va produce schimbarea de substanță din gândirea politică antică: de la discursul etic la cel juridic. Prin stoicii romani, filosofia politică se

juridicizează, devenind pentru aproape jumătate de mileniu o teorie a statului și a autorității.

În secolul în care Roma cădea sub stăpânirea barbarilor, ideile politice de sinteză greco-latină ajunseseră deja într-un univers discursiv marcat de o nouă religie: creștinismul. Asimilând filosofia platoniciană și stoicismul roman, creștinismul „convertește” majoritatea conceptelor și teoriilor politice antice, punându-le într-o paradigmă teologică ce va domina politica europeană de-a lungul întregului Ev Mediu. Pentru teologi, există două cetăți: una terestră și alta divină; principiul uneia este dragostea omului față de sine, iar al celeilalte dragostea față de Dumnezeu. Bunul creștin este cetățeanul amândurora, datorând astfel ascultare atât regelui, cât și Bisericii (adică dând Cezarului ce-i al Cezarului și lui Dumnezeu ce este al lui Dumnezeu), dar având grijă să respecte mereu ierarhia autorităților, întâietate având puterea spirituală. Teologia politică face din guvernământul civil o funcție „delegată” de Dumnezeu suveranului laic; stăpânirea omului asupra semenilor săi este privită ca o pedeapsă pentru păcatul originar și, în același timp, ca un remediu. De aceea supunerea față de monarh (fie el un bun creștin sau păgân sălbatic) se confundă cu ascultarea pe care omul o datorează divinității însăși.

Modelul teologic a avut cea mai lungă carieră în istoria ideilor politice. Fixat în conștiința poporului prin forța simbolică a credinței și instituționalizat prin sistemul vasalității, el a reușit să imprime vieții politice europene spiritul supunerii fataliste față de autoritățile laice și ecleziastice. Până spre sfârșitul Evului Mediu, puține au fost încercările de a examina critic fundamentul divin al politicului; când s-a întâmplat, totuși, acest lucru – ca în cazul Sfântului Toma, care a reabilitat rațiunea și ideea aristotelică ale sociabilității naturale –, doctrina oficială a Bisericii nu a făcut decât să-și diversifice baza axiomatică și să-și rafineze stilul argumentativ. Abia protestantismul avea să deschidă calea laicizării gândirii politice.

Pe fondul ideilor promovate de școala dreptului natural, în contextul marilor descoperiri geografice și după „revoluția” machiavellică (o adevărată răzvrătire împotriva duplicității și a falsei moralități, opera *Principele* readucând discuția despre politică în termenii realismului și ai interesului), Occidentul a putut sintetiza un nou model în cunoașterea politică, pe care l-a proiectat apoi în practica guvernământului civil: este vorba despre contractualism.

Dintre filosofii întemeietoare de regimuri politice, aceea privitoare la fundamentul contractual al autorității civile își trăiește condiția de „axiomă”

sau de tradiție abia de trei secole; desigur, am mai putea adăuga încă vreo sută de ani în care revoluțiile din Anglia au reușit să distrugă mecanismele legitimării prin recurs la dreptul divin. Oricum, cu trei sau cu patru veacuri de existență, contractualismul este o filosofie (sau o teorie) tânără. Ecourile teoriilor concurente încă nu s-au stins cu totul; dimpotrivă, doctrinele teocratice și fundamentaliste se dovedesc dacă nu atractive, cel puțin acceptabile încă pentru o mare parte a umanității. Ele sfidează discursul triumfalist despre „sfârșitul istoriei”, înțeles ca mondializare a democrației liberale.

Filosofia contractualistă are, totuși, o răspândire impresionantă și un statut necontestat de „lucru de la sine înțeles” în civilizația occidentală, ca și cum realitatea pe care o explică ar fi existat de când lumea. Or, abia începând din secolul al XVIII-lea conștiința europeană a fixat acest mod de a înțelege guvernământul ca pe o acțiune destinată împlinirii binelui public, în cadrele unei convenții (tacite sau explicite) între minoritatea conducătoare și poporul condus. Printr-o metamorfoză filosofică și juridică petrecută mai întâi pe tărâmul limbajului, iar apoi pe acela al instituțiilor politice, atributul suveranității a fost transferat de la rege la popor sau națiune; prerogativa deciziei politice a devenit un uzufruct al guvernantului, în loc de a fi proprietatea sa deplină; statul s-a consacrat ca „lucru public”, iar pentru consolidarea tuturor acestor noi conținuturi ale politicii puterea a trebuit să se supună – în teorie și în practică – unei adevărate penitențe a separației.

Susținut inițial în cercurile intelectuale ca teorie juridică sau ca „ficțiune filosofică” aptă să explice nașterea societății și a autorității, contractualismul a ajuns, cu timpul, un fel de motivație universală a omului de rând care responsabilizează statul și îl critică totodată din unghiul subsidiarității. De la dimensiunea politică ce includea în special ideea de libertate și de egalitate juridică, filosofia contractualistă a fost extinsă la sfera vieții economice, derivându-se din această alunecare o judecată în termenii căreia poporul este dator să-i asculte pe guvernanți în contrapartida unei redistribuiri a bunăstării. După cum remarcă José Ortega y Gasset, începând cu a doua jumătate a secolului al XIX-lea, omul mediu nu mai întâlnește în calea sa nici un fel de barieră socială. Grație democrației liberale de substrat contractualist, grație experimentului științific și industrialismului, se creează un nou context de viață publică și privată, mult mai bogată și mai plăcută. Spre deosebire de oamenii veacurilor premoderne, omul secolului al XIX-lea nu mai este terorizat de interdicții și opresiune (fie ea politică, economică ori cosmică). Lumea în care trăiește nu-l limitează;

dimpotrivă, îi oferă cu dărnicie „o certitudine fundamentală că mâine va fi și mai bogată, mai desăvârșită și mai amplă, ca și cum ar beneficia de o creștere spontană și inepuizabilă”¹. Aceeași lume raționalizată și ordonată birocratic îi dă și un lucru fundamental (din punct de vedere tehnic, acțional) pentru încetățenirea ideilor contractualiste: votul universal îi înapoiază omului de rând „sămânța” sa de suveranitate în liber exercițiu; cu ea îl obligă pe politician să ia mereu în calcul atât clauzele contractului sub forma dreptului pozitiv (reprezentat de Constituție), cât și pe cele tacite și simbolice, cantonate în sfera culturii politice, a moravurilor și a stilului de administrație.

Modernitatea aduce așadar majorității națiunilor europene accesul la decizia politică și la distribuția bunăstării. Aceste binefaceri capătă dimensiunea unui răsfăț și dau fiecărui individ sentimentul că el și numai el contează. Totul i se cuvine, totul este pregătit să i se ofere cu titlul de *drept*. Masele epocii moderne, ignorând faptul că pentru a se ajunge aici au fost necesare sacrificii, consideră că noua ordine politică și economică este la fel de naturală ca aerul pe care-l respiră. Ortega y Gasset spunea că...

perfecțiunea cu care secolul al XIX-lea a dat o organizare anumitor domenii ale vieții se află la originea faptului că masele beneficiare nu o consideră ca organizare, ci ca natură. Astfel se explică și se definește absurdă stare de spirit pe care o dezvăluie masele: nu le preocupă nimic altceva decât propria lor bunăstare, dar totodată s-au disociat de cauzele acestei bunăstări. Cum în avantajele civilizației ele nu văd o invenție sau o construcție miraculoasă, care nu se poate susține decât cu mari eforturi și cu precauții, cred că rolul lor e numai de a le pretinde fără amânare, ca și cum ar fi drepturi din naștere. În răskoalele cauzate de sărăcie, masele populare caută de obicei pâine, iar mijlocul pe care îl folosesc în general este de a distruge brutăriile. Împrejurarea aceasta poate sluji drept simbol al comportamentului pe care, în proporții vaste și subtile, îl adoptă masele actuale față de civilizația care le hrănește².

Observația filosofului spaniol poate fi extinsă dincolo de dimensiunea economică a comportamentului modernilor și contemporanilor: în cultură și educație, dar mai ales în politică, lumea solicită drepturi, dar evită obligațiile;

-
1. José Ortega y Gasset, *Revolta maselor*, trad. de Coman Lupu, Humanitas, București, 1994, p. 83.
 2. *Ibidem*, p. 85.

consideră naturale lucrurile care o avantajează, care nu-i cer nici un efort, dar denunță orice constrângere, chiar dacă aceasta e o exigență rațională a binelui public. Când nu-și descarcă furia pe brutării, masele își oferă spectacolul arderii cărților în piața publică sau – lucru mai frecvent și cu o mai copioasă satisfacție – atacă instituțiile statului; cu acest prilej, repun în discuție principiile și mecanismele contractualismului, pe care le trec prin probele unor rituri compensatorii numite carnavaluri, greve generale, demonstrații de stradă, acte de nesupunere civilă sau chiar revoluții.

Odată intrate în logica războiului cu autoritatea, masele (despre care mereu se afirmase că sunt deținătoare ale suveranității) constată cu surprindere că splendida filosofie contractualistă este în primul rând o ficțiune explicativă care îi satisface pe teoreticieni, că în al doilea rând este un instrument de manipulare utilizat de politicieni (unii contra altora și toți contra mulțimii) și că abia în ultimul rând este balanța cu care se cântărește calitatea actului guvernării. Ceea ce părea să reprezinte fundamentul de nezdruccinat al lumii democratice se dovedește un principiu extrem de fragil; lucrul pe care toți îl consideraseră de la sine înțeles în vremurile de echilibru ajunge în situația de a se relegitima, la concurență cu voința de dominație a unor dictatori sau cu isteriile colective. Prin urmare, chiar dacă ne-am obișnuit să privim guvernământul civil pe coordonate contractualiste, aceasta se întâmplă în istorie de foarte puțin timp și nimeni nu poate garanta că se va întâmpla la infinit. De aceea este necesară cunoașterea modului în care s-a ajuns la o asemenea paradigmă în planul reflecției politice și la un astfel de model de guvernare în planul acțiunii politice. Este bine să știm ce anume a determinat acea torsiune a sufletului și spiritului bunului creștin de la începutul epocii moderne, ce „microb” l-a făcut să se răzvrătească împotriva tradiției de secole și să se arunce în necunoscutul unui proiect politic tentant, ce-i drept, dar plin de riscuri. Aflând motivele schimbării petrecute în gândirea și practica politică din secolele XVII-XIX, vom putea fi pregătiți (cel puțin intelectual) pentru sfidările viitorului.

În teoria politică și în istorie au existat multiple explicații pentru nașterea modernității. Unele au apelat la modelul economist, care așază forțele productive într-un raport tensionat cu autoritatea etatică, ineficientă și obstrucționistă pe piața liberă. Altele au luat în calcul „revoluția protestantă”, aflată la originea individualismului occidental și a școlii dreptului natural. Au existat, de asemenea, explicații care pun accentul pe efectul marilor descoperiri geografice asupra imaginii bunului

guvernământ etc. *Grosso modo*, modernitatea politică a fost explicată fie din unghiul istoriei economice și sociale, fie din acela al istoriei intelectuale, ambele perspective teoretice dovedindu-se la fel de îndreptățite, dar la fel de incomplete.

Perspectiva noastră analitică pornește de la constatarea că, întrucât modelul teologico-politic medieval nu a fost dislocat mai întâi în rândul poporului și (cronologic vorbind) nici într-un moment în care să se fi constituit deja o realitate economică cu totul nouă, este mai potrivit să căutăm sursele contractualismului într-o mișcare filosofică decât într-una socială. Dar filosofia primelor secole moderne nu avea „insolența” să combată deschis axiomele teologiei politice, așa încât avea de ales între a se închide în discursul utopic sau a trata problema fundamentelor cunoașterii umane. În acest din urmă exercițiu, filosofia a găsit prilejul de a afirma idei de-a dreptul revoluționare, idei care, susținându-se reciproc și derivând unele din altele, au transferat subtil fronda intelectuală din spațiul gnoseologiei în acela al politicii. Spre exemplu, de la ideea unității raționale a genului uman s-a ajuns la afirmarea drepturilor naturale ale oamenilor; în rândul acestor drepturi, libertatea și egalitatea solicitau o neîntârziată abolire a absolutismului și a sistemului jurisdicțiilor multiple. Încrederea în puterea nelimitată a rațiunii a condus la ideea „constituției-mașină” și a guvernământului științific, întemeiat pe „aritmetica politică”. Reducția analitică și reconstrucția sintetică – metode ale cercetării filosofice – au justificat o nouă teorie a suveranității și așa mai departe.

Situându-ne într-o perspectivă epistemologică, vom încerca să limpezim circumstanțele în care a apărut și s-a consolidat modelul de gândire contractualist, devenind un loc comun al politicii moderne și contemporane și întemeind marile ideologii precum liberalismul, conservatorismul și socialismul. Ne vom ocupa, de asemenea, de reacția pozitivismului de secol XIX față de „povestea filosofică” a contractului social, în cadrele științei numite antropologie politică.

Dincolo de interesul strict istoric ce marchează un asemenea demers, analiza ideilor politice pe care o propunem în această carte se vrea și o provocare sau o interogație deschisă: ce mutații epistemologice, tehnologice și axiologice vor fi necesare pentru ca un nou model de gândire politică să arunce contractualismul în desuetudine? Va mai fi posibilă politica (înțeleasă ca libertate) într-o lume postcontractualistă?

*

* *

Paginile ce urmează sunt rodul mai multor ani de cercetare a ideilor politice, în care am urmărit cu predilecție proiectarea unei istorii non-evenimentiale, „transversale” și detașate de canoanele abordării autorilor politici. În timp, am probat această strategie interpretativă în plan didactic, unde studenții au dovedit răbdare și înțelegere față de un asemenea experiment. Pentru a ajunge însă la redactarea acestei cărți, nu au fost suficiente ideile ieșite din tiparele tradiției academice și confirmarea faptului că ele sunt primite cu încredință. Admirabilele întâlniri intelectuale cu profesorii și colegii mei – oameni cu o mare deschidere culturală și noblețe a spiritului – mi-au fost întotdeauna de mare folos. De aceea le rămân tuturor profund recunoscător!

Capitolul 1

Avatarurile cunoașterii politice. Analiză epistemologică și istorică

1. Preambul

Existența politică, în cotidianitatea sa, se desfășoară în limitele cunoașterii politice, chiar dacă organizarea marilor comunități umane se bazează adesea pe acțiuni sociale și reacții aflate la granița dintre afect și intelect. Pentru a-și impune autoritatea, dar mai ales pentru a-și justifica gesturile de voință, guvernanții din toate timpurile și de pe toate palierele piramidei puterii s-au simțit obligați să asume – implicit sau explicit – o „teorie” sau un mod de gândire, să dovedească o coerență internă în strategia discursului transformării interesului privat în interes public. Cunoașterea lor putea să fie rezultatul experienței, al exercițiului deductiv sau al vreunei „iluminări” prin grație divină, dar în orice caz trebuia să aibă altitudinea proprie unui act reflexiv profund. În timp, ea a luat uneori forma filosofiei, afișând raționamente și demonstrații comprehensibile doar în cercurile elitei intelectuale; alteori s-a exprimat relativ simplu în teza ei fundamentală și ceva mai complicat în argumentațiile colaterale, pe teritoriul teologiei politice; pentru masele care trebuiau controlate (fie ținute în ascultare, fie antrenate în revolte menite să schimbe regimul politic), modernitatea a inventat cunoașterea de tip ideologic; în fine, tot în epoca modernă, sub impulsul pozitivismului, cunoașterea politică a căpătat și o formă științifică, dominată inițial de instituționalismul juridist (care a făcut din teoria politică anexa dreptului constituțional), circumscrisă apoi psihologismului, sistemismului și tuturor celorlalte „mode” din științele sociale ale veacului XX.

Fiind vorba despre un mecanism a cărui funcționare ține de surse și proceduri de o mare diversitate, având în plus și enorm de multe finalități, *cunoașterea politică* a fost încă de la începuturile ei (din zorii civilizațiilor „istorice”, a căror caracteristică esențială este consemnarea documentară a evenimentelor umane) un domeniu controversat, un tărâm al afirmațiilor și al negațiilor șovăielnice, în pofida tentațiilor de sentențiozitate. În trecut, ca și în timpurile noastre, delimitarea cunoscutului de necunoscut s-a dovedit extrem de dificilă în sfera politicii, mult mai dificilă decât în științele pozitive. Tensiunea dintre opinie și adevăr, problemele *intemeierii*, ale obiectivității și subiectivității, ale conținutului științific în raport cu sensul metafizic etc. au marcat și marchează în continuare atât istoria, cât și consistența „transversală” a cunoașterii politice. Acest lucru nu i-a deranjat nici pe cei de la putere, nici pe supuși: unii au exploatat din plin avantajele ambiguității și ale misterului din știința și arta guvernării (exemplul cel mai la îndemână fiind, în acest sens, comportamentul discreționar și totodată paternalist al funcționarilor de stat, atitudinea lor de autorități omnisciente și incoruptibile, dar pline de „înțelegere” față de omul de rând); ceilalți și-au proiectat iluzia unui viitor mai bun pe soclul incertitudinilor prezentului, cultivând sentimentul că puterea politică și instrumentul ei administrativ sunt un rău necesar, pe care îl poți diminua sau împlânzi în măsura în care normativitatea suportă „demersuri hermeneutice” flexibile.

Dar, dacă la nivelul simțului comun se admit împletirile cele mai curioase între metafizică, ideologie și știință, într-o cercetare istorică și epistemologică a ideilor politice conceptele trebuie dintru început clarificate, iar orizonturile discursive trebuie surprinse în specificitatea lor (constând în limbaj, în tipul de judecată și în finalitatea cunoașterii). Din acest motiv, este necesar să reluăm și să adecvăm la specificul obiectului politic unele dintre temele de bază din teoria cunoașterii și din epistemologie, ele plasându-ne atât într-un spațiu definițional, cât și într-o perspectivă paradigmatică. În felul acesta, vom proceda în continuare la definirea cunoașterii politice și a formelor ei esențiale de exprimare, de la filosofie la știință. Pe acest suport, vom identifica apoi marile modele ale cunoașterii politice, din antichitatea clasică grecească până în epoca modernă.

2. Cum definim cunoașterea politică?

Dintre multiplele interogații proprii domeniului gnoseologiei, filosofia analitică le tratează cu o maximă atenție pe cele privitoare la obiectul și întinderea cunoașterii umane, pe de o parte, și la criteriile ei, pe de altă parte. Potrivit lui Mircea Flonta, de-a lungul timpului, reflecțiile filosofice asupra cunoașterii au avut în obiectiv în mod permanent două întrebări fundamentale:

1) Ce cunoaștem? 2) Cum decidem într-un anumit caz dacă cunoaștem? Se poate constata că răspunsul la a doua întrebare depinde de răspunsul la prima și invers. Dacă știm ce cunoaștem, vom avea un punct de plecare în încercările noastre de a stabili criteriile ce ne vor îngădui să delimităm ceea ce cunoaștem de ceea ce nu cunoaștem. Invers, dacă am putea stabili criterii de cunoaștere, am avea, desigur, un mai bun punct de plecare în străduințele noastre de a determina cât de departe se întinde cunoașterea¹.

În pofida circularității celor două întrebări, un răspuns la prima dintre ele a fost formulat încă de la începuturile filosofiei europene. Nu se încheiasă bine epoca miturilor, când cosmologia greacă a trasat prima frontieră în câmpul cunoașterii: ceea ce poate să fie înțeles și explicat de mintea omului se împarte în două domenii – aparența și existența. Pentru cei mai mulți dintre presocratici, la îndemâna simțurilor noastre se află doar aparența schimbătoare; o existență adevărată nu au decât principiile sau substanțele prime (cum ar fi atomul, spre exemplu), dar cunoașterea lor este rezervată zeilor și filosofilor. În schimb, oamenii obișnuiți pot ști câte ceva despre lumea fenomenelor, a aparențelor, iar cunoașterea lor se numește *opinie* (*doxa*). Filosoful ar trebui să aibă acces la esența și ființa neschimbătoare a lucrurilor, cunoașterea lui purtând numele *știință* (*episteme*). „Începuturile filosofiei sunt dominate așadar de ideea că dincolo de diversitatea și instabilitatea fenomenelor există ceva simplu, o ordine ascunsă, neaparentă, impersonală și care poate fi cunoscută de rațiune.”² Cunoașterea în sens filosofic va fi, astfel, acea explicație rațională care face trecerea de

1. Mircea Flonta, *Cognitio. O introducere critică în problema cunoașterii*, ALL, București, 1994, p. 34.
2. *Ibidem*, p. 10.

la aparență la esența imuabilă a lumii luate ca întreg, indiferent dacă esența este transcendentă sau immanentă.

Pentru grecii epocii clasice, distincția dintre *doxa* și *episteme* reprezenta doar una dintre fațetele problemei cunoașterii. Nu toți filosofi porneau, în reflecțiile lor, de la ideea că rațiunea omenească are capacitatea de a cunoaște existența. Mai mult, un sofist ca Gorgias nega posibilitatea cunoașterii însăși, afirmând că, în primul rând, nu există nimic; apoi, dacă ar exista ceva, acel ceva n-ar putea fi cunoscut de oameni; în fine, dacă un om ar cunoaște ceva, el n-ar putea să transmită altor oameni cunoașterea sa. Critica sofistă a filosofiei clasice aducea în discuție problema posibilității cunoașterii, o problemă pe care, în epoca modernă, Immanuel Kant o va așeza înaintea ontologiei. Înainte de a afirma ceva despre esența lucrurilor, despre principiile existenței sau despre alte subiecte proprii metafizicii, este necesar să știm dacă metafizica însăși este posibilă. Și aceasta pentru a nu ajunge (cum s-a mai întâmplat în multe rânduri) ca, după construcția unui edificiu al rațiunii, ea să fie nevoită să-l dărâme, pentru a înțelege cum îi sunt alcătuite temeliile. Pe aceste considerente, ordinea întrebărilor preliminare din orice întreprindere gnoseologică ar trebui să fie următoarea: 1. Este posibilă cunoașterea? 2. Dacă da, atunci cum are ea loc? 3. Care este obiectul și ce întindere are cunoașterea umană? 4. Cum decidem dacă un produs oarecare al facultăților noastre cognitive este sau nu o cunoștință? La toate aceste întrebări, filosofi au formulat multiple răspunsuri, adesea contradictorii. Singurul punct de convergență al celor mai multe dintre curentele filosofice constă în afirmația că omul este capabil să cunoască: mult sau puțin, grosier sau rafinat, prin simțuri sau prin puterea rațiunii etc., dar totdeauna suficient pentru a supraviețui și uneori chiar mai mult, pentru dezvoltarea unui adevărat imperiu al plăcerilor intelectuale.

Pe fondul disputei dintre empiriști și raționaliști, filosofia modernă a consacrat două modalități alternative ale cunoașterii, care fac și astăzi obiectul unei controversate distincții epistemologice. Astfel, cunoașterea s-ar putea realiza în primul rând pe baza contactului nemijlocit al omului cu realitatea exterioară lui. Aceasta e cunoașterea prin simțuri sau cunoașterea bazată pe datele experienței; numele sub care se prezintă în tratatele filosofice este fie acela de „cunoaștere empirică”, fie *a posteriori*. Nimeni nu contestă însă faptul că există foarte multe cunoștințe care se pot întemeia fără a recurge la proba faptelor, la experiență. Când spunem, spre exemplu, că orice mulțime nevidă are cel puțin un element, nu este necesar să apellăm la experiență, căci avem de-a face cu o evidență logică. Enunțurile de acest tip, având o valoare de adevăr independentă de raportarea la fapte,

au fost numite *a priori*. Filosofia a răspuns astfel în două maniere contradictorii la întrebarea cum are loc cunoașterea adevărată:

Principiul tuturor idealiştilor adevărați, de la școala eleaților până la episcopul Berkeley, este cuprins în această formulă: „Orice cunoaștere prin simțuri și experiență nu este decât o simplă aparență, și adevărul se găsește numai în ideile intelectului pur și ale rațiunii pure”. Principiul care guvernează și determină pe de-a întregul idealismul meu este dimpotrivă: „Orice cunoaștere a lucrurilor prin intelect pur sau rațiune pură nu este decât simplă aparență, și adevărul se găsește numai în experiență”¹.

Revoluția științifică din secolul al XVII-lea (continuată, în plan epistemologic, și în veacurile următoare) a acreditat ideea că adevărata cunoaștere are loc doar prin contactul cu realitatea înconjurătoare, iar nu prin raportare la cărțile anticilor sau la Biblie. Observația, experimentul și inducția sunt instrumentele obiective ale cunoașterii, ele trebuind să fie aplicate naturii².

Orice cale ar fi urmată în cunoaștere – inducția sau deducția –, rezultatul obținut este, în genere, o aserțiune oarecare despre un obiect, o relație etc. În limbajul lui Gilbert Ryle, avem de-a face cu „informații semantice”, adică cu propoziții care subsumează unor noțiuni lucrurile, evenimentele și situațiile individuale. Mulțimea acestor propoziții constituie *cunoașterea explicită* sau *propozițională*. Însemnătatea ei în ansamblul fenomenului cunoașterii este atât de mare, încât s-ar putea spune că ceea ce-l definește pe om în contextul realității este tocmai capacitatea de a „transpune și traduce realul în sistemul lumii de idei, în limbajul specific al abstracțiilor”³. Cunoașterea rațională derivată din experiență abstractizează sau reduce diversitatea infinită a existenței la un număr oarecare de concepte și simboluri care pot fi comunicate și înțelese într-o cultură dată sau chiar pe plan universal.

1. Immanuel Kant, *Prolegomene la orice metafizică viitoare care se va putea infățișa drept știință*, trad. de Mircea Flonta și Thomas Kleininger, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1987, p. 182.
2. Cf. Alan F. Chalmers, *What is this Thing Called Science? An Assessment of the Nature and Status of Science and its Methods*, second edition, University of Queensland Press, St. Lucia, 1982, pp. 19-20.
3. Ștefan Celmare, *Studii de teoria cunoașterii*, Editura Universității „Al.I. Cuza”, Iași, 1996, p. 10.

Există însă și o altă modalitate de a cunoaște, cea *intuitiv-religioasă*. În civilizațiile orientale, intuitivul, depășind atât gândirea rațională, cât și percepția sensibilă, vrea să ne procure o cunoaștere „absolută” sau „ultimă”. Întrucât prin mijlocirea rațiunii nu ajungem decât la o reprezentare a realului, dar nu la realul însuși, ar rămâne drept modalitate optimă de cunoaștere meditația mistică.

Peste distincția rațional-intuitiv se poate suprapune distincția *discursiv-tacit*. Este vorba despre două tipuri de cunoaștere pe care Ryle le-a numit *a cunoaște că* și *a cunoaște cum*, iar Oakeshott le-a intitulat *cunoaștere tehnică*, respectiv *cunoaștere practică*. Care este specificul fiecăreia dintre ele? Cunoașterea discursivă sau explicită se constituie și se transmite prin limbaj. Supusă regulilor logicii, ea „este susceptibilă să fie nu doar practic adecvată sau inadecvată (...), ci adevărată sau falsă, este cunoașterea ce poate și trebuie să fie întemeiată sau justificată. Cerința adevărului și cerința întemeierii sunt exigențe specifice ale cunoașterii propoziționale, explicite”¹. Același lucru îl spune Michael Oakeshott despre cunoașterea tehnică, și anume că ea este o sumă de reguli și de tehnici, de informații în sens larg, pe care le putem memora și reda (sau aplica), fie și mecanic². Formulată precis și transmisă pe baza celor mai simple înțelesuri ale cuvintelor, cunoașterea tehnică este o componentă necesară în orice tip de activitate umană.

Totuși, în multe activități componenta discursivă este mai puțin importantă, cel care acționează neorientându-se după vreo regulă ce se poate enunța și învăța, ci dovedind pur și simplu o pricepere (*know how*). Spre exemplu, „omul glumeț, care va fi întrebat despre maximele și regulile după care construiește și apreciază glumele, nu poate da un răspuns. El poate să facă glume bune și să recunoască glume proaste, dar nu poate să-și dea nici sieși, nici altora, rețete pentru asta”³, spunea Ryle. Chiar dacă pentru un tip oarecare de activitate – de la glumă până la raționamentele cele mai complexe – putem identifica post-factum reguli și scheme de compoziție, aceasta nu înseamnă că, în practica obișnuită, ne planificăm fiecare secvență a acțiunii și a raționamentelor. Nu este exclus chiar ca ignorarea unei reguli,

1. Mircea Flonta, *op. cit.*, p. 23.

2. Michael Oakeshott, *Raționalismul în politică*, trad. de Adrian-Paul Iliescu, ALL, București, 1995, pp. 15-21.

3. G. Ryle, *The Concept of Mind*, Hutchinson, Londra, 1949, p. 30, *apud* M. Flonta, *op. cit.*, pp. 22-23.

a unei prescripții discursive, să stea la baza reușitei în practică. Se poate întâmpla, spre exemplu, ca încălcarea unei norme din Codul rutier să-l scoată pe un conducător auto dintr-o situație critică; în domeniul tehnic, progresul poate să apară uneori din neglijența sau din curajul cercetătorului de a transgresa metodologia consacrată; la fel stau lucrurile și în domeniul politic: nici o regulă de acțiune nu este infailibilă, nu ne garantează succesul în orice circumstanță. În afara cunoașterii tehnice, este necesară cunoașterea practică, tacită. Indiferent dacă e vorba despre domeniul artelor și meseriilor, al guvernării sau al cercetării științifice, cunoașterea tacită este mereu prezentă, într-o mai mare sau mai mică măsură. Ea constă într-o varietate de „dispoziții de comportare”, de abilități care transformă regulile seci ale tehnicii în instrumente vii ale artei de a face ceva. Cunoașterea practică „nu poate constitui nici obiectul predării, nici al învățării, ea poate fi numai împărtășită și dobândită. Ea există numai prin practică, și singurul fel de a o dobândi este ucenicia la un maestru – nu pentru că maestrul o poate preda (căci nu poate), ci pentru că ea poate fi dobândită numai prin contactul continuu cu cineva care o exercită tot timpul”¹.

S-ar părea că distincția discursiv-tacit (sau tehnic-practic) este capabilă să acopere toată gama actelor noastre cognitive. Totuși, Bertrand Russell a considerat necesară introducerea unei noi distincții, bazată pe următorul principiu: pentru a cunoaște obiecte, relații, adevăruri exprimate propozițional etc., este necesar ca, mai înainte de aceasta, noi să fi luat cunoștință de obiecte sau de termenii care sunt incluși într-un raționament. Astfel, s-ar putea distinge între *cunoașterea directă* (*knowledge by acquaintance*) și *descriere* (*knowledge by description*). Așa cum preciza Mircea Flonta...

luarea la cunoștință poate fi caracterizată drept o cunoaștere ce nu implică componente inferențiale sau implică un minimum de inferențe ce intervin atunci când recunoașterea asemănărilor sau deosebirilor se face numai pe baza memoriei. Spre deosebire de luarea la cunoștință, descrierea este cunoașterea că ceva este așa și așa, adică cunoașterea prin atribuire de proprietăți².

Într-adevăr, cunoașterea directă este un fel de intuiție care ne dezvăluie realități singulare, valabile pentru eul cunoscător (care, în opinia lui Bergson,

1. Michael Oakeshott, *op. cit.*, p. 19.

2. Mircea Flonta, *op. cit.*, p. 26.

se cunoaște pe sine direct, fără intermediar). Astfel de realități sunt în primul rând senzațiile și dispozițiile propriului nostru corp, imaginile, gândurile, sentimentele pe care le avem, precum și „predicatele spațiale și temporale” (formele *a priori* ale sensibilității, în limbaj kantian). Fără ele ne este practic imposibil să procurăm vreo altă cunoaștere. Spre deosebire de intuiție, de „luarea la cunoștință”, descrierea (realizabilă prin raționament) presupune niște medieri sau niște ocolișuri, care fac din ea o cunoaștere mijlocită.

Reluând cele spuse până acum, putem afirma că subiectul uman are capacitatea de a cunoaște prin simțuri și pe bază de raționamente, inductiv și deductiv, rațional și intuitiv, discursiv (tehnic) și tacit (practic), direct și prin descriere.

Vom încerca să răspundem, în continuare, la cea de-a treia întrebare: care este obiectul și care este întinderea cunoașterii de care omul e capabil? De la antici știm că cea mai accesibilă ne este lumea fenomenelor, la cunoașterea căreia ajungem grație simțurilor; modernii au ajuns să spună chiar că numai pe baza experienței se formează ideile din intelectul uman. Începând cu secolul al XIX-lea, spiritul pozitivist a acreditat convingerea că tot ceea ce intră în sfera experienței (adică tot ceea ce poate fi examinat experimental) constituie obiect al cunoașterii. Limitele până la care putem ajunge în cunoaștere depind doar de instrumentele cercetării. Au existat însă destui filosofi care au considerat că lumea sensibilă nu este decât una a aparenței; cunoașterea ei, deși utilă în viața practică, nu este suficientă atunci când omul vizează „esența”, „absolutul”. S-a instituit astfel o distincție între domeniul cunoașterii așa-zis *obiective* și al celei *filosofice*.

Cunoașterea obiectivă, asociată în genere științei pozitive, ar trebui să fie formată din cunoștințe care să satisfacă în același timp cerința comunicării intersubiective și a testabilității. Astfel de exigențe au însă consistență doar din perspectivă empirică; de aici rezultă cu claritate că o cunoaștere de tip obiectiv se poate dobândi despre lumea naturală, a fenomenelor. Domeniul subiectivității umane și toate aserțiunile referitoare la o lume a „esențelor” revin modalității filosofice de cunoaștere. Desigur, aceasta din urmă nu este izolată de ceea ce numim în mod obișnuit „știință”. De la antici și până la contemporani au existat nenumărate tentative de a demonstra că filosofia este știință, ba chiar mai mult, că ea este *adevărată* știință. Această întreprindere a fost pe deplin justificată, întrucât progresele cunoașterii pe care astăzi o numim fără reținere „știință” s-au produs multă vreme în interiorul filosofiei.

Pentru ca separația dintre cunoașterea așa-zis obiectivă și cunoașterea care cuprinde subiectivul, irepetabilul, „esențele ultime” etc. să nu fie prea rigidă, la mijlocul secolului al XIX-lea a fost lansată o terminologie convenabilă, ce reușea să pună sub semnul conceptului de știință atât cunoștințele despre natură, cât și pe cele care se referă la lumea omului. Încrederea nemărginită în capacitatea ființei umane de a cunoaște trebuia să se exprime nu numai prin afirmarea științei pozitive, ci și prin utilizarea termenului „știință” când era vorba despre examinarea fenomenelor psihice, a evenimentelor istorice etc. Filosofi ca Windelband și Dilthey au instituit distincția dintre științele naturii (sau nomologice) și științele spiritului (sau ideografice). În cadrul celor dintâi, pe o cale experimentală, se formulează generalizări sau legi, pe baza cărora realizăm nu doar explicarea unui fenomen oarecare ce a avut loc, ci și predicția altora de același tip. În cadrul științelor spiritului (ideografice sau istorico-hermeneutice), nu putem formula enunțuri cu pretenție de lege universală; generalizările și predicțiile nu au decât o întindere extrem de limitată și o valoare relativă. Cele două tipuri de științe se sprijină pe demersuri cognitive diferite: științele naturii explică fenomenele prin subsumarea lor unor legi; științele spiritului se bazează pe „înțelegere” sau „comprehensiune”. Dacă domeniul naturalului este ușor de precizat și delimitat, sfera spiritualului, a istoriei, este ceva mai greu de surprins:

În viziune neokantiană, nu numai desfășurarea evenimentelor sociale formează domeniul istoriei, ci toate manifestările umanității sunt istorice. A cunoaște umanitatea și manifestările raționalității ei înseamnă a cunoaște *istoria rațiunii*. Prin urmare, rațiunea nu mai poate fi considerată un dat universal și invariabil, așa cum susținuse raționalismul clasic. Rațiunea este istorică, perpetuu constituibilă, pentru că trăsătura sa principală este *trăirea*. Astfel, psihologia (...) devine fundamentul științelor umane – pentru a înțelege semnificația faptelor umane, trebuie să relevăm dimensiunea lor psihică¹.

Distincția dintre știință și filosofie, precum și aceea dintre științele naturii și cele ale spiritului nu trebuie să ne conducă la concluzia că există doar două câmpuri ale cunoașterii: științific și metafizic. Majoritatea covârșitoare a oamenilor nu practică decât sporadic modalitatea de cunoaștere științifică și reflecția filosofică. Acestea reprezintă pentru ei adevărate

1. Teodor Dima, *Explicație și înțelegere*, Graphix, Iași, 1994, pp. 158-159.

„corvezi”, agrementate de amintirea – frecvent neplăcută – a instrucției școlare; în cel mai bun caz, știința și filosofia le par elemente exotice și de paradă. Savanții și filosofi nu sunt nici ei de dimineața până seara savanți și filosofi. Viața cotidiană utilizează, ce-i drept, rezultatele științei (în special pe cele concretizate în cuceriri tehnice de largă utilitate); și reflecțiile filosofice ne pot pigmenta existența cotidiană. Însă aceasta nu înseamnă că acțiunile noastre sunt marcate doar de știință și filosofie. Orientarea omului în mediul în care trăiește, adaptarea sa continuă la schimbările din plan economic, cultural, politic etc. necesită o sumă de cunoștințe ce nu pot fi catalogate nici ca fiind științifice, nici filosofice. Ele aparțin *cunoașterii comune*. Experiențele umane de prim ordin, manierele cognitive și acționale pe care nu le învățăm în nici o școală, lucrurile „de la sine înțelese” fac parte din acest rezervor imens numit „cunoaștere comună”. În el intră treptat unele cunoștințe științifice și unele enunțuri sau perspective filosofice, care devin suficient de accesibile și de utilizate de un public larg.

Universul material, ca și universul subiectivității, se dezvăluie așadar capacităților cognitive ale omului, situându-le într-un proces care, în principiu, este infinit. Obiectul și întinderea cunoașterii de care omul este capabil nu au decât limitele pe care el singur și le impune – din rațiuni tehnice, religioase, morale sau politice. Nimic din ceea ce există sau din ceea ce ar putea exista nu scapă înțelegerii și explicației, chiar dacă explicația și înțelegerea nu sunt absolute.

Rămâne să răspundem acum la ultima întrebare din cele patru pe care le-am formulat inițial: cum decidem dacă un produs oarecare al facultăților noastre cognitive este sau nu o cunoștință? În primul rând, vom conveni că prin termenul *cunoștință* desemnăm un enunț exprimat sub formă de afirmație sau negație. Vizavi de această convenție, s-ar putea obiecta că în cazul cunoașterii directe, al celei practice și al celei intuitiv-religioase raționamentele nu apar decât foarte rar, importante fiind trăirea, priceperea, intuiția etc. Este perfect adevărat că senzațiile și dispozițiile propriului nostru corp nu sunt permanent verbalizate, „traduse” în enunțuri pe care să le comunicăm cuiva; aceasta nu înseamnă însă că în limbajul nostru interior nu procedăm la formularea unor propoziții – fie ele și eliptice –, ce constituie „materialul informațional” cu care operează creierul. Respectivale propoziții pot fi numite „cunoștințe”, iar nu procese biologice în sine. În cazul cunoașterii practice și al celei intuitiv-religioase, componenta discursivă este, de asemenea, greu de surprins; dar ea este totuși prezentă în mintea celui care acționează sau care se dedică credinței. Este suficient ca

individul să formuleze fie și un enunț de genul: „Așa trebuie procedat”; alături de demonstrația practică, enunțul se constituie în „cunoștință”.

Aflându-ne în prezența unei judecăți, a unui enunț oarecare, va trebui să determinăm dacă reprezintă sau nu o cunoștință. În acest scop, epistemologii propun confruntarea enunțului cu trei condiții stricte: *adevărul*, *întemeierea* și *acceptarea*. Este clar că despre o propoziție falsă nu vom putea spune că reprezintă o cunoștință. Dacă propoziția este adevărată, atunci devine necesară confruntarea ei cu cea de-a doua condiție: căci nu este exclus ca cineva să formuleze un enunț care din întâmplare să fie adevărat; va fi oare acesta o cunoștință? De bună seamă că nu! Când un elev ghicește răspunsul la întrebarea profesorului, nu înseamnă neapărat că a avut dinainte o cunoștință pe care a reprodus-o, ci doar că a avut noroc; la fel stau lucrurile și în cazul „profețiilor” astrologilor (cu observația că ei sunt, totuși, în măsură să ofere o „întemeiere”, chiar dacă ea nu este acceptată ca valabilă de spiritul științific) sau în cazul deciziilor politice bazate esențialmente pe „șansă”. Întemeierea înseamnă producerea de dovezi credibile în sprijinul unui enunț formulat. În fine, pentru a avea de-a face cu o cunoștință, este necesar ca enunțul să fie acceptat de cel care l-a formulat, adică să nu fie respins și nici să nu facă obiectul abținerii.

Dintre cele trei condiții ale calificării unei aserțiuni ca fiind o cunoștință, adevărul și întemeierea se află într-un raport problematic. Cel mai adesea, adevărul unei propoziții este evaluat din perspectiva conformității sale cu faptele, cu realitatea¹, adică tocmai din unghiul posibilităților de întemeiere. Or, atât adevărul-corespondență, cât și posibilitățile de întemeiere nu au valoare absolută, atemporală. Până în epoca modernă, instrumentele de cercetare le-au permis savanților să afirme „adevărul” că Pământul este imobil, iar Soarele și stelele se rotesc în jurul lui. Toate dovezile empirice pe care le aveau oamenii la dispoziție pledau pentru această teorie. Putem spune, în acest caz, că anticii și medievalii nu aveau „cunoștințe” despre Cosmos, ci doar niște opinii false? Mai corect ni se pare să admitem că fiecare epocă istorică produce și utilizează cunoștințele pe care le fac posibile mijloacele de cunoaștere. Respectivetele cunoștințe sunt valabile în

1. În afara teoriei adevărului-corespondență, există o teorie a adevărului-coerență (care spune că adevărul e un sistem sau că adevărul este un predicat ce se poate aplica doar unui sistem de gândire unic și complet la care poate ajunge cunoașterea umană), precum și o teorie pragmatică a adevărului (potrivit căreia o aserțiune este adevărată dacă se dovedește avantajoasă pe termen lung).

interiorul sistemului care le-a generat, putându-se dovedi, eventual, la fel de întemeiate și atunci când se vor confrunta cu teste de validitate mai rafinate. Nu este exclus ca ele să se transforme în „adevăruri parțiale” sau în aserțiuni false. În orice caz, din moment ce a îndeplinit o funcție cognitivă (și implicit una practică), trecând la un moment dat proba adevărului, a întemeierii și a acceptării, orice enunț intră în categoria cunoștințelor (indiferent dacă face parte din cunoștințele „active”, imediat utilizabile, sau din cele „pasive”, depozitate în arhivele istoriei cunoașterii).

Rezumând întregul nostru demers privitor la posibilitatea și întinderea cunoașterii, putem spune că existența speciei umane este fundamental legată de fenomenul cunoașterii, prin care universul material și cel al spiritului se transformă în informații semantice de tip științific, filosofic, ideologic și „comun”. Indiferent de modul de dobândire a informației – grație experienței sau grație rațiunii –, aceasta poate fi considerată cunoștință în măsura în care se dovedește, la un moment dat, *adevărată, întemeiată și acceptată*.

Pe baza acestor precizări preliminare, vom putea proceda acum la definirea *cunoașterii politice*. În primul rând, o vom considera un proces prin care realitatea politică este „tradusă” în limbajul abstract al ideilor. Altfel spus, relațiile, instituțiile, acțiunile etc. care compun sfera politică sunt numite și definite, sunt așezate în sisteme explicative și interpretative. Întrucât politicul este un domeniu autoreflexiv, existența sa nu constă doar în „obiecte”, relații și acțiuni; ideile politice fac parte din însăși substanța politicului. În aceste condiții, cunoașterea politică este un efort de organizare, de sistematizare a reflecțiilor politice – fie ele „tehnice”, filosofice sau ideologice. A cunoaște domeniul politic înseamnă a putea realiza un inventar cvasicomplet al formelor de organizare și al ideilor referitoare la acestea, pe care le-au produs civilizațiile din vechime și până astăzi. Este însă suficient acest lucru?

Cunoștințele despre politică, la care se poate ajunge „printr-o mare experiență a întâmplărilor petrecute în vremurile noastre și printr-o neînțetată citire a celor de demult” (cum spunea Machiavelli în *Scrisoarea de dedicație* de la începutul *Principelui*), au în primul rând o utilitate practică. Dacă politica este o „artă a guvernării”, cunoașterea politică trebuie să fie instrumentul privilegiat al acestei arte. În calitate de modelare, înțelegere și interpretare a realității politice, precum și a elaboratelor științifice și filosofice care o au ca obiect, cunoașterea politică este, totodată, un *demers autoreflexiv cu finalitate practică*. Astfel înțeles, conceptul generic de

cunoaștere politică acoperă formele și modalitățile situării subiectului cunoscător în universul politic.

3. Formele cunoașterii politice

Formele și modalitățile cunoașterii politice se diferențiază prin tipurile privilegiate de judecată: *judecata empirică*, a cărei valoare de adevăr este dată de confruntarea cu datele observației; *judecata formală*, al cărei adevăr depinde de semnificațiile termenilor constituenți și de respectarea regulilor de inferență; *judecățile evaluative*, de genul imperativelor morale, care nu pot fi catalogate nici adevărate, nici false. Diversitatea tipurilor de judecată face ca, în cazul cunoașterii politice, să fie dificilă stabilirea cu precizie a statutului epistemologic al construcțiilor teoretice. *Grosso modo*, știința operează cu afirmații empirice, iar filosofia cu judecăți formale; judecata evaluativă este proprie eticii și esteticii. De aceea, în limbajul academic și în cel comun, identificăm sintagme precum: *teorie politică*, *știință politică*, *filosofie politică*. Sunt aceste sintagme sinonime sau, dimpotrivă, trimit ele la niște strategii cognitive diferite? Pentru a lămuri acest lucru, va trebui să conturăm formele și modalitățile cunoașterii politice, așa cum sunt ele consacrate în spațiul academic.

3.1. Teoria politică

Conceptul cel mai ambiguu și mai controversat care desemnează o formă de cunoaștere politică este acela de *teorie*. El este utilizat în sens propriu în știință și în filosofie; dar uneori chiar și pentru a numi sistematizările simțului comun sau pentru a-l persifla pe cel care se desprinde ilicit de praxis, producând judecăți ce se vor universale și definitive, tot termenul „teorie” este folosit. Această „universalitate semantică” își află rădăcina în vechea credință că orice teorie se situează deasupra, dar și în afara concretului, a realului sau a eficacității. După cum observa Raymond Polin, în opinia celor mai mulți oameni...

o idee așa-zis teoretică este o reverie fără legătură cu faptele, cu realitatea lor concretă, cu diversitatea și particularitatea lor. Așa încât, când se spune „teorie pură” se vrea a se înțelege doar imaginație pură, fan-tezie, eroare sau chiar minciună. Teoria devine inseparabilă de reaua

credință. Se va ajunge, astfel, la definirea teoriei ca reprezentare specioasă și amăgitoare a lucrurilor, o simplă viziune a spiritului, în care fanteziile unei imaginații pe de-a-ntregul subiective, gustul simplificărilor arbitrare, mania ideilor generale și sistematice ar ține locul revelației unui adevăr eficace¹.

Există numeroase motive pentru a critica în acest fel demersurile teoretice, căci ele nu sunt scutite de exagerări narcisiste, de exerciții gratuite ale spiritului preocupat mai mult de propria lui splendoare reflexivă decât de eficacitatea care i se cere.

Totuși, nu putem să nu-i recunoaștem teoriei capacitatea de a surprinde realitatea ca ansamblu, de a-i determina principiile și de a o *constitui* ca obiect al științei. Același filosof francez spunea că atunci când ajungem să facem teoria unei realități reprezentăm realitatea ca un tot ce ascultă de legi, ca o ordine comprehensibilă grație armoniei dintre ordinea lumii ca atare și spiritul care o contemplă:

Pentru a putea avea o teorie, trebuie să existe, sub anumite raporturi, un acord între o ordine în lucruri și ordinea spiritului. O teorie perfectă ar implica existența unui principiu unic, care să fie în același timp principiu de existență și principiu de inteligibilitate (...). O teorie este rațiunea lucrurilor – o rațiune descoperită, revelată sau instaurată, dar în tot cazul comprehensibilă...².

Ea dă ocazia rațiunii de a se proiecta în lume.

Acceptând aceste caracteristici ale teoriei în genere, putem afirma că teoria politică este „reflecția sistematică asupra naturii și scopurilor guvernării, implicând o înțelegere a instituțiilor politice și a ideilor cu privire la maniera în care ele ar trebui modificate”³. De îndată ce oamenii au ajuns să construiască politicul în realitate, ca mod specific de ființare cotidiană, ei au început totodată să și-l aproprie în gândire. Astfel, atunci când Aristotel examina constituțiile cetăților grecești, când Machiavelli analiza acțiunile principilor și le indica cele mai potrivite mijloace pentru a-și atinge scopurile sau când Marx explica mecanismele economice care conduc la revoluția socialistă, acești autori se situau în orizontul teoriei politice.

1. Raymond Polin, *Ethique et politique*, Sirey, Paris, 1968, p. 2.

2. *Ibidem*, p. 3.

3. *Dictionnaire de la pensée politique. Hommes et idées*, Hatier, Paris, 1989, p. 604.

Totuși, trebuie spus că, în epocile lor, ei nu erau considerați teoreticieni ai politicii și nici ei înșiși nu-și spuneau astfel; categoria în care se autoincludeau era fie aceea a filosofilor, fie a oamenilor cu experiență, fie a oamenilor de știință. Abia recent preocupările despre care am amintit au fost incluse într-un corp tematic ce poartă numele teorie politică.

Teoria politică a apărut pornindu-se de la observațiile asupra politicii concrete și ajungându-se la formularea unor judecăți cu o generalitate crescândă. Problemele concrete care au reprezentat, de-a lungul timpului, materialul primar pentru generalizările și abstractizările din gândirea politică au făcut ca obiectul teoriei politice să nu poată fi unul precis și indiscutabil. Astfel, s-a considerat că teoria trebuie să se ocupe fie de istoria gândirii politice, fie de sistemul ei conceptual, de modelarea formală a proceselor politice sau de construcția unui cadru general pentru explicarea politicii cotidiene. Prima dintre determinările obiectului teoriei politice s-a bazat pe faptul că, în general, cei care cercetează politica se raportează mereu la operele înaintașilor, încercând să le precizeze sensurile și semnificațiile, să extragă din ele concepte, idei și modele de analiză pentru interpretarea fenomenelor contemporane. Totuși, teoria politică nu poate fi identificată cu istoria ideilor politice, întrucât aceasta din urmă, examinând operele politice în contextul lor original, nu poate realiza întotdeauna un transfer teoretic profitabil pentru politica prezentului. Adesea istoria ideilor își accentuează autonomia în cadrul disciplinelor politologice până la desprinderea totală de actualitate. Spre exemplu, studierea lucrării lui Aristotel intitulată *Statul atenian* nu prezintă un deosebit interes pentru modelele de analiză ale instituțiilor politice din cadrul societăților contemporane.

Într-o prelungire a concepției potrivit căreia teoria politică are ca obiect evoluția istorică a gândirii politice se situează aserțiunea că teoria trebuie să se ocupe de clarificarea termenilor pe care îi folosim în discursul politic partizan, cu vădite conotații ideologice, precum și în cel așa-zis neutru sau științific. Astfel, teoria ar trebui să analizeze geneza, semnificația și sfera de aplicabilitate a unor concepte cum ar fi: politica, democrația, libertatea, guvernarea, suveranitatea etc. Ce-i drept, o clarificare a conceptelor este totdeauna necesară, dacă dorim progresul oricărui domeniu al cunoașterii. Însă în politică nu vom putea determina sensuri și semnificații unice, general acceptate, ale conceptelor; în funcție de epocă, de matricea culturală în care operează și nu în ultimul rând de opțiunile ideologice ale utilizatorului, unul și același concept poate căpăta sensuri

diferite. Prin urmare, teoria politică nu poate deveni un dicționar universal al termenilor politici.

Pe fondul încercărilor de apropiere dintre știința politică și unele științe socioumane cum ar fi economia, spre exemplu, s-a ajuns la ideea că teoria politică ar trebui să construiască modele formale, care fie că au drept scop explicarea unor fenomene și „schematizarea” lor, fie că urmăresc prognoza comportamentelor și influențarea lor. Un model explicativ care a dat naștere unui adevărat stil în cunoașterea vieții sociale și politice este cel sistemist. Politologi ca David Easton și Jean-William Lapierre au imaginat societatea ca pe un vast sistem homeostatic, în care subsistemele ecosocial, biosocial, economic, cultural și politic interacționează și se echilibrează reciproc. Rezervând politicului un rol privilegiat, de reglaj social global, sistemiștii au creat o „schemă” ce reprezintă procesele decizionale și circuitele retroacțiunii în orice comunitate organizată politic. Unii autori s-au ocupat de transferul modelelor economice în analiza organizării politice a societății, în „calculul consensului”¹, iar alții au încercat să construiască un model de analiză a universului doctrinelor politice². Din toate aceste domenii care i-au fost atribuite (pe rând sau simultan) teoriei politice, s-a dedus că ea ar trebui să fie „aspectul cel mai teoretic al științei politice”³.

În concluzie, toate construcțiile intelectuale care au încercat să instituie o ordine în peisajul gândirii politice, să-i precizeze limbajul și să-i ofere cadre explicative cu valoare generală au fost considerate părți ale teoriei politice.

3.2. Știința politică

În tradiția gândirii moderne, sarcina ordonării cunoașterii revine științei. Înseamnă oare aceasta că teoria politică se identifică cu *știința politică*? Dintr-un anumit punct de vedere, s-ar putea răspunde afirmativ la această întrebare, căci știința nu poate fi altceva decât un efort de teoretizare, de depășire a empiricului, a faptului singular, și de ridicare la un nivel cât mai

-
1. Vezi, spre exemplu, lucrarea americanilor James M. Buchanan și Gordon Tullock, *Calculul consensului. Fundamente logice ale democrației constituționale*, trad. Paul Fudulu, Expert, București, 1995.
 2. Anton Carpinski, *Doctrine politice contemporane. Tipologii, dinamică, perspective*, Moldova, Iași, 1992.
 3. *Dictionnaire de la pensée politique...*, ed. cit., p. 761.

înalt de abstractizare. Totuși, o seamă de analize de consistență și finalitate aplicativă în diversele politici publice, în domeniul comportamentelor electorale, al procedurilor parlamentare, al organizării puterilor locale sau al limbajului și comunicării politice nu pot fi excluse din sfera științei politice. Rezultă de aici că știința politică are un obiect mai extins decât teoria. Iar pentru a sublinia acest fapt, este suficient să amintim că lumea universitară cuprinde institute, facultăți, departamente, biblioteci etc. de „științe politice”, la plural.

Distincția dintre teorie și știință la nivelul sferei de cuprindere este susținută și de faptul că numeroasele discipline academice incluse în categoria științelor politice (epistemologia politică, antropologia politică, teoria relațiilor internaționale, praxiologia politică, sociologia politică etc.) și-au constituit în interiorul lor câte un nucleu teoretic; asistăm în felul acesta la o „dispersare” a teoriei politice în științele politice cu obiecte de studiu particulare. Totodată, ceea ce numim „teorie politică” (sau pe scurt „politologie”) tinde să-și delimiteze o problematică ținând de *abc*-ul cunoașterii politice, respectiv: geneza și specificul politicului în viața socială, puterea politică, statul, partidele și mecanismele democrației, cultura și socializarea politică¹ etc.

Teoria politică realizează o analiză preliminară și generală a problemelor enunțate. Alte discipline, de ramură, vor detalia dimensiunile teoretice și vor înainta către studiul fenomenelor concrete și către aplicațiile practice. Spre exemplu, geneza și specificul politicului ca formă de organizare comunitară sunt tratate de antropologia politică, disciplină care vrea să pună în evidență modalitățile în care se structurează raporturile de putere, începând cu societatea de tip arhaic, și cum se manifestă aceste raporturi (pe de o parte, în absența statului, iar pe de altă parte, în interiorul formelor instituționale). Antropologia politică examinează, de asemenea, relațiile dintre autoritatea patriarhală sau matriarhală și acțiunea propriu-zis politică, precum și elementele sacrului în politică. Statul este obiectul privilegiat de cercetare pentru teoria generală a statului, pentru disciplina numită „drept constituțional și instituții politice”; aceste discipline studiază sistemul instituțiilor statului în diferite forme de organizare (unitară și federală, națională și multinațională), precum și în diferite

1. Un exemplu de asemenea abordare îl reprezintă volumul universitarilor ieșeni Doru Tompea, Tudor Pitulac și Daniel Șandru, *Concepte și modele în știința politică*, apărut la Cantes, Iași, 2001.

regimuri politice (de la monarhia orientală antică până la democrația pluralistă constituțională a lumii contemporane). Sociologia politică se ocupă de constituirea și evoluția actorilor politici, de comportamentele electorale, de cultura politică și diseminarea valorilor ei prin socializare. Pentru un tip special de actor politic – partidul – există o disciplină aparte, numită stasiologie. Toate acestea, împreună cu alte diviziuni universitare, mai mult sau mai puțin consacrate, formează universul științelor politice.

3.3. Filosofia politică

Demersurile analitice, constatative și prospective de factură pozitivistă reprezintă forme relativ recente ale cunoașterii politice; ele nu sunt mai vechi de un secol și jumătate. Înaintea lor însă, vreme de peste două mii de ani, de la filosofii Greciei clasice și până la gânditorii iluminiști, au fost la modă construcțiile intelectuale vizând forma optimă de organizare politică, finalitatea politicului și esența sa cea mai profundă. Respectivă reflectii au format obiectul *filosofiei politice*. Operele din acest areal, pe lângă dimensiunile lor pragmatice și pe lângă consistența dominant normativă (proprie filosofiei morale), sunt totodată încercări de „întemeiere ontologică a politicului”¹.

ESTE FILOSOFIA POLITICĂ O ONTOLOGIE?

Discursului filosofic nu-i este unanim recunoscută capacitatea de a surprinde substanța politicului, ci doar preocuparea obsesivă pentru întemeierea unei ordini morale în spațiul vieții publice. Hannah Arendt, de pildă, afirma: „Filosofia și teologia n-au găsit niciodată un răspuns filosofic valabil la întrebarea: ce este politica? Aceasta pentru că filosofia și teologia se ocupă totdeauna de om, pentru că toate declarațiile lor ar fi exacte doar atunci când n-ar exista decât un singur om sau numai doi oameni, sau numai oameni identici”². Discursul filosofic ar fi astfel unul al Identității și ordinii asemănătorului, al unei presupuse esențe politice a umanului și al reprezentării monoteiste a lui Dumnezeu. În aceste condiții...

filosofia are două motive majore de a nu găsi niciodată locul de naștere al politicii. Primul este *zoon politikon*: ca și cum ar exista în om ceva

1. Anton Carpinschi, *Deschidere și sens în gândirea politică*, Institutul European, Iași, 1995, p. 3.
2. Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique?*, Seuil, Paris, 1995, p. 31.

politic ce ar aparține esenței sale. Or, tocmai aici se află dificultatea: omul este apolitic. Politica ia naștere în spațiul-dintre-oameni, deci în ceva fundamental exterior-omului. Politica ia naștere în spațiul intermediar și se constituie ca relație (...). Al doilea motiv îl constituie reprezentarea monoteistă a lui Dumnezeu – a acelui Dumnezeu după chipul căruia se zice că ar fi fost creat omul. Pornind de aici, doar omul poate exista, oamenii nefiind decât o repetare mai mult sau mai puțin reușită a Aceluiași¹.

Pentru Hannah Arendt, politica se bazează pe faptul fundamental al pluralității umane. Dacă I se recunoaște lui Dumnezeu dreptul de autor în privința *omului*, atunci când este vorba despre *oamenii*, ne-am afla deja pe tărâmul profanului: ei sunt pur și simplu un produs uman, terestru, produsul naturii umane. Societatea și indivizii care o compun, având doar o legătură îndepărtată (prin creația originară) cu Unul antropologic, sunt în primul rând expresia Multiplului. De aceea afirmă Hannah Arendt că „politica tratează despre comunitatea și reciprocitatea unor ființe *diferite*”². Așadar, câtă vreme discursul filosofic (ca și cel teologic sau, la limită, cel științific) se centrează pe Unul, Identic și Asemănător, el nu poate surprinde pluralitatea, diversitatea și reciprocitatea specifice politicii. Tentația lui va fi mereu aceea de a postula principii exclusiviste, care generează adesea intoleranța, lipsa capacității de a înțelege și de a accepta diferența.

Acceptăm, desigur, o parte dintre judecățile autoarei citate, întrucât ea are dreptate să afirme că politica este relația construită în spațiul dintre ființe diferite; este acțiune, diversitate și libertate asumată; pe scurt, este *ființarea prin cooperare conflictuală a celor diferiți*, în concretul cotidian. Dar chiar și în această diversitate trebuie să existe un principiu unificator, *o substanță ordonatoare ce dă sens praxisului politic*; altfel spus, dincolo de fenomenalitatea ființării politice se află ființa politicului. Cum filosofiei îi este propriu discursul despre ființă, filosofiei politice îi rămâne explorarea ființei politicului. Căci filosofia politică este, așa cum remarcă și Leo Strauss, o ramură a filosofiei în genere. Filosofia are drept sarcină înlocuirea opiniei despre lucruri cu o cunoaștere privind Totul. „Cercetarea cunoașterii «tuturor lucrurilor» semnifică cercetarea cunoașterii lui Dumnezeu, a lumii și a omului, sau mai curând cercetarea cunoașterii naturilor tuturor lucrurilor:

1. *Ibidem*, p. 33.

2. *Ibidem*, p. 31.

totalitatea naturilor, iată «Totul».¹ Dacă filosofia în genere este înțeleasă ca un demers de căutare a adevărului și a naturii lucrurilor, dincolo de opinii și aparențe, filosofia politică nu poate fi altceva decât tentativa de a înlocui *opinia* privitoare la natura lucrurilor politice printr-o *cunoaștere a naturii* acestora.

Observăm că pentru Leo Strauss filosofia politică apare în primul rând ca o ontologie politică. Dar, în același timp, ea este și o filosofie morală, căci „prin însăși natura lor, lucrurile politice sunt supuse aprobării și dezaprobării, consimțământului sau respingerii, laudei sau blamului. Ține de esența lor să nu fie neutre, ci să manifeste o pretenție la ascultare, la supunere din partea oamenilor, și să se expună alegerii și judecății lor. Nu putem înțelege lucrurile politice așa cum sunt ele, adică drept lucruri politice, dacă nu luăm în serios pretenția lor – explicită sau implicită – de a fi judecate în termeni de bine sau de rău, de dreptate sau nedreptate, adică dacă nu le măsurăm după un criteriu oarecare al binelui sau al dreptății. Pentru a judeca convenabil, trebuie să cunoaștem criteriile veritabile. Dacă filosofia politică vrea să facă dreptate obiectelor pe care le tratează, ea trebuie să tindă din toate forțele la cunoașterea autentică a acestor criterii. Filosofia politică este tentativa de a cunoaște cu adevărat în același timp natura lucrurilor politice și ordinea politică dreaptă sau bună”². Spre deosebire de Hannah Arendt (care îi refuză filosofiei politice demersul specific ontologic), Leo Strauss, în polemică cu pozitivismul coroziv din știința socială, construiește un spațiu al reflecției filosofico-politice. Astfel, el afirmă cu claritate că filosofia politică este nu numai posibilă, ci și necesară câtă vreme scopul omului de stat este binele comun – scop global a cărui semnificație este esențialmente controversată.

„HERMENEUTICA DESTINULUI”

Preocuparea pentru construcția unui spațiu al reflecției filosofico-politice este prezentă și la Eric Weil, în opinia căruia filosofia politică nu oferă o cunoaștere certă condensată în tehnici și rețete de acțiune; în schimb, ea aspiră la „înțelegerea câmpului însuși în care se pun întrebările privitoare la o astfel de cunoaștere și la un astfel de *savoir-faire* – o înțelegere a politicii în totalitatea și în unitatea sa structurată, ca înțelegere a acțiunii umane

-
1. Leo Strauss, *Qu'est-ce que la philosophie politique?*, Presses Universitaires de France, Paris, 1992, p. 17.
 2. *Ibidem*, pp. 17-18.

în istorie”¹. Parte a sistemului filosofic, filosofia politică este un ansamblu de reflecții asupra realității istorice. Desigur, spune Eric Weil...

filosofia nu ajută pe nimeni să rezolve dificultățile tehnice ale vieții active; dar dacă ea îi face pe oameni să le privească și să le înțeleagă dimensiunea și sensul, atunci va putea să le fie de ajutor, cel puțin debarasându-i de falsele probleme, de angoasele puerile (sau juvenile), de visele care nu sunt bune decât pentru a le închide accesul la realitate, pentru a le interzice să vadă despre ce este vorba și să se măsoare cu viața².

Discursul filosofiei politice rezultă din provocarea pe care o reprezintă organizarea existenței comunitare a omului. La această provocare s-a putut răspunde, pe de o parte, în manieră practică, așa cum au făcut-o societățile arhaice și civilizațiile anterioare Antichității clasice, ale căror forme politice nu cunoșteau comparația și alternativa. Lumea arhaică sau cea a regatelor și imperiilor orientale dominate de sincretismul sacru-profan, de simbolismul magico-religios, de relațiile gentilice și clientelare nu puteau produce o reflecție politică autonomă, ci doar unele idei difuze răspândite în concepțiile filosofico-religioase.

Dezagregarea societăților gentilico-tribale și apariția *polis*-urilor au eliberat omul de sub tutela împovărătoare a relațiilor de rudenie și a prejudecăților, plasându-l într-un context al vieții colective în care autonomia și responsabilitatea cetățenească se îngemănau. „În loc de a se proteja în sfera religiei, precum popoarele Indiei și ale Iudeii, în loc de a vedea această lume în termenii credinței, grecii s-au plasat în regatul gândirii și, având îndrăzneala de a se mira de lucrurile vizibile, de a-și pune întrebări asupra acestora, s-au străduit să conceapă universul în lumina rațiunii.”³

Emanciparea rațiunii reprezintă adevărata premisă și condiție a nașterii filosofiei. Rațiunea liberă va căuta să înțeleagă natura lucrurilor, să afle temeiul ultim al acestora, să descifreze sensul ființei și al devenirii. În plan social, va încerca să descopere rezonanța și proiecția *logos*-ului universal în *nomos*-ul cetății, afirmarea esenței politice a umanului. Filosofia politică se naște, deci, în spațiul acestei atmosfere reflexive, în contextul unei „pluralități

1. Eric Weil, *Philosophie politique*, 2-e édition, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1966, p. 7.

2. *Ibidem*, p. 8.

3. E. Barker, *Plato and His Predecessors*, Methuen, Londra, 1948, p. 2.

de unități politice – fiecare din ele suficient de puternică pentru a le respinge pe celelalte, dar niciuna într-atât de puternică încât să le supună pe celelalte – și unde, altfel spus, se pune problema celui mai bun stat, problemă la care nu se poate răspunde decât după ce se va fi determinat ce este politica, în calitatea ei de aspect fundamental al vieții umane”¹. În asemenea context istoric, meditația asupra politicului era esențialmente una privitoare la natura și structura fundamentală a statului. După cum remarcă Eric Weil, un astfel de efort reflexiv nu trebuie privit ca o știință pozitivă a fenomenelor politice (poate doar cu excepția gândirii aplicate a practicienilor politici), ci ca o încercare de a înțelege viața oamenilor în comunitate, de a pătrunde acest dat al sociabilității și al consistenței politice a raporturilor umane. De aceea, „orice filosofie politică dezvoltă, sau cel puțin implică, o antropologie filosofică”². Vom proceda și noi la o astfel de demonstrație când vom examina proiecțiile filosofiei contractualiste și pe cele ale pozitivismului în spațiul antropologiei politice.

Dacă Eric Weil concepe filosofia politică drept o reflecție asupra fundamentelor statului și asupra naturii politice a umanului, Carl J. Friedrich o vede ca pe „o ramură a filosofiei și a științei politice (...) prin care cele două sunt legate; ea aduce filosofiei importanta cunoaștere a științei politice – constând deopotrivă în fapte și generalizări –, iar acesteia din urmă îi aduce în sprijin aspectele relevante ale filosofiei”³. Filosofia politică nu poate fi în același timp parte a științei politice și a filosofiei decât în calitate de *teorie politică*, „nucleu dur al cunoașterii”, sumă a supozițiilor fundamentale. Nu putem aborda problemele esențiale ale politicii (putere, autoritate, lege etc.) fără a apela la premisele filosofice. A nega rolul filosofiei politice în cunoașterea politică echivalează cu a nega rolul teoriei în știința politică. Așa cum o concepe Carl Friedrich, teoria politică reunește generalizări de factură morfologică, genetică și operațională. În opinia sa, străvechea controversă cu privire la formele de guvernământ, ca și mai recenta discuție despre *pattern-uri* și *tipuri*, reprezintă un bun exemplu de teoretizare morfologică. Teoriile despre originea statului, a partidelor și organizațiilor în general sunt în mod clar genetice. Teoriile despre

1. Eric Weil, „La philosophie politique”, *Encyclopaedia Universalis*, corpus 18, Encyclopaedia Universalis France S.A., Paris, 1996, p. 550.
2. *Ibidem*, p. 550.
3. Carl J. Friedrich, *Man and his Government: An Empirical Theory of Politics*, McGraw-Hill Book Company, Inc., New York, San Francisco, Toronto, Londra, 1963, p. 5.

funcționarea diferitelor entități politice – cum este cazul pretensei „legi de fier a oligarhiei” a lui Michels – sunt teorii operaționale.

Înainte a acestor teoretizări însă, cercetarea în domeniul politicului ar trebui să înceapă cu o interogație de ordin filosofic: Ce fel de experiență este experiența politică? Iar pentru a răspunde la o astfel de întrebare, este nevoie să înțelegem „sensul sensului”, care nu se referă numai la înțelesul cuvintelor, ci în primul rând la consistența realităților desemnate de cuvinte. Realitatea care ne interesează în mod particular este o categorie a experienței umane în politică, ce îmbracă (aidoma experienței în genere) trei moduri principale: percepția senzorială sau observarea lumii, alegerea între cursurile alternative ale acțiunii și crearea a ceva nou. Rezultă de aici că filosofia politică este pentru Carl Friedrich o „filosofie empirică” sau o „filosofie a experienței”, a experienței umane în pluralitatea *dat*-urilor. Pluralitatea presupune, în peisajul experiențelor umane, posibilitatea alegerii. Or, alegerea implică judecată, evaluare, critică, angajare. Toate acestea, realizate în practica politică, sunt rezultatul jocurilor de interese; în schimb, atunci când se realizează în orizontul filosofiei politice, ele țin de o opțiune etică.

După cum remarcă Julien Freund, o astfel de caracteristică a experienței politice a determinat tradiția filosofică să nu separe reflecția asupra sensului politicii de o confruntare cu morala sau cu religia. Julien Freund consideră că...

trebuie să ne asociem acestei tradiții, cu condiția de a nu îneca realitatea politicului într-o etică prea limpede și inconștientă de propriile sale contradicții. Nu putem separa politica nici de știință sau de economie (...). A ne rupe de aceste obișnuințe ar însemna să dăm dovadă de neînțelegere față de complexitatea relațiilor interumane, să ne dedicăm doar unei viziuni unilaterale a lucrurilor, deci să riscăm a cădea într-o prejudecată plină de inconsecvențe și de încăpățănare stupidă; ar însemna să nu fim capabili măcar de a sesiza adevărata dimensiune a politicii. Bineînțeles, analiza conceptuală și fenomenologică izolează esența politicului, din rațiuni de metodă, de claritate și luciditate intelectuală; dar ea nu o va separa de ansamblul vieții¹.

Căutând „esența politicului”, filosoful ajunge în mod inevitabil la elaborate abstracte, aparent detașate de realitatea istorică; însă aceasta din

1. Julien Freund, *L'Essence du politique*, Sirey, Paris, 1965, pp. 751-752.

urmă nu este pusă între paranteze decât provizoriu și având conștiința limpede a faptului că nici o esență nu există în sine decât în măsura în care ea se poate fenomenaliza. Când vrem să surprindem „esența politicului”, ca de altfel și aceea a economicului, științificului, artisticului etc., încercăm de fapt să aflăm semnificația acestui tip de activitate și rolul său în ansamblul vieții umane sau, altfel spus, în destinul uman, care transcende inevitabil particularitățile diverselor întocmiri politice. Filosofia politică este un discurs despre destinul politic și, prin aceasta, ea afișează un aer de atemporalitate; însă nu este vorba, în fapt, decât despre o strategie de situare înțeleaptă în istoricitate, în pluralitatea experiențelor și în „aventura umană”.

FILOSOFIA POLITICĂ – O FILOSOFIE MORALĂ

Istoria și destinul politic al umanității nu sunt altceva decât proiecții ale conștiinței de sine exprimate într-o sumă de imagini, credințe, mituri și valori structurante. Luându-le drept obiect al reflecției, filosofia politică se constituie ca demers evaluativ, judecată critică și raționament justificativ pentru o formă sau alta a binelui public. În opinia lui David D. Raphael, evaluarea critică a credințelor este chiar scopul principal al oricărui discurs filosofic, devansându-l pe celălalt: clarificarea conceptelor¹.

Tentația judecăților evaluative face din filosofia politică o specie aparte de morală, aplicabilă nu individului separat de lume, ci ansamblului social constituit ca unitate, după un principiu universal al binelui. Dar filosofia nu poate spune fără echivoc ce este binele sau ce este adevărul ca atare; ea poate să justifice un bine sau un adevăr oarecare, fie printr-un joc semantic, fie apelând la convențiile umane fondatoare (cum ar fi, spre exemplu, *legea, drepturile naturale sau contractul social*).

După cu afirmă Nicolas Tenzer...

metafizica rezidă în căutarea adevărului și vizează descoperirea *în sine*-lui lucrurilor și, pornind de aici, reducerea lumii la Unu și a omului la Ființă. Morala tinde să descopere o lege valabilă pentru specia umană și să obiectiveze noțiunile de bine și de rău. Filosofia politică nu pleacă de la această unitate și – cu excepția cazului în care s-ar dizolva din nou într-o morală sau o metafizică – nu poate tinde spre

1. D.D. Raphael, *Problems of Political Philosophy*, 2nd edition, Humanities Press International, Inc., Atlantic Highlands, NJ, 1990, p. 8.

aceasta. A te servi de rațiune nu înseamnă să cauți a descoperi Rațiunea (...). Filosofia politică nu caută o normă sau semnificația unui dincolo al fiindului, ci pleacă de la un fapt descris de toți filosofi: caracterul social și politic al omului (...). Filosofia politică pleacă de la această contradicție potențială între traiul-împreună al cetățenilor și eterogenitatea lor¹.

Unii filosofi au preferat să estompeze eterogenitatea, avansând teoria sociabilității naturale; alții au găsit rezolvarea contradicției în „contract” – instrumentul care ne salvează în același timp viața și identitatea (diferită, desigur).

Asociind filosofia politică tradițională demersurilor de tip fundaționist și ideologic, Nicolas Tenzer îi reproșează că s-a preocupat de căutarea unui ghid de acțiune situat în afara omului și a raporturilor lui sociale. Apelând la noțiuni de genul „lege a istoriei”, „providență”, „lege morală sau naturală”, filosofia tradițională a căutat fundamentele politicii în afara politicii însăși; or, dacă filosofia politică este o filosofie a acțiunii, ea trebuie să renunțe la căutarea unui fundament unic și universal. Ca filosofie a acțiunii, ea se angajează în construcția vieții sociale a omului nu cu statutul de teorie, ci de voință rațională, afirmând și argumentând căi de acțiune alese rezonabil din multitudinea căilor posibile; politica poate alege infinit de multe finalități și mijloace, dar nu toate pot fi justificate filosofic, căci unele dintre ele constau tocmai în refuzul gândirii libere și, implicit, al filosofării. Ca filosofie a pluralității, filosofia politică este afirmarea dreptului la reflecție pe cont propriu al gândirii libere.

3.4. Ideologia și utopia

Pe lângă discursul asupra fundamentelor vieții comunitare (cum ar fi, spre exemplu, supoziția sociabilității naturale, aceea a contractului social, problema scopului specific al politicului și problema finalităților întemeiate pe idei ca dreptatea, libertatea, egalitatea etc.), filosofia politică a avut, încă de la începuturile ei, un discurs justificator pentru întocmirile politice considerate bune sau dezirabile și un discurs critic la adresa formelor și

1. Nicolas Tenzer, *Philosophie politique*, Presses Universitaires de France, Paris, 1994, pp. 17-18.

finalităților politice considerate nedemne de condiția umanului și a civilizației. În acest punct al reflecției, filosofia politică a părăsit raționamentele formale, pentru a exersa judecata evaluativă. Întemeind politica pe o valoare morală oarecare, transformată în criteriu absolut al binelui public, filosofia politică a alunecat spre *ideologie*¹.

Ideologia se definește ca un ansamblu de convingeri și expresii cu caracter simbolic ce permit prezentarea, evaluarea și interpretarea lumii în funcție de un anumit model, preferat de către un gânditor, o clasă socială, un regim, o cultură sau o epocă istorică. Ideologia este o matrice de gândire care ne oferă instrumentele și argumentele necesare pentru a justifica un regim politic sau o formă de acțiune și pentru a le demonta și a le discredita pe altele².

Operând mai mult în orizontul afectivității și al credinței decât în cel al rațiunii, ideologia este și ea o formă de cunoaștere politică. Spre sfârșitul veacului al XVIII-lea, Destutt de Tracy intenționase să creeze o știință a ideilor, care ar fi trebuit să se numească ideologie. Câteva decenii mai târziu, sensul inițial al termenului se pierduse deja; prin ideologie se va înțelege, odată cu Marx, o cunoaștere falsă și răsturnată a realității sociale, o construcție teoretică pe care clasa dominantă o impune întregii societăți, cu scopul de a-și justifica privilegiile.

Prezente în toate societățile, în forme discrete sau în forme agresive, ideologiile pot fi considerate, după caz, evadări din prezent, reacții critice față de imperfecțiunile acestuia, proiecte pentru o lume mai bună, dar și apologii ale prezentului. Vom constata așadar că în orice societate există ideologii concurente: cea profesată de clasa dominantă sau de deținătorii puterii este întotdeauna o ideologie a statu-quoului; cea profesată de nemulțumiții unei societăți este ideologia schimbării, este pledoaria în favoarea unei forme de organizare așa-zis superioare. După cum spune Dionisie Ghermani, pledoariile de acest tip s-au dorit adevăruri absolute:

Atât gnozele antichității, cât și ideologiile moderne, s-au înțeles dintru început ca științe, posesoare în exclusivitate ale cheilor adevărului, ale cunoașterii globale și complete; iar ctitorii și epigonii acestora și-au

1. O tratare sistematică a sensurilor conceptului de ideologie o realizează Alain Besançon în *Originile intelectuale ale leninismului*, trad. de Lucreția Văcar, Humanitas, București, 1993.

2. *Dictionnaire de la pensée politique...*, ed. cit., p. 382.

arogat rangul de demiurgi, întemeietori de ere, creatori de universuri concepționale, perfecte și definitive, făuritori de sisteme închise care, prin logica lor, respingeau incursiuni și imixtiuni alogene...¹.

Ideologiile au îndemnat întotdeauna la un refuz necondiționat al oricărei forme politice alternative, practicând o atitudine structural maniheistă. O astfel de formă de cunoaștere politică înțelege să se materializeze într-un regim politic, o orânduire sau un tip de civilizație, reluând parcă un adagio marxist din *Tezele despre Feuerbach*: filosofii nu trebuie doar să contemple lumea, ci să o și schimbe.

În exercițiul său de justificare a unei ordini politice, ideologia îndeplinește trei funcții corelate, toate aparținând mecanismelor imaginarului social. Ea este astfel un mijloc de distorsiune și disimulare, o strategie de legitimare și un rit integrator. În prima ipostază, ideologia este asimilată unei „minciuni sociale”² sau unei iluzii menite să le protejeze unora statutul social și privilegiile politice, iar altora să le permanentizeze starea de minorat, cu toate nedreptățile care i se asociază. În a doua ipostază, ideologia trimite la funcționarea „normală” a oricărei societăți dezvoltate:

În *Economie și Societate*, Max Weber a arătat (...) că orice grup social dezvoltat atinge în mod necesar stadiul în care se produce o distincție între guvernanți și guvernați și în care acest raport asimetric reclamă ineluctabil o retorică a persuasiunii, fie și numai pentru a limita folosirea forței în impunerea ordinii. În acest sens, orice sistem de control social se sprijină pe o activitate ideologică destinată a-i legitima revendicarea de autoritate. Acest lucru este adevărat nu numai referitor la puterea pe care Max Weber o numește charismatică, nici numai la puterea întemeiată pe tradiții, dar chiar pentru statul modern pe care îl caracterizează ca stat birocratic. De ce? Pentru că pretenția la legitimitate a unui sistem al puterii depășește totdeauna înclinația noastră de a crede în legitimitatea lui naturală. Există aici un interval care trebuie umplut, un fel de plus-valoare de credință pe care orice autoritate trebuie să o extorcheze de la subordonații săi³.

1. Dionisie Ghermani, *Despre democrație*, Dacia, Cluj-Napoca, 1996, p. 11.
2. Paul Ricoeur, *Eseuri de hermeneutică*, trad. de Vasile Tonoiu, Humanitas, București, 1995, p. 275.
3. *Ibidem*, pp. 278-279.

În fine, ca rit integrator ideologia este aceea care dă identitate comunității, care îi construiește osatura simbolică a memoriei sociale; prin ideologie, se realizează astfel o cunoaștere de sine a societății.

Dacă ideologia justifică o orânduire existentă sau pune bazele teoretice ale uneia care s-ar putea instaura într-un viitor istoric, există și discursuri politice care refuză evoluția istorică. Încercând să evadeze din prezentul rău și corupt, gestionat de o putere incapabilă să întroneze ordinea și fericirea colectivă, *utopia* (profund ancorată și ea în structura imaginarului social¹) este un discurs care suspendă istoria, imaginând o societate perfectă, pe care o plasează însă într-un loc inexistent (de regulă, pe insule de care nimeni n-a auzit și care n-au fost încă descoperite de lumea noastră).

„Utopia nu se îndepărtează niciodată de perfecțiunea originilor sale. Ea își re trăiește zi de zi prima dimineață, zorii istoriei sale. Și tot aparatul legilor și reglementărilor, economia și politica sa externă sunt tot atâtea mijloace de a menține timpul în afara propriilor ei frontiere.”² Apologetică, aidoma ideologiei, utopia nu crede însă în realizarea efectivă a proiectului ei. Rareori de-a lungul istoriei gânditorii s-au încumetat să pună în practică ideile utopice, iar când au făcut-o au sfârșit lamentabil. Utopia este mai curând o critică indirectă la adresa societății istorice, contemporane, decât un plan pentru schimbarea lumii; este un exercițiu gratuit al spiritului, un fel de zădărnici exemplară, practică ca semn suprem al disprețului față de realitatea politică. Scrierile lui Platon, Morus, Bacon, Campanella, Owen sau Fourier sunt astfel de exemple.

Cunoașterea politică, în formele pe care le-am examinat, se remarcă printr-o unitate în diversitate, cu accente filosofice, ideologice, mistice, utopice, dar și științifice. Ea este rezultatul nevoii permanente a omenirii de a reflecta asupra lumii în care trăiește, de a și-o explica și de a imagina proiecte pentru un bine mai înalt, pentru o dreptate universală și pentru libertate în cele mai nobile înțelesuri ale sale.

-
1. A se vedea lucrarea lui Sorin Antohi, *Utopica. Studii asupra imaginarului social*, Editura Științifică, București, 1991.
 2. Pascal Ory (coord.), *Nouvelle histoire des idées politiques*, Hachette, Paris, 1987, p. 69.

4. Istoria politică și teoria socială

Încercând să facă ordine în pluralitatea cu care ne ispitește realitatea politică, orice teorie schematizează inevitabil, produce imagini cu o forță mai mult expresivă (metaforică) decât operațională și așază un dat social într-un raport specific cu Istoria. Teoriile privitoare la politic, spre deosebire de cele care vizează lumea naturală, sunt obligate la operațiuni de simplificare nu numai din rațiuni de ordin epistemologic (cum ar fi, spre exemplu, demonstrarea veridicității, a întemeierii și a acceptării într-o comunitate științifică dată), ci și pentru a face comprehensibile și asimilabile judecăți morale și estetice ancorate istoric. La intersecția axiologicului cu istoricul a luat naștere o manieră cognitivă care pendulează permanent între realitate și imaginar, între judecata constatativă și pledoaria ideologică. Ea încearcă să explice și, în același timp, să construiască spațiul politic; obiectivul ei nu este doar înțelegerea istoriei politice, ci și modelarea reală a acesteia. O astfel de dublă angajare (teoretică și practică) aduce în prim-plan problema modului în care istoria condiționează modelele explicative ale realității și problema rolului transformator („demiurgic”) al cunoașterii într-un curs determinat al evenimentelor umane.

Cunoașterea politică, în forma ei filosofică și științifică, așezată deopotrivă pe coordonatele înțelegerii și explicării, dar și ale proiectării realității, este în mod esențial un univers teoretic pe care l-am putea caracteriza, odată cu Raymond Polin, drept unul al libertății. Teoriile privitoare la domeniul naturii, aflate sub controlul experienței, interpretează datele furnizate de intuiția empirică. Ele calculează realitatea, o explică structural și funcțional, fără a se preocupa însă de revelarea vreunui sens al existenței.

Între acest tip de teorie și practică, raporturile sunt ca de la știință la știința aplicată, practica devenind o tehnică de aplicare (...). Cu totul altfel stau lucrurile când e vorba de teoriile relevând din domeniul libertății, căci ele nu pot să se mai sprijine pe intuirea unei ordini date a lucrurilor; ordinea pe care o au în vedere este totdeauna de făcut, de perfectat sau de refăcut¹.

1. Raymond Polin, *op. cit.*, p. 5.

Pentru a face și a reface ordinea în spațiul politicului, experiența ar putea juca un rol însemnat dacă ne-am situa pe aliniamentul unei științe pozitive, cu trăsături de mecanică socială; atunci, teoria socială ar apela exclusiv la matematică și fizică, producând mult visata „constituție-mașină” prefigurată de progresiștii sfârșitului de secol XVIII. Fiindcă acest lucru nu este posibil, orice teorie a libertății se mulțumește să critice sau, după caz, să justifice istoria. Prin critică sau prin apologie, teoria politică (înțelegând prin ea orice demers ordonator, explicativ și predictiv, indiferent că aparține filosofiei, teologiei, științei sau ideologiei) propune modele alternative ale libertății. Producția de modele alternative este singura șansă de supraviețuire a teoriei, căci, deși există legi pentru libertate, nu există un singur model al ei; iar în această situație, trecerea de la teorie la practică se bazează pe discontinuitate sau pe conversie.

Discontinuitatea și conversia nu ne permit să afirmăm că în planul existenței politice ar exista vreo „anterioritate cauzală” a evenimentului sau a cunoașterii¹. Această problemă nu poate fi tranșată nici măcar făcând apel la *explicația cvasicauzală*, deși ea reușește să pună în termeni mai adecvați raportul dintre cauză și efect în judecata istorică. După cum arată von Wright, „proeminență printre sarcinile tradiționale ale explicației istorice a fost găsierea «cauzelor» războaielor, ale revoluțiilor, ale înălțării și decăderii imperiilor și ale marilor mișcări de migrație ale popoarelor”². Pentru astfel de *explanandum*-uri („efecte”), explicația istorică sau cea politică încearcă să descopere *explanans*-urile („cauzele”). Relația dintre *explanans* și *explanandum* nu este validată, în respectivele întreprinderi explicativ-comprehensive, de adevărul unor legi generale, ci de o mulțime de enunțuri singulare, care constituie premisele inferențelor practice. Pentru explicațiile de acest tip, von Wright a utilizat numele *cvasicauzale*, întrucât în cazul lor nu există o cauzare necesară și suficientă între un „eveniment-cauză” și un „eveniment-efect”. De asemenea, aceste explicații nu

1. După ce o lungă perioadă au dominat, în tradiția materialismului istoric, explicațiile care originează fenomenele politice și culturale în mișcări ale economicului și ale structurilor de clasă, analizele dedicate gândirii politice doctrinare se orientează tot mai mult către o „cauzalitate” inversă: de la istoria ideilor către istoria politică (vezi, spre exemplu, „istoriile intelectuale” ale liberalismului și leninismului, elaborate de Pierre Manent și Alain Besançon).
2. Georg Henrik von Wright, *Explicație și înțelegere*, trad. de Mihai D. Vasile, Humanitas, București, 1995, p. 148.

sunt nici teleologice, cu toate că teleologia intră în componența inferențelor care leagă *explanans*-ul de *explanandum*.

Tentată totuși de cauzalitate (întrucât ea corespunde structurii fundamentale a intelectului), de generalizare și de finalitate, gândirea politică de la antici și până la moderni a produs câteva mari modele, în interiorul cărora s-au structurat diverse modalități explicative și stiluri acționale, derivate din viziuni mai generale asupra lumii omului. Modelele cunoașterii politice, îndeplinind funcția de „atmosferă a cvasicauzalității”, au urmat îndeaproape teoriile și imaginile referitoare la natura umană și la originea societății civile (politice). Astfel, sociabilitatea naturală afirmată axiomatic de antici a stat la baza unui discurs *etico-politic*; condiția creștinului medieval a generat un model de gândire *teologico-politic*, structurat pe raportul dintre cetatea divină și cetatea terestră; în fine, epoca modernă a consacrat modelul *contractualist*, apărut într-un mediu protestant și empirist, dar asimilat rapid – dincolo de confesiuni – în spațiul raționalismului continental.

Particularitatea acestor modele (în special a primelor două) este raportarea lor la o istorie a duratei lungi și a cuprinderii universale, o istorie care, în cultura occidentală, a fost deopotrivă mit și tradiție, memorie colectivă, conștiință critică și proiect pentru destinul omenirii. Așa cum afirma Michel Foucault, istoria anterioară secolului al XIX-lea se caracterizează prin faptul că...

subordonând timpul oamenilor devenirii lumii (într-un soi de enormă cronologie cosmică, precum la stoici) sau, invers, extinzând până la cele mai mărunte fragmente de natură principiul și mișcarea proprii unei predestinări umane (oarecum în felul Provenienței creștine), se concepea o mare istorie plană, lipsită de orice fel de asperități, uniformă în fiecare dintre punctele ei și care ar fi antrenat într-o aceeași derivă, într-o aceeași cădere sau înălțare, într-un același ciclu pe toți oamenii și, deopotrivă, toate lucrurile și toate animalele¹.

Când istoriei umane i s-a accentuat identitatea în raport cu restul existenței, când s-a abandonat ideea unui plan continuu și atotcuprinzător al timpului, *epistema* occidentală a fost profund bulversată, în interiorul ei separându-se trei modele sau trei regiuni epistemologice: regiunea psihologică,

1. Michel Foucault, *Cuvintele și lucrurile*, trad. de Bogdan Ghiu și Mircea Vasilescu, Univers, București, 1996, pp. 428-429.

sociologică și regiunea normelor și formelor limbajului. Ele și-au pus amprenta asupra tuturor științelor despre om, generând diverse paradigme.

Indiferent de paradigma preferată, cunoașterea omului și-a păstrat și consolidat statutul de demers istorist¹. Un asemenea demers așază evenimentele umane în serii temporale cvasicauzale cărora le dă logică și sens „de la înălțimea prezentului” și pe care le interpretează în raport cu o idee de intenționalitate sau finalitate sintetizată *retrospectiv* și *subiectiv*. Cu alte cuvinte, din epoca modernă încoace (nu doar din veacul al XIX-lea, cum spunea Foucault, ci mult mai devreme), atunci când s-a „citat” evoluția instituțiilor și a ideilor, nu s-a mai avut în vedere vreo „mecanică universală” sau vreo ordine ca atare, prestabilită (ce așteaptă doar să fie descifrată), ordine în care s-ar insera deopotrivă istoria naturală și devenirea umană; dimpotrivă, s-a făcut trimitere în mod explicit la proiecțiile spiritului care își construiește identitatea și care atribuie un sens existenței sale, situându-se în istorie. După cum afirma Raymond Aron...

conceptul de istorie nu este legat în mod esențial de ipoteza unei ordini totale. Decisive sunt conștiința trecutului și voința de a se defini în funcție de el. Deosebirea dintre oamenii și popoarele autentic istorice și cei care nu sunt astfel nu se deduce nici din ritmul schimbărilor, nici din originalitatea instituțiilor. A trăi istoricește înseamnă în același timp a conserva, a re trăi și a judeca existența strămoșilor (și a celorlalte societăți). În acest sens, înțelegem formula lui Hegel: sunt cu adevărat istorice numai comunitățile care elaborează o știință a devenirii lor².

Anticii și medievalii s-au inserat în istoria naturală, acceptând fie ordinea bazată pe *logos*, fie pe aceea a planului divin. Modernii au continuat puțină vreme această tradiție, preferând să ia distanță de orice principiu care le depășește rațiunea; în loc, au așezat propria ordine autoreflexivă, în care Istoria însăși se scrie și se rescrie după sensul pe care i-l atribuie omul.

1. Istorismul este o dimensiune „naturală” a cunoașterii, dând lucrurilor și faptelor omenești perspectivă temporală și, prin aceasta, identitate. Nu de puține ori însă cunoașterea (mai ales cea politică) eșuează în *istoricism* – în acea credință în „destinul istoric”, pe care am putea să-l prevedem printr-o metodă rațională. O critică a istoricismului generator de utopii și de ideologii totalitare a realizat Karl Popper în cartea *The Poverty of Historicism*.
2. Raymond Aron, *Introducere în filosofia istoriei*, trad. de Horia Gănescu, Humanitas, București, 1997, p. 60.

Sesizând această caracteristică a modernității, Jean Le Rond d'Alembert era îndreptățit să afirme:

Se pare că de aproape trei sute de ani destinul a făcut ca mijlocul fiecărui secol să fie epoca unei revoluții în spiritul omenesc. Căderea Constantinopolului la mijlocul veacului al cincisprezecelea a făcut să renască Literele în Occident. Mijlocul celui de-al șaisprezecelea a văzut schimbându-se rapid religia și sistemul unei mari părți din Europa; noile dogme ale Reformatorilor – susținute de o parte și combătute de alta cu această căldură pe care doar interesele lui Dumnezeu, bine sau rău înțelese, pot să le-o inspire oamenilor – i-au forțat deopotrivă pe partizanii și pe adversarii lor să se instruiască; emulația animată de acest mare motiv a multiplicat cunoștințele în orice domeniu; și lumina, născută din sânul erorii și al frământării, s-a răspândit chiar și asupra obiectelor care păreau cele mai străine de aceste dispute. În fine, la mijlocul secolului al șaptesprezecelea, Descartes a fondat o nouă Filosofie, persecutată mai întâi cu furie, apoi superstițios îmbrățișată, și redusă astăzi la ceea ce ea conține util și adevărat. Cu oricât de puțină atenție am cerceta mijlocul secolului în care trăim, evenimentele care ne agită sau măcar ne preocupă, moravurile, producțiile literare și dialogurile pe care le purtăm, observăm fără dificultate că s-a produs în multe privințe o schimbare remarcabilă în ideile noastre, schimbare care, prin rapiditatea sa, pare să ne promită una și mai mare (...): începând cu principiile Științelor profane și terminând cu fundamentele revelației, de la Metafizică și până la problemele de gust, de la Muzică și până la Morală, de la disputele scolastice ale Teologilor la obiectele comerțului, de la drepturile Principilor până la cele ale popoarelor, de la legea naturală până la legile arbitrar ale Națiunilor, într-un cuvânt de la chestiunile care ne afectează mai mult până la cele pentru care avem cel mai slab interes, totul a fost discutat, analizat sau cel puțin agitat. O nouă lumină asupra unor lucruri și o nouă obscuritate asupra mai multora au fost fructul sau urmarea acestei efervescențe generale a spiritelor, precum efectul fluxului și refluxului Oceanului este de a aduce pe țărmuri unele materiale și de a le îndepărta pe altele (*Essais sur les éléments de philosophie*).

Schimbându-și atitudinea față de istorie, modernii au dat o nouă funcție teoriei sociale și politice, pe care au obligat-o la atitudine autoreflexivă și la capacitate proiectivă. De la epoca modelului etico-politic și a celui teologic și până la modernitatea contractualistă și la secolul ideologiilor se conturează astfel o istorie a gândirii politice în care descifrăm nu numai evoluția unor modalități cognitive, ci și succesiunea unor moduri de a fi.

Capitolul 2

Ideile politice în lumea antică

1. Filosofia politică a grecilor

În spațiul european, principalele concepte și teorii cu privire la societate și la viața politică au apărut în cultura Greciei antice, împreună cu marile teme ale metafizicii, cu matricea logicii și domeniile artei. Dacă unele popoare (precum indienii, evreii și egiptenii) erau preocupate mai mult de împărția lumii invizibile, de problemele religioase, grecii au preferat ca, pe lângă construcția unei relații aproape laice și „relaxate” cu divinitatea (zeii fiind imaginați după chipul și asemănarea oamenilor, cu vicii și virtuți, cu ierarhii și preocupări de-a dreptul lumești), să se întrebe asupra naturii și sensului relațiilor omului cu natura (cu micro- și macrocosmosul) și cu structurile vieții comunitare. Gândirea și practica politică din Grecia nu au fost puse sub semnul vreunei autorități supraomenești; puterea conducătorilor cetății nu deriva din voința zeilor, ci din aceea a cetățenilor, iar reflecțiile asupra formelor politice nu trimiteau la revelație, ci rezultau dintr-un efort al rațiunii practice. După cum spunea Paul Ricœur...

ceea ce rămâne veșnic admirabil la gândirea politică a grecilor este faptul că nici un filosof dintre ei – dacă nu, poate, Epicur – nu s-a resemnat să excludă politica din câmpul de raționalitate pe care ei l-au explorat; toți sau aproape toți au știut că dacă s-ar fi proclamat politicul ca fiind rău, ciudat, diferit, „altul”, în raport cu rațiunea și cu discursul filosofic, dacă politicul era dat literalmente la naiba, însăși rațiunea s-ar fi clătinat. Căci atunci, ea n-ar mai fi fost și rațiune a realității și în realitate, într-atât realitatea umană este politică. Dacă nimic nu este rațional în existența politică a oamenilor, rațiunea nu este

reală, ea planează în aer, iar filosofia se exilează în lumile de dincolo, ale Idealului și ale Datoriei¹.

Nici măcar la Platon (până la un punct, idealistul emblematic al lumii antice) discursul despre politică nu va rămâne exclusiv în sfera metafizicii, coborând în legile cetății.

Modul în care grecii înțelegeau viața politică și în care elaborau discursul despre aceasta era destul de asemănător cu cel pe care îl vom regăsi în societățile moderne, două milenii mai târziu: raționalist și pragmatic, dar totodată înclinat spre o întemeiere filosofică profundă. Faptul că zeii jucau în gândirea politică doar un rol secundar, de rezonanță mitologică, nu înseamnă că grecilor le lipsea un principiu unificator al reflecției și acțiunii. Acest principiu nu provenea însă din mistică, ci din *etică*. Problemele guvernării se raportau în mod constant la ideea realizării *Binelui comun, dreptății, ordinii și armoniei* în cetate; or, toate aceste concepte aparținând filosofiei morale, putem spune că modelul cognitiv în politica antichității grecești se definește ca unul de substanță etică.

1.1. Reflecțiile politice preclasice

În ordine istorică, este foarte probabil ca gândirea politică să fi apărut ca o zbatere a simțului comun preocupat de organizarea imediată a spațiului public. În acest domeniu, ca în oricare altul vizând cunoașterea lucrurilor, până a se atinge înălțimile reflecției asupra generalului, cunoașterea prin experiență și cu finalitate practică presupunea o sumă de percepții, intuiții și supoziții preliminare. Așa cum spunea Leo Strauss, „nu putem ști nimic despre un război dintr-o epocă dată fără să avem o noțiune oarecare a războiului ca atare și a locului său în viața umană, în general. Nu vom putea să-l privim pe un polițist ca polițist fără să fi presupus ceva în legătură cu legea și guvernământul ca atare”². Toate supozițiile care fac posibilă cunoașterea lucrurilor politice au caracterul de opinie, adică de propoziții ale cunoașterii comune, „prefilosofice” (sau, după caz, preștiințifice). Când aceste supoziții au devenit obiectul analizei critice și coerente, când caracterul lor

-
1. Paul Ricœur, *Istorie și adevăr*, trad. de Elisabeta Niculescu, Anastasia, București, 1996, p. 286.
 2. Leo Strauss, *Qu'est-ce que la philosophie politique*, Presses Universitaires de France, Paris, 1992, p. 22.

de fundament al acțiunii a început să fie pus sub semnul întrebării, a apărut reflecția filosofică asupra politicii. Civilizația europeană a produs acest tip de gândire problematizantă, interogativă și critică, începând cu antichitatea greacă.

În prima jumătate a mileniului I de dinaintea erei noastre, lumea greacă se afla în plin proces de sinteză instituțională, constituindu-și formele organizării comunitare. Numeroasele cetăți-stat și coloniile lor din Peloponez și Asia Mică erau în căutarea celei mai bune forme de guvernământ, care să le asigure deopotrivă pacea și prosperitatea înlăuntrul și protecția față de eventualele agresiuni din afară. Dată fiind diversitatea condițiilor de existență ale *polis*-urilor (din perspectiva teritoriului ocupat, a vecinilor, a ocupațiilor de bază ale populației etc.), nu era posibilă însă inventarea unui regim politic universal valabil; un guvernământ considerat bun la Atena putea să se dovedească total inadecvat pentru cetatea Spartei și invers. Fiecare *polis* avea nevoie de constituția sa, în acord cu oamenii și vremurile.

Pentru grecii epocii *Legislatorilor* (secolele VII-VI î.e.n.), problema politică esențială era aceea a ordinii, a asigurării păcii civile în interiorul *polis*-ului. Ei nu se întrebau dacă cetatea este necesară și nu teoretizau asupra scopului pe care aceasta ar trebui să-l atingă. Frica de război civil, de dezordine și tulburări sociale declanșa căutarea răspunsului imediat și cât mai convenabil la problemele de ordin practic ale organizării și conducerii cetății. Această căutare lua forma dezbaterilor asupra tipului de *constituție* capabil să asigure cetății în același timp prosperitatea, afirmarea valorilor dreptății, ordinii legale și păcii. De aceea, nu este de mirare că, în secolele următoare, filosofia politică clasică se va ocupa mai puțin de sociabilitatea naturală, căci aceasta era deja o supoziție asimilată din vechea cultură preclasică; în schimb, ea va prelua obsesiva întrebare cu privire la cine este mai îndreptățit să guverneze, astfel încât ordinea să domnească în cetate.

Grecii știau că în Orient existau, în acea perioadă, mari imperii despotice, în care suveranii își întemeiau stăpânirea pe un principiu divin; aveau cunoștință, de asemenea, de existența monarhiei miceniene de substanță autoritară și birocratică, ce înflorise cu câteva secole mai înainte în spațiul mediteraneean. Totuși, ei preferau să trăiască în comunități politice guvernate fie de către o monarhie patriarhală, fie de o grupare aristocratică, fie de către adunarea cetățenilor, evitând pe cât posibil tirania și arbitrariul.

Aceste noi forme politice trebuiau construite și justificate. Așa a început istoria europeană a gândirii politice.

Epoca întemeierii cetăților a fost dominată de o problemă în același timp teoretică (etică) și practică: „O asociație morală pentru a trăi laolaltă potrivit binelui și pentru bine: în acest fel concepeau gânditorii Cetatea. Ea urmărea un scop moral și tot ea arăta calea spre acesta. Ea fixa mijloacele, ca și finalitățile”¹. În aceste condiții, oamenii așteptau de la conducătorii cetății o acțiune energică în vederea realizării Binelui comun. Binele însemna însă câteva lucruri concrete: dreptatea sau justiția (*Dike*), ordinea legală (*Eunomia*) și pacea (*Eirene*). Realizarea lor practică presupunea o activitate asemănătoare cu aceea a medicului: după cum acesta descoperă natura răului din corpul omului și încearcă să-l înlăture, tot așa și în cazul științei sau artei guvernării trebuie găsite sursele nedreptății, ale dezordinii și războiului civil, pentru ca, înlăturând cauzele, să se distrugă efectele. Întemeierea cetății și a coloniei presupunea un diagnostic și o „rețetă”: determinarea trebuințelor de organizare ale comunității și instituirea unui cod de legi civile; iar acest cod trebuia să fie, în mod necesar, opera unui înțelept, a unui „legislator”. Probabil că cei capabili de o asemenea creație – numiți în tradiția istorică Cei Șapte Înțelepți, dar care, la o numărătoare atentă, se dovedesc a fi cu mult mai numeroși – aveau o mare căutare în epoca formării *polis*-urilor. Legislatori de felul lui Lycurg al Spartei sau de felul atenienilor Solon și Clistene aveau această pricepere practică de a organiza viața cetăților astfel încât în ele să domnească Binele comun. Se poate înțelege acum de ce unii mari gânditori greci, din epoci mai târzii (în special din secolele V-IV), „au avut nostalgia acestui rol splendid de Legislator, de reformator, de medic al corpului politic”².

Preocupările legate de forma de guvernământ preferabilă pentru o cetate au fost completate, după epoca Legislatorilor, de o serie de întreprinderi de substanță filosofică vizând natura și rațiunea de a fi a cetății, precum și natura umană în raporturile ei cu politicul. În acest context, gândirea politică a grecilor devenea în primul rând o filosofie politică, și abia în plan secund o praxiologie.

Imaginea Greciei Antice ca lume a democrației, a libertății și participării, este doar parțial veridică, dacă luăm în calcul mulțimea războaielor

1. Jean-Jacques Chevallier, *Histoire de la pensée politique*, Payot & Rivages, Paris, 1993, p. 22.

2. *Ibidem*, p. 23.

civile și a conflictelor ce opuneau cetățile din lumea elenă. Legislatorii – posesori ai științei înalte a organizării comunităților – reușiseră să așeze viața publică pe temeliile juridice numite Constituții; dar acestea erau destul de fragile, cu toate că rezultau din sinteza tradiției homerice și a unei reflecții îndelungate asupra lucrurilor politice. Autoritatea constituțiilor, bazată în special pe prestigiul celor Șapte Înțelepți, nu era atât de consolidată încât să facă față contestărilor din partea diverselor grupuri de interese. În conflictele dintre acestea, imaginea dreptății și a binelui public era vag conturată, neexistând un reper axiologic și normativ general acceptat; altfel spus, în absența unei instituționalizări durabile a autorității politice, existau tot atâtea dreptăți și tot atâtea idei de bine public câți pretendenți la conducerea cetății erau.

Asupra dreptului lor de a impune propria viziune a dreptății și binelui trebuia să se pronunțe un arbitru, în cazul fericit în care disputa nu atingea dimensiunile violenței fizice. Arbitrajul, adică încercarea de a decide obiectivele comunitare prin bună înțelegere, trebuie să fi fost datorită oricărui cetățean onorabil și bine intenționat. Ca oricare cetățean preocupat de treburile publice, filosoful își pune și el întrebări de genul: *cine are dreptate într-o problemă publică oarecare?*, *cine este cel mai capabil și mai îndreptățit să conducă cetatea?* Răspunsul era relativ simplu, el nepresupunând o competență filosofică, ci doar un bun-simț cetățenesc: trebuie să guverneze acela care dovedește prudență și înțelepciune practică, cel care are priceperea de a rezolva adecvat problemele cu care se confruntă o cetate oarecare. Bunul cetățean – fie el filosof sau nu – trebuia să ajungă la concluzia că funcția guvernării i se cuvine posesorului acelei arte supreme numite „știință politică”, o știință practică prin excelență, înțeleasă ca „abilitate a omului politic sau a omului de stat excelent ce constă în gestionarea convenabilă a situațiilor individuale”¹. Dar știința politică nu se reducea la capacitatea practică de a răspunde adecvat la diverse probleme particulare; ea însemna și posibilitatea de a te ridica la un nivel mai înalt de înțelegere a lucrurilor politice, la o „arhitectonică” politică de genul celei practicate de Legislatori².

1. Leo Strauss, *op. cit.*, p. 83.

2. „Politica și înțelepciunea practică sunt unul și același habitus, deși esența lor nu este aceeași. Înțelepciunea practică aplicată la cetate prezintă o formă superioară, și anume cea legislativă; cealaltă, legată de cazurile particulare, poartă numele comun ambelor, adică cel de politică” (Aristotel, *Etica nicomahică*, Cartea a VI-a, 1041 b 25, trad., studiu introductiv, comentarii și index de Stella Petecel, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 142).

De prin secolul al VI-lea înainte de Hristos, cetățile grecești din Asia Mică, venind în contact cu civilizațiile orientale, au început să se preocupe tot mai mult de problema naturii și armoniei Universului. Chestiunile ontologice marcase, de fapt, începutul reflecției filosofice în lumea greacă. Gânditorii ionieni ai secolului al VI-lea încercaseră să rezolve misterele Universului prin determinarea substanței prime din care totul se naște și la care totul se reduce. Astfel, Thales pune la baza lumii apa, Anaximene – aerul, iar Anaximandru – o substanță indefinită, o energie vitală inepuizabilă: *apeironul*. Alt ionian, Pitagora, al cărui nume s-a legat de colonia Crotona din sudul Italiei, mergea mai departe în căutarea fundamentului ultim al Universului, găsindu-l nu în vreo substanță oarecare – oricât de indefinită ar fi fost ea –, ci în Număr.

Raporturile numerice dădeau seamă de regularitatea universală, de Ordinea cosmică. Materiei milesiene îi era substituită deci o formă imaterială. Armonia și proporția, aspecte ale constanței raporturilor numerice, transpuse din lumea fizică în lumea morală și socială, deveneau Ordinea, Justiția, Dreptul. Ele includeau, de asemenea, ideile de Limită, Măsură, Cale de mijloc – atât de dragi spiritului grec¹.

Transferul conceptelor din cosmologie în reflecția socială și politică apărea și la Heraclit. *Logosul* ce guverna devenirea universală (dând măsură schimbării și limitând discordia) cobora în cetate luând forma legii civile (*nomos*). Aceasta, deși apărea ca rezultat al negocierilor și convențiilor umane, căpăta astfel temei și legitimitate universală.

Pentru filosofii secolelor VI-V, așa cum Universul era guvernat de un principiu al ordinii – *logos* –, tot așa se petreceau lucrurile și în interiorul cetății. Dar întrucât legea cetății (*nomos*) era în același timp o *convenție*, apărea pericolul ca ea să piardă legătura cu principiul universal al ordinii și, în felul acesta, să capete o relativitate dăunătoare pentru stabilitatea corpului social. Spre deosebire de primii filosofi, care considerau ordinea socială o prelungire firească și necesară a ordinii din natură, *sofiștii* vor promova o nouă învățătură în raport cu politica: pentru ei, cetatea nu este un lucru rezultat din armonia atotcuprinzătoare a Universului, iar omul nu este prin natura sa o ființă morală, pătrunsă de dorința de a trăi potrivit Binelui și Dreptății. Dimpotrivă, se poate afirma că individul uman este o

1. Jean-Jacques Chevallier, *op. cit.*, p. 31.

ființă egoistă, pentru care naturală e doar exprimarea neîngrădită a instinc-telor. Legile sunt simple convenții umane, făcute în profitul celor care guvernează; ele nu exprimă un Bine etern și imuabil, ci întotdeauna binele imediat al cuiva. Din această cauză putem vorbi despre legi democratice, aristocratice, monarhice etc.; nu putem distinge, în schimb, un drept în sine, valabil în toate timpurile și sub toate guvernările. Sofiștii au mers și mai departe, relativizând până și valoarea respectului față de lege: din punct de vedere moral, nu este deloc blamabilă încălcarea legilor, întrucât ele sunt doar niște convenții schimbătoare; dacă avem grijă să nu fim surprinși încălcând legea, atunci nimic rău nu ni se poate întâmpla.

În relativismul axiologic cultivat de sofiști, se putea răspunde contra-dictoriu la întrebările: *Cine* are dreptate? *Cine* este cel mai virtuos? Provocat de un astfel de relativism, Socrate încercase să găsească în sufletul omului reperele ordinii morale, răspunzând la întrebări de un grad mai înalt: *Ce este dreptatea? Ce este virtutea?* Observăm deci că trecerea de la prefilosofic la filosofic în gândirea politică greacă a fost marcată de *schimbarea sensului interogațiilor în jurul dreptății și virtuții*: de la *cine le posedă*, la *ce sunt ele*, în esența lor. De fapt, este o trecere de la morala practică a poli-ticii cotidiene la fundamentul ontologic al politicului.

1.2. Filosofia politică a Greciei clasice

Pornind de la reflecțiile cu privire la natura și armonia Universului, primii filosofi greci deduseseră caracterul natural al vieții în comunitatea politică și întemeierea universală a legilor cetății. Sofiștii (învățați care predau contra cost arta de a vorbi cu folos, de a-ți impune punctul de vedere¹) nu s-au împăcat cu principiul identității dintre *logos* și *nomos*, pricinuind astfel o vie dezbatere etică și politică în cetățile grecești, în secolele V-IV. Împotriva corozivei învățături a sofiștilor s-a pronunțat cu tărie Socrate. Punerea în antiteză a *naturii* și a *legii* reprezenta pentru

1. Printre sofiști se numără mulți filosofi de substanță, precum Protagoras, Gorgias, Prodicos, Hippias etc., care s-au remarcat ca gânditori profunzi, nu neapărat critici și irreverențioși față de tradițiile etice, gnoseologice și politice ale Greciei; unii au preferat să exagereze însă relativismul axiologic și să-și pună măiestria discursului în slujba unor scopuri îndoielnice, stărnind dezaprobarea contemporanilor. Desemnându-i pe aceștia din urmă, termenul „sofist” a ajuns să capete, cu timpul, o conotație dominant peiorativă.

înțeleptul atenian situarea pe un teren fals; iar această eroare rezulta din confundarea naturii umane cu natura animalelor. Stă în natura animalelor să-și manifeste nestingherite instinctele și forța fizică, în timp ce natura omului se împlinește doar ducând o viață conformă cu principiul dreptății. Întrucât legea cetății conține în ea ideea de dreptate, a te conforma legii înseamnă a-ți urma propria natură, și nu a te supune unei constrângeri exterioare. Pentru a-ți da seama însă de acest lucru, ai nevoie de un îndelungat și temeinic exercițiu al spiritului, iar uneori chiar de o „călăuză” care să te ajute să te cunoști pe tine însuși.

Introducând în sfera politicului îndemnul la cunoașterea de sine, Socrate a criticat formele de guvernământ care fac loc hazardului. O astfel de formă era democrația, care proceda la alegerea magistraților prin tragere la sorti, favorizând astfel mediocritatea și incompetența. Căci așa cum navigator nu poate fi un individ care n-a învățat arta conducerii corabiei, tot așa este greu de crezut că o persoană oarecare va putea conduce o „corabie” sofisticată cum este cetatea. Numai niște aristocrați ai spiritului vor fi apti să ducă la capăt efortul cunoașterii, al inițierii în arta guvernământului. Intellectualismul și respectul față de lege pe care le-a cultivat Socrate au fost puncte de reper pentru discipolul său cel mai însemnat, Platon. Odată cu acesta, gândirea politică greacă intră în faza sa clasică.

1.2.1. *Politica – între metafizică și legea cetății*

O întreagă epocă filosofică și de reflecție politică – aceea inaugurată de ionieni și încheiată de sofisti – ne oferă relativ puține opere prin care să-i evaluăm conținutul. De la Socrate însuși (cel care încheie perioada preclasică, pentru a deschide epoca adevăratei metafizici grecești) nu ne-a rămas nici măcar un fragment de text scris. În cazul său însă ideile politice sunt foarte bine cunoscute grație *Dialogurilor* platoniciene. Prin aceste opere, filosofia greacă și-a definitivat statutul de discurs asupra a ceea ce depășește lumea fizică, sensibilă. Este însă destul de probabil ca exercițiul metafizic să fi reprezentat pentru Platon un „ocoliș” necesar pentru afirmarea unui crez politic.

Gândirea politică a lui Platon (427-347) este relativ greu de surprins într-o manieră coerentă, căci rareori filosoful spune precis care este punctul său de vedere (acest lucru îl face mai ales în *Scrisori*); ipotezele și demonstrațiile sunt puse mereu pe seama personajului numit Socrate, care polemizează de regulă cu sofistii. Dacă Socrate a apărut principiul dreptății

de relativismul coroziv al sofștilor, Platon n-a făcut altceva decât să-i continue opera: fără a pleda pentru una sau alta dintre formele de guvernământ existente în timpul său (întrucât nici una nu era pură, ci toate erau denaturate, corupte), Platon a dorit să construiască imaginea unei constituții perfecte. El a voit să arate ce ar putea să însemne politica dacă ar fi dominată de principiul dreptății și dacă administrarea cetății ar realiza-o un conducător înțelept, călăuzit de marea idee a Binelui.

Discursul lui Platon din *Politeia* (*Republica*) este prima construcție sistematică în domeniul etico-politic. În acest dialog, se pune în mișcare un complicat scenariu al demonstrațiilor politice, pornindu-se totuși de la o chestiune etică: „Ce înseamnă, pentru om, să fie drept? Este dreptatea un bine, și ce fel de bine? Trebuie să fii om drept, și de ce?”¹. Ca să afli răspunsul la aceste întrebări, nu poți merge pe calea cea mai scurtă, adică să te raportezi direct la individul uman; metoda cea mai potrivită este să încerci descifrarea naturii umane și a virtuților individuale examinând o realitate analog construită, dar care e mai vizibilă grație dimensiunilor sale. Această realitate este statul sau cetatea.

După ce înlătură rând pe rând definițiile dreptății pe care le formulează Thrasymachos și Glaucon, personajul numit Socrate arată că, dacă voim să ajungem la înțelegerea dreptății, se cuvine să o cercetăm acolo unde ea se află în cantitate mai mare (respectiv în cetate), și nu acolo unde este mai puțină (în individ):

să zicem că i s-ar da cuiva, care nu vede prea bine, să citească de departe niște litere mici și apoi altcineva ar băga de seamă că aceleași litere se găsesc și în alt loc, dar mai mari și pe un fond mai întins. Mare noroc ar fi pentru oamenii aceia să le citească mai întâi pe cele mari, iar apoi să le examineze și pe cele mici, dacă s-ar întâmpla să fie aceleași litere!²

Întrucât dreptatea o găsim deopotrivă la nivel individual și comunitar, Socrate le propune interlocutorilor săi să o cerceteze mai întâi în înfățișarea ei din cetate, pentru ca apoi să o înțeleagă în ipostaza individualului. Însă pentru aceasta o operațiune preliminară este necesară: examinarea modului în care se naște o cetate; căci „dacă am privi cu mintea apariția unei cetăți,

1. F. Châtelet, O. Duhamel, E. Pisier, *Dictionnaire des oeuvres politiques*, Presses Universitaires de France, 3^e éd., Paris, 1995, p. 933.
2. Platon, *Opere V (Republica)*, II, 1, 368 d, trad. de Andrei Cornea, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1986, p. 134.

am putea vedea cum se naște și dreptatea și nedreptatea ei” (*Republica*, II, 1, 369 a). În acest punct al dialogului este prezentată concepția lui Platon cu privire la originea și sensul corpului social: „O cetate se naște (...) deoarece fiecare dintre noi nu este autonom, ci duce lipsă de multe. Astfel, fiecare îl acceptă pe un al doilea, avându-l în vedere pe un al treilea și având nevoie de al patrulea, iar strângându-se mulți într-un singur loc spre a fi părtași și a se intrajutora, ne fac să dăm sălașului comun numele cetate...” (II, 1, 369 b-c). În mod natural, oamenii au multiple trebuințe, pe care nu și le pot satisface pe cont propriu decât cu mare efort. Cu cât un individ încearcă să se dedice mai multor tipuri de activități, cu atât eficiența lui va fi mai scăzută în fiecare tip în parte și cu atât truda lui va fi mai mare. De aceea este necesară împărțirea atribuțiilor între membrii cetății, în funcție de aptitudinile pe care aceștia le au. Lipsa autosuficienței și diviziunea muncii devin așadar fundamente ale cetății, pe care ne-o putem imagina ca pe un lucru natural și la fel de vechi ca specia umană.

În cetatea astfel constituită, vom putea distinge care este adevărata natură a dreptății. Ea nu rezidă în interesul celui mai tare; nu este nici echivalentă cu principiul: „să spui adevărul și să dai îndărăt ceea ce ai primit” (I, 2, 331 d); în fine, dreptatea nu este calea de mijloc între binele cel mai mare și răul cel mai mare¹. Dreptatea poate fi corect definită numai prin raportare la natura socială a omului. În interiorul cetății, fiecare individ îndeplinește o funcție oarecare, după aptitudinile și educația sa. Drept este ca nimeni să nu îndeplinească vreo funcție care nu îi este proprie; distrugerea dreptății în cetate se produce atunci când ierarhia și specializarea indivizilor sunt încălcate, când se amestecă filosofii-regi (sau gardienii perfecți) cu auxiliarii (soldații) și cu clasa producătoare (agricultorii, artizanii și comercianții).

-
1. Glaucon avansase următoarea ipoteză în problema originii dreptății (și implicit a comunității organizate politic): „După ce oamenii își fac unii altora nedreptăți, după ce le îndură și gustă atât din săvârșirea, cât și din suportarea lor, li se pare folositor celor ce nu pot nici să scape de a le îndura, dar nici să le facă, să convină între ei ca nici să nu-și facă nedreptăți, nici să nu le aibă de îndurat. De aici se trage așezarea legilor și a convențiilor între oameni. Iar porunca ce cade sub puterea legii se numește legală și dreaptă. Aceasta este – se zice – nașterea și firea dreptății care apare a se găsi între două extreme – cea bună: a face nedreptăți nepedepsit – și cea rea: a fi nedreptătit fără puțință de răzbunare” (*Republica*, I, 6, 358 e-359 a). Această idee, respinsă de Platon, o vom putea regăsi în zorii epocii moderne la Thomas Hobbes.

După ce am citit literele mari care vorbesc despre stat, putem înțelege și literele mici care vorbesc despre sufletul omenesc: dreptatea în individ rezultă din respectarea armoniei dintre cele trei părți ale sufletului: rațiunea, curajul și dorința. Cele două imagini – înfățișând statul și individul – pot fi suprapuse, rezultând de aici un singur principiu al dreptății: „Dreptatea existentă în Stat sau în suflet presupune existența unei frâne aflate sub autoritatea gândirii, împotriva dezordinii generate de plăcerile inferioare: Cel Drept este un demiurg care modelează societatea sau propriul suflet în funcție de anumite proporții, și conform unei ordini ierarhice”¹.

Schimbând direcția discuției de pe tărâmul moralei practice și contingente pe acela al principiilor politicului, Platon demonstrează așadar că pentru o cetate dreptatea nu înseamnă altceva decât respectarea principului *oikeiopraxiei*, care spune că fiecare cetățean trebuie să facă doar acele lucruri pentru care a fost născut și educat. Acest principiu ar putea fi respectat cu ușurință într-o cetate nouă, abia întemeiată. Dar realitatea politică din epoca lui Platon consta în existența unei multitudini de cetăți care se îndepărtaseră simțitor de *oikeiopraxie*. Pentru ele se punea problema „reformării”. Iar soluția unei astfel de întreprinderi nu putea fi alta decât reunirea politicii cu filosofia, fie prin venirea la putere a filosofilor, fie prin accederea politicienilor la adevărata cunoaștere filosofică. Platon ține să precizeze că, în condițiile corupției și decăderii cetăților, filosofilor sunt considerați niște visători incapabili de a guverna, iar numele lor a fost uzurpat de impostori (adică de sofști). De aceea nici o cetate nu va avea salvatoarea inițiativă de a-l pune pe filosoful adevărat în fruntea ei. Filosoful este singurul capabil să „vindece” comunitatea politică de toate relele, căci el posedă cunoașterea Binelui. Cunoașterea filosofului este, față de aceea a omului obișnuit, ca lumina soarelui față de tenebrele peșterii. Cunoscând natura și forma Binelui, filosoful va râvni mereu la perfecțiune; el nu se va dedica treburilor publice în virtutea unui scop limitat cum ar fi binele personal, ci va accepta datoria civică a guvernării pentru a împlini natura morală a individului și a cetății.

Filosofia ioniană era o reflecție asupra omonimiei dintre *Logos* și *Nomos*, dar scopul ei principal rămânea unul legat de explicarea ordinii cosmice, și nu a celei sociale. Abia Platon va acorda preeminență ordinii și armoniei în cetate, ontologia devenind discurs pregătitor pentru filosofia politică. În

1. Léon Robin, *Platon*, trad. de Lucia Magdalena Dumitru, Teora, București, 1996, p. 283.

atmosfera relativistă indusă de sofști, încercarea de a vorbi cu temei despre ordinea politică nu avea sorți de izbândă decât în măsura în care se va fi stabilit în prealabil un reper ontologic pentru valorile guvernante în cetate. Pentru valoarea dreptății, considerată îndeobște structurantă în viața publică, trebuia găsită *ideea* dreptății, concept-cheie al discursului filosofico-politic. Problema politică esențială pentru Platon nu ținea de fenomenologia dreptății (adică de modul concret în care ea s-ar defini pentru simțul comun și ar fi recunoscută unuia sau altuia dintre cetățeni), ci de ontologia ei, respectiv de esența ei imuabilă.

Demersul ontologic în filosofia epocii platoniciene era inevitabil, la fel și unul epistemologic, întrucât căutarea fundamentului existenței echivala cu căutarea adevărului și desăvârșirea cunoașterii. Călea adevărului putea fi inductivă, așa cum o practica Socrate; însă conceptul la care ajungea înțeleptul în această manieră suferea de o relativă lipsă de temei și universalitate, pentru că provenea dintr-o multitudine de surse senzoriale. Ontologia platoniciană, în schimb, căuta tocmai să evadeze din sensibil, relativ și subiectiv, pentru a ajunge în inteligibil, absolut și obiectiv. Sensibilul și contactul cu realitatea nu mai constituie baza cunoașterii, ci ocazia accederii la *Idee*. Printr-un efort eroic, sufletul se desprinde de obișnuința cunoașterii sensibile, realizând o „răsucire (...) de la o zi întunecată ca noaptea către ziua cea adevărată, o ascensiune și o revenire către *ceea-ce-este* (subl.m.). Aceasta afirmăm că este filosofia cea adevărată” (*Republica*, III, 521 c). Ideile la care ajunge omul pe calea adevăratei filosofii sunt unități esențiale ale realității sensibile; esențe și principii ale unității; categorii logice, legi și valori. Ele dau temei realității pentru că sunt expresia esenței unitare și stabile a ființelor; ideile depășesc fluiditatea sensibilului și a percepției, căpătând astfel valoare de adevăr obiectiv. Pe un astfel de soclu ontologic, filosofia politică putea construi un discurs despre *dreptate în sine*, despre *bine ca atare* și despre *cea mai bună ordine politică*.

Pentru a construi cea mai bună ordine politică, era nevoie să pătrunzi în domeniul inteligibilului. În acest domeniu, Platon consideră că...

mai presus de toate este ideea Binelui, că ea este anevoie de văzut, dar că, odată văzută, ea trebuie concepută ca fiind pricina pentru tot ce-i drept și frumos; ea zămislește în domeniul vizibil lumina și pe domnul acesteia, iar în domeniul inteligibil, chiar ea domnește, producând adevăr și intelect; și iarăși cred că cel ce voiește să facă ceva cugetat în viața privată sau în cea publică, trebuie s-o contemple (III, 517 c).

„Răsucirea” sufletului spre măreța strălucire a Binelui, spre lumina a ceea-ce-este, nu se realizează de la sine. Cetățenii trebuie conduși pe calea adevărului de cei care au ajuns deja la el, adică de filosofi. Iar filosofi nu trebuie așteptați să răsară la voia întâmplării în cetăți, ci trebuie formați cu grijă, din timp, sub supravegherea întemeietorului de cetate: „Este, prin urmare, sarcina noastră (...) a celor ce durăm cetatea, să silim sufletele cele mai bune să ajungă la învățătura pe care mai înainte am numit-o «supremă», anume să vadă Binele și să întreprindă acel urcuș, iar după ce, fiind sus, vor fi privit îndeajuns, să nu li se îngăduie ceea ce acum li se îngăduie” (III, 519 c), adică să fie dezinteresați de treburile publice și de soarta celor care nu au avut șansa unei educații alese. Observăm că la Platon cunoașterea ideii de Bine implică angajare și responsabilitate civică. Filosofia nu este doar o reflecție menită să-l conducă în „Insula Fericiților” pe cel care o practică. „Spre cinstea Filosofiei”, spune Platon...

este de datoria mea să afirm că numai cu ajutorul ei pot fi stabilite drepturile politice și civice; neamurile omenești nu vor fi scutite de calamități mai înainte ca adevărații filosofi, în toată puterea cuvântului, să preia puterea de stat sau ca tagma conducătorilor de stat, printr-o minune divină, să devină adepta Filosofiei¹.

Accederea filosofilor la conducerea cetății și necesara „înțelepțire” a regilor prin binefacerile filosofiei fiind lucruri greu de realizat, ținând de „minunea divină”, rămâne pentru cetatea reală doar o singură șansă a bunului guvernământ: respectarea legilor. Potrivit lui Platon, dacă un stat respectă legile pe care le are, forma de guvernământ cea mai potrivită va fi monarhia, căci este preferabil ca un singur om să interpreteze și să aplice uniform legea, evitându-se astfel relativizările și opiniile contradictorii în privința sensului ei. Calitatea guvernării se va degrada pe măsură ce crește numărul guvernanților, adică pe măsură ce statul devine aristocratic sau – lucru și mai rău – democratic. În schimb, dacă cetatea nu respectă legile pe care le are (bune sau rele), guvernământul majorității este cel mai bun, pentru că este cel mai puțin propice abuzurilor; urmează în degradarea calității guvernarea unei minorități și nefericita stăpânire a unuia singur ce își impune voința arbitrară.

1. Platon, „Scrisoarea a VII-a”, 326 b, în *idem, Scrisori*, trad. de Adelina Piatkowski, Humanitas, București, 1997, p. 91.

Este adevărat că, spre deosebire de autoritatea filosofului-rege (întemeiată pe cunoașterea ideii Binelui), guvernarea bazată pe legi este inferioară; ea are însă meritul că împiedică arbitrariul absolut. Legile păcătuiesc și prin faptul că sunt prea generale și că se aplică uneori mecanic, pe când filosoful judecă fiecare lucru în manieră suplă, adaptându-se situației. Totuși, legile sunt produsul rațiunii; a te supune lor înseamnă a te apropia tot mai mult de condițiile unui stat cu guvernare stabilă și rațională. Chiar dacă mulțimea legilor ar restrânge mult sfera artei guvernării, cel puțin cetățenii și-ar putea garanta libertățile în fața eventualelor abuzuri ale celor aflați la putere. Din reunirea criteriului numărului guvernanților cu acela al respectării legilor, rezultă la Platon următoarea tipologie a constituțiilor: *monarhia* (guvernământul unui singur potrivit legilor), *tirania* (stăpânirea arbitrară a unui individ), *aristocrația* (regimul unei minorități ce respectă legalitatea), *oligarhia* (regimul unei minorități ce ignoră legile, urmărindu-și doar propriile interese), *democrația moderată* (care respectă legile) și cea *extremă* (care le încalcă, făcând loc anarhiei). Toate aceste constituții nu sunt decât palide copii, din ce în ce mai degradate, ale guvernământului celui înțelept.

Filosofia politică la Platon este un detur ontologic cu finalitate civică. Esența ei constă în situarea individului pe calea cunoașterii Binelui, pentru ca, pe această bază, să poată practica ulterior în folos public știința sau arta regală a guvernării. Filosofia politică este așadar fundalul teoretic al științei politice. În tradiție platoniciană, filosofia politică clasică se deschide către universul inteligibilului, nu pentru a se îndepărta de lume, ci tocmai pentru a da vieții politice ordine și sens; deturul ontologic este, de fapt, o căutare a ordinii în sufletul omenesc rătăcit în meandrele vieții și în capcanele iluziilor, dar luminat prin efortul ordonator al cunoașterii.

1.2.2. Aristotel și „știința binelui immanent”

La Platon, metafizica Binelui, pusă față în față cu necesitatea practică a guvernării pe bază de legi, lasă să transpară o frustrare intelectualistă, un noian de deziluzii și un sentiment al inutilității filosofului într-o cetate decăzută. La discipolul său Aristotel (384-322 î.H.), vom constata, în schimb, alt tonus și altă percepție asupra reflecției politice, pe care o consideră o adevărată știință cu finalitate morală, orientând arta guvernării. Astfel, în concepția sa, după cum fiecărui tip de acțiune umană îi corespunde un bine particular, la fel și activitatea guvernamentală va avea drept

scop un anumit bine; numai că acesta din urmă nu va fi unul particular, parțial și subordonat vreunui scop mai înalt, ci va reprezenta „binele uman prin excelență”¹.

În viața socială concretă, se pot identifica și ierarhiza mai multe scopuri umane; deasupra tuturor se află *Binele comun*, pe care trebuie să-l înfăptuiească politica și asupra căruia trebuie să mediteze filosofia. În acest punct, Aristotel s-a desprins de filosofia lui Platon, care făcea referire la „o lume a esențelor ideale, imuabile și atemporale, formând (...) un univers inteligibil, în fruntea căruia prezidează Ideea Binelui”². Binele în concepția aristotelică nu este unul transcendent, ci immanent; locul unde se realizează el nu este lumea Ideilor, ci aceea a cetății reale; modul de realizare nu este contemplarea, ci acțiunea politică. În felul acesta, Aristotel „operează o alunecare decisivă pentru știința politică, de la ideal la realitate”³. Chiar dacă vom întâlni și la Stagirit reflectii asupra formei ideale de guvernământ, acestea nu vor căuta o lume imposibilă prin perfecțiunea ei, ci doar o organizare cât mai bună cu putință pentru cetățile concrete.

Cetatea sau statul reprezintă, în concepția lui Aristotel, o asociație naturală cu scop moral:

Fiindcă vedem că orice stat este un fel de asociație și că orice asociație se întocmește în scopul unui bine oarecare (...), este clar că toate (asociațiile) năzuiesc spre un bine oarecare, iar scopul acesta îl îndeplinește în chipul cel mai desăvârșit și tinde către binele cel mai ales acea asociație care este cea mai desăvârșită dintre toate și le cuprinde pe toate celelalte. Aceasta este așa-numitul stat și asociația politică⁴.

La fel cum procedează și în *Etica nicomahică*, Aristotel începe *Politica* cu enunțarea tezei pe care urmează să o argumenteze: asociațiile umane se constituie în vederea realizării unui bine oarecare, iar binele cel mai

1. În *Etica nicomahică*, Aristotel afirma că, „deși acest bine este același și pentru fiecare individ în parte, și pentru cetate în ansamblul ei, este evident mai important și mai desăvârșit să iei asupra ta răspunderea și salvarea binelui cetății; fără îndoială, este de dorit să faci binele și unui singur om, dar mai frumos și mai înălțător e să-l înfăptuiești pentru un popor întreg sau pentru o cetate” (I, II, 1094 b 5, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 8).
2. Ernest Stere, *Din istoria doctrinelor morale*, Polirom, Iași, 1998, p. 93.
3. Jean-Jacques Chevallier, *op. cit.*, p. 79.
4. Aristotel, *Politica*, I, I, § 1, trad. de Șt. Bezdechi, Antet, București, 1996, p. 3.

desăvârșit îl realizează asociația cea mai desăvârșită – statul. Întrucât la constituirea cetății s-a ajuns dintr-un motiv natural – incapacitatea omului de a trăi singur –, Aristotel afirmă că „statul este o instituție naturală și că omul este prin natura sa o ființă socială, pe când antisocialul prin natură, nu datorită unor împrejurări ocazionale, este ori un supraom, ori o fiară...” (I, I, § 9).

Absența autosuficienței nu-l caracterizează însă numai pe individul uman. Și alte vietăți sunt „ființe gregare”, după expresia filosofului. Cu toate acestea, ele nu ajung să constituie state, căci nu posedă instrumentul esențial pentru organizarea politică: limbajul articulat. Sunetele nearticulate pe care le emit celelalte viețuitoare din regnul animal nu pot exprima decât plăcerea și durerea; limbajul omenesc transmite informații care depășesc zona organicului:

Limba servește la a exprima ce este folositor și ce este vătămător, precum și ce este drept și nedrept. Iar această însușire este caracteristică omului (...), așa că singur el are simțirea binelui și a răului, a dreptului și a nedreptului și a tuturor celorlalte stări morale. Comunitatea unor ființe cu asemenea însușiri creează familia și statul (I, I, § 10-11).

Aceste reflecții ale lui Aristotel, condensate în formula *zoon politikon*, pot lăsa impresia că filosoful și-a imaginat omul doar ca pe o ființă morală, dominată de instinctul comunitar. Ce-i drept, în *Politica* se spune explicit că instinctul vieții în comunitatea etatică se află sădit, din natură, în fiecare persoană. Numai că opusul acestui instinct există și el în ființa umană. Statul este cel care, prin intermediul legilor, îl îndrumă pe individ pe calea morală a dreptății, îndepărtându-l de răul pe care este capabil să îl facă.

Trecute în umbră comparativ cu ideea sociabilității naturale, judecățile cu privire la caracterul sălbatic al omului neguvernate de lege au în opera aristotelică o însemnătate deosebită. Ele avertizează asupra dualității naturii umane și asupra necesității ca numai dimensiunea morală să fie exersată, în interiorul comunității politice. Întrucât omul poate fi și o ființă nelegiuită, în pofida instinctului său social, atunci acela care a fondat cetatea a înfăptuit cel mai mare bine cu putință: „Așadar”, spunea Aristotel...

din natură există în toți instinctul pentru o asemenea comunitate (etatică – n.n.); iar cel dintâi care a orânduit-o a fost autorul celor mai mari bunuri. Căci, după cum omul, în perfecțiunea sa, este cea mai nobilă dintre ființe, tot astfel, lipsit de lege și de dreptate, este cea mai rea

dintre toate; căci cel mai groaznic lucru este nedreptatea înzestrată cu arme; însă omul se naște având ca arme firești inteligența și voința fermă, care sunt foarte proprii a fi întrebuințate în scopuri contrarii. De aceea, el este creatura cea mai nelegiuită și mai sălbatică, atunci când este fără virtute (...). Pe când dreptatea este o virtute socială, căci dreptul nu este decât ordinea comunității politice (*Politica*, I, I, § 13).

Statul reprezintă pentru individ cadrul în care își dobândește adevărata natură, în care atinge finalitatea pentru care a fost creat, anume viața în comunitate, potrivit virtuții sociale a dreptății. Rezultă în mod logic din aceasta că statul nu poate fi decât anterior individului și familiei.

Potrivit filosofiei finaliste („teleologice”) a autorului, Totul civic este, astfel, nu numai ceva mai mult decât suma părților componente, ci le este *anterior*, întrucât ele își află într-însul finalitatea proprie (deci natura lor), la capătul dezvoltării. La fel cum lanțul este anterior verigii (a cărei finalitate sau natură este de a se dezvolta în lanț), cetatea este anterioară părților ei: indivizilor, familiilor și satelor¹.

Un argument mai palpabil al anteriorității statului rezultă din comparația pe care o putem face între trup și organele alcătuitoare, pe de o parte, și cetate și membrii ei, pe de altă parte:

Este clar că din natură statul este anterior familiei și fiecăruia dintre noi; căci corpul trebuie să existe mai înainte de organe și, suprimându-se corpul, nu va mai fi nici picior, nici mână, decât numai cu numele (...). Așadar, este clar că statul este din natură anterior individului, căci întrucât individul nu-și este suficient, el este față de stat ca măduarele unui corp față de acesta (I, I, § 12).

Statul, ca și comunitate a cetățenilor, poate fi guvernat potrivit mai multor tipuri de constituție. Pentru Aristotel, guvernământul și constituția sunt lucruri identice; de aceea este suficient să cercetăm cine și în folosul cui guvernează, pentru a ști ce fel de constituție are un stat. Astfel, guvernământul poate aparține fie unui individ, fie unui grup mic, fie unui grup mare de cetățeni. În fiecare dintre cele trei cazuri, oamenii aflați la putere vor conduce statul fie în conformitate cu Binele comun (răspunzând astfel

1. Jean-Jacques Chevallier, *op. cit.*, p. 80.

sensului etic al constituirii cetății), fie în virtutea interesului personal. Vor rezulta astfel șase tipuri de constituție, dintre care trei sunt pure sau corecte, iar trei sunt deviate de la scopul moral al guvernământului.

Când monarhia sau guvernământul unuia singur are drept obiect interesul general, se numește, vulgar, *regalitate*. Cu aceeași condiție, guvernământul minorității, dacă nu este redusă la o singură persoană, este *aristocrație* (...). În sfârșit, când majoritatea guvernează în sensul interesului general, guvernul primește ca nume special numele generic al tuturor guvernămintelor și se numește *republică* (*Politica*, III, V, § 2)...

...sau *guvernământ constituțional*. Formele corupte sunt următoarele: *tirania* (pentru regalitate), *oligarhia* (pentru aristocrație) și *democrația* sau *demagogia* (pentru guvernământul constituțional). Termenii *democrație* și *demagogie* apar ca desemnând o singură formă de guvernământ: aceea în care cei mulți, aflându-se la putere, nu se orientează după Binele comun, ci se consumă în dispute sterile. Confuzia celor doi termeni apare atunci când Aristotel spune: „Ceea ce distinge în mod esențial democrația de oligarhie este sărăcia și bogăția; și oriunde puterea este în mâna bogaților, majoritate sau minoritate, este o oligarhie; oriunde este în mâna săracilor, este demagogie” (III, V, § 7). Elementul care ne interesează în clasificarea regimurilor politice, dincolo de precizia sau imprecizia terminologică, îl constituie criteriul de natură etică: guvernămintele sunt judecate după modul în care urmăresc realizarea interesului public, a Binelui comunității.

Aristotel a fost preocupat de condițiile în care un stat poate dobândi și își poate garanta stabilitatea, ferindu-se de luptele interne pe care le provoacă inegalitatea și nedreptatea. Revoltele din interiorul statului se nasc aproape întotdeauna din inegalitate, din faptul că săracii râvnesc la bunurile celor bogați. Pentru a se evita acest lucru, este necesară o formă de guvernământ mixtă, care să îmbine trăsăturile republicii cu cele ale aristocrației. Astfel s-ar ajunge ca puterea să o exercite o clasă mijlocie numeroasă, aptă să asigure echilibrul statului.

Dacă Platon și-a imaginat cetatea ideală în legătură cu o formă pură originară și cu un concept transcendent al Binelui, Aristotel a preferat să vadă cetatea „ideală” ca pe un rezultat al evoluției treptate de la formele imperfecte ale prezentului către o constituție mixtă a viitorului. „Forma sau Ideea, care, la fel ca la Platon, este considerată bună, se află la sfârșit, nu la început. Aceasta e ceea ce caracterizează înlocuirea operată de

Aristotel a pesimismului prin optimism”¹. Stagiritul, exclus de la exercițiul civic al Atenei (ca străin de cetate), dar reconfortat probabil de compania unor politicieni iluștri pe care i-a consiliat și i-a inițiat în filosofie (însuși viitorul împărat Alexandru cel Mare fiindu-i elev), lăsa științei și artei guvernării speranța înfăptuirii binelui public.

Din perspectivă epistemologică, plasându-se în real și în optimismul reformelor rezonabile, se poate spune că Aristotel a operat și o clară distincție între filosofia politică și știința politică. Știința politică nu este același lucru cu filosofia, chiar dacă în cadrul științei politice distingem un „etaj” superior („arhitectonica” legislativă), o cunoaștere mai generală a cadrelor în care evoluează înțelepciunea practică. Știința politică, aidoma oricărei științe, este o judecată asupra universalului și necesarului, după cum spunea Aristotel; însă ea nu poate formula judecăți asupra principiiului propriului său obiect. Numai intelectul intuitiv are ca obiect principiile:

Filosoful trebuie nu numai să cunoască concluziile ce decurg din principii, ci și să posede adevărul asupra principiilor înseși. Se poate spune, astfel, că filosofia este intuiție și totodată știință, știință încoronată de înțelegerea realităților de ordinul cel mai înalt. Căci ar fi absurd să atribuim politicii sau înțelepciunii practice rangul de știință supremă, din moment ce omul nu deține locul suprem în univers (*Etica nicomahică*, VI, 1141 a 15).

Altfel spus, „filosofia este știință și totodată cunoaștere intuitivă a lucrurilor care prin natura lor sunt cele mai elevate” (VI, 1141 b 5).

Pentru a înțelege mai bine ce este filosofia în raport cu știința politică, este necesar să aducem în prim-plan teoria aristotelică a celor patru „dispoziții habituale” utilizate în cunoașterea contingentului și a necesarului. Acestea sunt: înțelepciunea practică – „habitus al acțiunii, însoțit de rațiune adevărată, având ca obiect ceea ce este bine și ceea ce este rău pentru om” (VI, 1140 b 5) și aplicându-se numai individualului și contingentului; știința – „habitus apodictic” al cărui obiect există în mod necesar și etern (VI, 1139 b 30), cunoaștere teoretică a cauzelor și rosturilor lucrurilor, „judecată asupra universalului și necesarului” (VI, 1140 b 6) sprijinită însă

1. K.R. Popper, *Societatea deschisă și dușmanii ei*, vol. II, trad. de D. Stoianovici, Humanitas, București, 1993, p. 11.

pe experiență și inducție¹; înțelepciunea speculativă sau reflecția filosofică (confundată uneori cu filosofia în genere), capacitatea de înțelegere însăși îndreptată spre cunoașterea realităților celor mai înalte și divine²; intelectul intuitiv, având ca obiect „definițiile, pentru care nu există demonstrație” (*Etica nicomahică*, VI, 1142 a 25), cunoașterea lor producându-se în manieră directă, însă nu pur senzorială, ci printr-un „contact senzorial luminat de intelect”³. Primele trei ne conduc la cunoașterea adevărilor, dar nu și la principiul acestora, care, așa cum am mai spus, este exclusiv obiectul intelectului intuitiv. Ultimele două constituie împreună filosofia, știința supremă a „Ființei ca fiind”, în mod clar diferită de înțelepciunea practică și de știința obișnuită.

Dacă filosofia este „măiestria într-un sens absolut și nu într-un domeniu particular”, știința politică este în mod clar și o înțelepciune practică, o măiestrie particulară capabilă să delibereze asupra lucrurilor specifice umane,

căci sarcina prin excelență a celui ce posedă înțelepciunea practică este aceea de a delibera bine. Dar nimeni nu deliberează asupra lucrurilor imuabile, nici asupra celor ce nu comportă un scop (...). Cel ce deliberează bine este deci, în sens absolut, cel care urmărește, prin calcul reflexiv, atingerea supremului bine uman realizabil prin acțiune (*Etica nicomahică*, VI, 1141 b 10).

Cel ce ajunge la deliberarea în folosul binelui comun este un „om de bine”; însă a deveni om de bine presupune învățarea și exersarea virtuții.

Învățarea virtuții și practicarea ei nu sunt la îndemâna oricui, în primul rând pentru că opusul virtuții este mai atrăgător, mai aducător de plăcere, iar în al doilea rând pentru că nici un învățământ teoretic nu poate înlătura din sufletul oamenilor obișnuințele de mult înrădăcinate.

Căci cel ce trăiește sub impulsul pasiunii nu ar asculta învățăturile care să-l îndepărteze de la rău și nici măcar nu le-ar înțelege. Și cum ar putea fi convins să se schimbe un om aflat într-o astfel de stare? Se știe doar că în general pasiunea nu poate fi făcută să cedeze prin rațiune,

1. Aristotel, *Metafizica*, Cartea I (A), 981 a, trad. de Șt. Bezdechi, Editura Academiei RPR, București, 1965, pp. 50-52.
2. Aristotel, *Etica nicomahică*, Cartea a VI-a, 1041 a 15, ed. cit., p. 140.
3. Cf. nota 197 la Cartea IV (Γ) din *Metafizica*, ed. cit., p. 155.

ci prin constrângere (...). Dar este dificil să primești încă din copilărie o îndrumare corect orientată spre virtute, dacă nu ești educat după legi corecte; căci o viață sobră și fermă nu este pe placul mulțimii și mai ales al tineretului. De aceea, genul de viață și ocupațiile tinerilor trebuie reglementate prin legi: transformându-se în obișnuință, ele vor înceta să fie greu de suportat. Nu este suficient, desigur, ca în copilărie să primești o educație corectă și îngrijită; și după ce devenim maturi trebuie să punem în practică anumite reguli și să le transformăm în obișnuință, lucru pentru care avem nevoie de asemenea de legi. Într-un cuvânt, avem nevoie de legi întreaga viață; căci mulțimea se supune mai degrabă necesității decât rațiunii și mai degrabă pedepselor decât frumosului moral (X, 1179 b 25 – 1180 a 5).

Rezultă de aici că formarea cetățeanului virtuos este posibilă printr-o „educație publică” guvernată de legi bune.

Legile conțin deopotrivă ordinea corectă și forța coercitivă care îl îndreaptă pe individ pe calea deprinderilor morale; ele sunt „expresia unei anumite înțelepciuni și inteligențe”, stabilind ceea ce se cuvine pentru respectarea ordinii publice și împlinirea binelui comun. Educația potrivit legilor ar trebui să fie o afacere de stat, însă rare sunt cetățile care o tratează astfel. Aristotel arată că, în majoritatea cazurilor, cetățenii se ocupă la voia întâmplării și după propriile puteri de orientarea spre virtute a copiilor și a celor apropiați. Or, nu cetățeanul de rând este capabil de o asemenea orientare, ci numai cel care s-a inițiat în „știința legislatorului”. Dar de la cine și în ce mod ar putea fi dobândită o astfel de știință?

Aristotel arată că în cazul tuturor științelor – cu excepția științei politice – transmiterea cunoștințelor este realizată de aceiași oameni care le și aplică: așa se întâmplă în medicină, în pictură etc. În știința politică (cea care cuprinde și știința legislativă), lucrurile stau cu totul altfel. Cei care aplică cunoștințele sunt oamenii politici, posesori ai unei înțelepciuni practice, dar nepreocupați și chiar incapabili de a teoretiza chestiunile politice. Cei care au pretenția că o predau sunt sofștii, dar ei sunt departe de înțelegerea naturii și obiectului științei politice, pe care o confundă cu retorica. Pentru sofști, învățarea științei legislative echivalează cu alegerea celor mai bune legi din mulțimea legilor care se bucură de aprobarea tuturor; or, pentru a opera o astfel de alegere este necesară o capacitate de discernământ, pe care nu o asigură simpla citire a constituțiilor. Pentru a înțelege ceva din colecțiile de legi și pentru a fi în stare să le judeci și să le

corelezi cu natura fiecărei cetăți, este necesară o știință pe care Aristotel sugerează că o putem dobândi numai de la filosoful preocupat de problema guvernării în general. „Pentru că predecesorii noștri au lăsat neexplorat domeniul legislației, ar fi bine desigur să studiem noi înșine aceste probleme, deci și pe cele privitoare la guvernare în general, astfel încât să ducem la desăvârșire, în măsura posibilă, filosofia ce se ocupă de chestiuni specifice umane” (*Etica nicomahică*, X, 1181 b 10-15).

Filosofia politică în viziunea lui Aristotel este o cunoaștere superioară a lucrurilor politice, căci „maximul de cunoștință îl va avea acela care știe *ce este* (subl. ns.) un lucru, nu acela care știe cât e de mare sau de ce fel e și ce acțiuni poate săvârși sau ce înrâuriri poate suferi potrivit naturii sale” (*Metafizica*, III, 996 b). Filosoful politic îl va învăța pe viitorul legislator în primul rând *ce este* legea ca principiu al ordinii în cetate. Descifrăm aici sensul ontologic al filosofiei politice preocupate de cercetarea cauzelor prime și a principiilor lucrurilor publice. Proiectată la sfârșitul *Eticii nicomahice*, această cercetare și reflecție filosofică se va realiza în *Politica*, unde Stagiritul afirmă că...

este treaba unuia și aceleiași științe de a cerceta care este cea mai bună formă de guvernământ, care este natura acestui guvernământ și în care condiții ar putea fi atât de desăvârșit pe cât ar fi de dorit, dacă nu ținem seamă de nici o piedică din afară; și pe de altă parte, de a ști ce Constituție se cuvine să alegem potrivit diverselor popoare, dintre care cele mai multe n-ar putea primi o Constituție desăvârșită. Astfel, care este, în sine și absolut vorbind, cel mai bun guvernământ și care este, de asemenea, cel mai bun cu privire la elementele ce trebuie constituite: iată ce trebuie să știe legiuitorul și adevăratul om de stat. Se poate adăuga că aceștia trebuie să fie capabili să judece o Constituție care le-ar fi supusă în mod ipotetic și să fixeze, după datele ce le-ar fi procurate, principiile care ar face-o să viețuiască de la început și i-ar asigura, odată stabilită, cea mai lungă durată posibilă (*Politica*, VI, I, § 2).

Pentru a ajunge la altitudinea „științei cu cea mai mare autoritate și cu cea mai înaltă organizare” (*Etica nicomahică*, I, 1094 a 25), era necesar să se răspundă la întrebări pe care gândirea prefilosofică nu le formulase încă. Filosoful trebuia să se gândească, desigur, la ordinea cea mai potrivită pentru cetatea sa; dar el trebuia să reflecteze, în același timp, la cea mai bună ordine ca atare.

Filosoful clasic înțelegea prin cea mai bună ordine politică acea ordine care este cea mai bună pretutindeni și totdeauna. Aceasta nu însemna că el concepea respectiva ordine ca necesarmente bună pentru orice comunitate, ca pe o „soluție perfectă pentru toate timpurile și pentru toate locurile”: o comunitate dată poate fi atât de grosieră sau de depravată încât numai un tip inferior de ordine ar putea-o menține „în stare de funcționare”. Dar aceasta vrea să spună că bunătatea ordinii politice realizate oriunde și oricând nu poate fi estimată decât în raport cu ordinea politică cea mai bună în mod absolut¹.

Filosoful trebuia să judece calitățile concrete ce fac dintr-un individ un om virtuos și îndreptățit să conducă destinele cetății; dar trebuia să reflecteze și asupra virtuții în genere. Filosofia politică discuta despre oameni diferiți, dar despre unul și același principiu etic al societății: Binele public.

2. Ideile politice ale antichității imperiale

Vreme de câteva secole, civilizația *polis*-ului grecesc a fost singurul cadru de dezvoltare a ideilor filosofice și politice în spațiul european. Experiența vieții în cetate i-a făcut pe Legislatori și pe filosofi să caute cele mai bune soluții de gestionare a binelui public, în acord cu firea poporului, și să ofere ordinii civile un temei metafizic. Cetățeanul, constituția și legea deveniseră reperele vieții politice; în funcție de respectul față de ele se judeca îndreptățirea oricărei stăpâniri și se etichetau formele de guvernământ ca fiind „pure” sau „corupte”. Însă de pe la sfârșitul secolului al IV-lea înainte de Hristos, modelul politic al participării cetățenești avea să intre în declin, lăsând loc modelului autorității imperiale – importat inițial din Orient și adaptat apoi la specificul filosofiei europene și al religiei creștine.

2.1. Elenismul

Odată cu nașterea imperiului macedonean al lui Alexandru cel Mare, unitatea esențială a politicii din antichitatea clasică grecească – cetatea-stat – și-a pierdut statutul de model al vieții comunitare. În practica politică,

1. Leo Strauss, *op. cit.*, p. 87.

imperiul și regatul (care altădată caracterizaseră doar organizarea lumii orientale) vor inaugura o nouă eră, a individului supus autorității nelimitate a unui stăpân de drept divin. În gândirea politică, ideile-forță ale paradigmei etice vor bate în retragere în fața unor filosofii conjuncturale, mai puțin strălucitoare decât metafizica epocii clasice, dar mai apte să-l îndrume pe calea fericirii pe omul lipsit dintr-odată de foaierul vieții publice în care fusese obișnuit să-și exercite libertatea.

„Omul ca animal politic, fracțiune a *polis*-ului sau a cetății guvernate autonom, a murit odată cu Aristotel; iar odată cu Alexandru omul devine un individ”¹, dar un cu totul alt individ față de cel pe care îl puteam găsi în spațiul *polis*-ului, unde *cetățenia* îi configura întreaga existență. După expansiunea macedoneană în Orient, pentru a fi posibilă stăpânirea unitară asupra unei lumi extrem de eterogene, a apărut ideea unei fuziuni între greci și barbari, o fuziune de neimaginat în absența postulatului egalității tuturor oamenilor. Ideea de bază a civilizației elenistice avea să fie, astfel, aceea că...

independent de oricare cetățenie, individul posedă o valoare proprie, doar prin calitatea sa de unitate distinctă în sânul universalității umane (...). Cetățeanul epocii clasice era un membru activ al unei comunități concrete, restrânse și suverane, foaier al vieții intime, intense și bogate. Individul epocii elenistice, reprezentând doar o unitate pasivă într-o lume abstractă și fără limite, trezindu-se într-o singurătate pe care nu o mai cunoscuse până atunci, avea nevoie de un nou cadru politic și de o nouă rațiune a existenței².

Cadrul era *cosmopolisul*, iar rațiunea existenței era *fericirea*.

Cosmopolisul nu exista însă ca realitate concretă. Înțeles ca ansamblu al lumii locuite, ca o cetate universală a oamenilor și a zeilor, el era o ficțiune filosofică și religioasă, dar nicidecum un stat propriu-zis, cu granițe și instituții. De altfel, nu trebuie să ne imaginăm că odată cu nașterea imperiului s-ar fi produs o substituție instantanee, în locul multitudini cetățitorilor și coloniilor apărând o unitate economică și politică universală. În fapt, sub stăpânirea lui Alexandru cel Mare și a generalilor succesori, cetățile tradiționale au continuat să existe și să prospere; grecii – în postura lor de cuceritori ai Orientului – au înființat chiar noi cetăți și colonii în

1. W.W. Tarn, *La civilisation hellénistique*, Payot, Paris, 1936, p. 78.

2. Jean-Jacques Chevallier, *op. cit.*, p. 119.

Asia Mică și în nordul Africii, exercitându-și astfel influența economică și culturală. În respectivele cetăți nu vor putea să-și „exporte” însă vechile obiceiuri de viață politică, întrucât imperiul și regatele ce i-au urmat nu puteau funcționa administrativ grație mecanismelor participării cetățenilor la luarea deciziilor; o unitate politică ce îngloba popoare diferite, religii, filosofii și tradiții de organizare comunitară foarte variate (adesea incompatibile), trebuia să depășească în primul rând particularismele și să întro-neze o ordine generală, dacă voia să dureze. Ordinea nouă a imperiului nu putea rezulta din dezbaterea publică, ci numai din voința împăratului. În cetățile antichității clasice, oamenii se puneau sub protecția constituțiilor și a legilor, care exprimau binele public; în regatele elenistice, bazileul era încarnarea legii, sursa unică de la care emana normativitatea și de la care se aștepta înfăptuirea binelui, ca de la o instanță divină.

Fericirea – scopul principal al existenței – era pentru omul de rând un lucru pe care-l puteai dobândi fie prin bunăvoința zeilor, fie prin aceea a monarhului bun și înțelept, care își protejează supușii. Pentru indivizii educați însă fericirea nu depindea nici de regi, nici de zei, ci de aflarea unei căi filosofice a împăcării cu sine și cu lumea. Două mari curente filosofice, inaugurate de Zenon și de Epicur, vor încerca să rezolve tensionata relație dintre individ și cosmopolis, propunând maniere diametral opuse de raportare la politic.

În anul 306, Epicur (341-270) pune bazele unei școli filosofice la Atena (așa-numita Școală a Grădinii), unde încerca să demonstreze utilitatea filosofării la orice vârstă, pentru a dobândi fericirea. Din filosofie, învățătura cea mai de preț viza *ataraxia*. Potrivit lui Epicur, oamenii (aidoma animalelor) caută plăcerea și se feresc de durere. Plăcerea oamenilor nu trebuie să fie însă una a mișcării și a îndeștălării cu bunuri de tot felul, ci una a repausului, a satisfacerii trebuințelor naturale și a respingerii celor nenaturale și iluzorii:

Când spunem că plăcerea este scopul vieții, nu înțelegem plăcerile vicioșilor sau plăcerile care constau din desfătări senzuale, cum socotesc unii (...), ci prin plăcere înțelegem absența suferinței din corp și a tulburării din suflet. Nu succesiunea neîntreruptă de chefuri și orgii, nu dragostea senzuală cu băieți și femei, nu desfătarea cu un pește sau cu alte delicatese ale unei mese îmbelșugate fac o viață plăcută, ci judecata sobră, căutarea motivelor fiecărei alegeri și respingeri, ca și

alungarea acelor păreri prin care cele mai mari tulburări pun stăpânire asupra sufletului¹.

Înțeleptul se deosebește de restul lumii tocmai prin calmul sufletului, prin alungarea spaimelor neîntemeiate (frica de moarte și de pedepsele zeilor) și prin distingerea utilului de dăunător.

Morala plăcerii sobre și a distincției dintre util și dăunător structurează întreaga concepție a lui Epicur despre societate și politică. Astfel, valoarea socială a dreptății este tratată din unghiul pactului utilitar, iar implicarea în viața politică – din unghiul tipurilor de plăceri. Potrivit lui Epicur, dreptatea nu trebuie privită ca un lucru absolut, în sine; nimic nu este drept prin natură, ci numai raportat la un anume gen de utilitate socială. Dreptatea este un angajament al indivizilor și al popoarelor de a se comporta cu moderație, pentru a nu-și dăuna reciproc; fără un asemenea angajament sau pact utilitar², nu avem reperul moral pentru a judeca faptele oamenilor și nici pentru a aprecia valabilitatea unei legi. Societatea politică, la rândul ei, nu este altceva decât mijlocul de garantare a securității mutuale promise prin pactul utilitar.

Ordinea politică este așadar utilă în orice societate, pentru că ea dă tărie legii morale și civile, înarmând-o cu instrumentele coerciției. Dar de aici nu trebuie să deducem că participarea la viața politică ar fi de dorit. Înțeleptul va ști întotdeauna să se țină departe de o astfel de plăcere care nu e nici firească și nici necesară. Politica nu-ți poate aduce nici siguranța persoanei și nici mulțumirea sufletească – lucruri fără de care nu e posibilă fericirea. După cum spunea Epicur, „unii oameni au căutat s-ajungă vestiți și cu vază, socotind că astfel vor obține securitatea din partea semenilor” (*Maxime*, X, XXXI, 141). Desigur, domnia sau regalitatea procură un plus de siguranță, dar și un plus de griji și de temeri. De aceea „dintre toate bunurile pe care ni le pregătește înțelepciunea, ca să ne asigure fericirea de-a lungul întregii vieți, cu mult cel mai important este dobândirea

1. Epicur, „Scrisoarea către Menoiceus asupra moralei”, *apud* Diogene Laertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, Cartea a X-a, XXVII, 131-132, trad. de C.I. Balmuș, note și comentarii de Aram Frenkian, Paideia, București, 1997, p. 341.
2. În *Maximele fundamentale* ale lui Epicur citim că: „Nu există o justiție absolută, ci numai un contract încheiat între oameni, din oarecare teritorii, în relațiile lor reciproce, pentru a nu vătăma și a nu fi vătămați” (*apud* Diogene Laertios, *op. cit.*, X, XXXI, 150).

prieteniei. Aceeași convingere ne face să avem încredere că (...) cea mai mare securitate se obține prin prieteni” (X, XXXI, 148).

Zenon din Cittium (336-264), fondatorul stoicismului, nu va accepta morala retragerii din tumultul vieții publice, considerând că individul trebuie să trăiască plenar în *cosmopolis* – comunitatea universală în care oamenii nu mai sunt separați de cetățenii și de legi particulare, ci în care duc cu toții aceeași existență, sub aceeași ordine a lucrurilor. Omul cu adevărat înțelept va înțelege că în cetatea universală guvernează o singură lege divină, din care se inspiră toate legile civile. Natural și bine este să se înscrie de bună voie în mersul lucrurilor, să anticipeze intențiile Destinului și să i se supună, astfel încât liberul exercițiu al voinței umane să fie la unison cu voința divină. Înțeleptul trăiește conform cu Natura¹, disprețuind lucrurile care-i încântă pe cei lipsiți de judecată și îngrijindu-se de propria-i perfecționare morală.

Aidoma lui Platon, care atribuisese filosofului o funcție educațională și în același timp politică, Zenon va considera că înțelepciunea nu trebuie ținută ca o podoabă sau ca un beneficiu strict personal; datoria înțeleptului este aceea de a acționa în folosul unui număr cât mai mare de semenii, punându-se astfel în slujba patriei. Înțelegând mai bine ca oricine sensul legii universale, el va trebui să devină sfătuitoarea regilor, așa încât aceștia din urmă să lucreze spre binele supușilor. Dacă i-ar fi permis vârsta, Zenon însuși ar fi acceptat să-i fie sfetnic regelui Antigonos, căruia i-a trimis totuși doi discipoli ai școlii stoice spre a-l povățui și a-l iniția în filosofie², așa încât să ajungă la fericirea deplină și să poată guverna cu înțelepciune.

1. După cum observa Ernest Stere, „dacă stoicul consideră drept virtute supremă puterea omului de a se conforma propriei lui naturi, această conformitate îi apare ca fiind în egală măsură conformitate cu ordinea universală. De aici necesitatea cunoașterii universului extern, care se impune ca o datorie fundamentală indispensabilă vieții morale. La baza concepției stoicilor asupra lumii stă astfel ipoteza unui principiu unic, care (...) se manifestă ca o forță psihică și corporală; natura (*physis*), materie in-formată, este în același timp rațiune (*logos*) care guvernează întreaga existență, reprezentând germenele, principiul și scopul tuturor lucrurilor. Cosmosul apare astfel ca un tot unitar, plin, compact” (*Din istoria doctinelor morale*, ed. cit., p. 99).
2. În răspunsul la invitația lui Antigonos, Zenon își expune în felul următor concepția despre adevărata filosofie și despre importanța ei pentru cel ce vrea să devină virtuos: „Primesc cu bucurie dragostea ta de învățătură în măsura în care aderi la acea învățătură adevărată, care tinde spre folos, iar nu la imitația ei

Monarhia elenistică nu putea fi decât mulțumită de suportul filosofic pe care i-l oferea stoicismul, apărător al rațiunii universale și al unității raționale a genului uman. Pentru stoici, „indiferent de etnie, religie sau cultură, individul uman posedă o valoare proprie, intrinsecă însușirii sale de individ rațional, produs al rațiunii universale. Impunând paradigma unității și universalității raționale a naturii umane, stoicismul a argumentat libertatea și demnitatea individului. Această paradigmă a stat la baza civilizației cosmopolitane, a comportării civilizate și morale a individului rațional în cetatea universală...”¹, pe care o va construi în secolele următoare Imperiul Roman.

2.2. Gândirea politică romană

Istoria antichității romane a cunoscut două mari perioade politice, cărora le-au corespuns construcții filosofice specifice: epoca republicană (509-27 î.Hr.), în care gânditorii cei mai însemnați au fost Polybios și Cicero; epoca imperiului (până la căderea Romei sub dominație barbară, în anul 476), ilustrată de Seneca și de Marcus Aurelius. Dincolo de evoluția instituțiilor politice înăuntrul ei (de la republică la imperiu, adică de la o constituție mixtă la un regim autocratic), Roma a fost în mod constant, încă din secolul al V-lea, o mare putere militară, cu un apetit expansionist căruia i-au căzut pradă mai întâi vecinii din peninsula, iar apoi toate regatele elenistice (în urma victoriilor de la Pydna și Actium). După cum arată Anton Carpinski...

cucerirea romană a lumii elenistice a marcat faza de integrare politică și sinteză culturală greco-latină ce a stat, ulterior, la baza formării culturii și civilizației europene. Statul, jurisdicția, administrația și armata romană au demonstrat calitățile și virtuțile *ethos*-ului roman: pragmatismul,

populară, care servește numai să corupă moravurile. Când cineva năzuiește la filosofie, îndepărtându-se de mult lăudata plăcere, care moleșește sufletul unora dintre tineri, e limpede că acela este înclinat spre noblețea de caracter nu numai prin firea lui, ci și prin hotărârea voinței sale. Dacă o fire nobilă este ajutată de exerciții moderate și primește mai departe o învățătură generoasă, ajunge ușor să dobândească o virtute deplină” (*apud* Diogene Laertios, *op. cit.*, VII, I, 8, p. 221).

1. Anton Carpinski, *Deschidere și sens în gândirea politică*, Institutul European, Iași, 1995, p. 20.

tenacitatea, austeritatea, curajul. Valorile și principiile ordinii statale romane au pătruns și s-au impus în bazinul mediteraneean, anihilând în cele din urmă puterea monarhiilor elenistice, atât de tributare practicilor despoțiilor orientale. Statalitatea romană este aceea care a dat contur și instituții, principii de drept și organizare administrativă *cosmopolis*-ului elenistic¹.

Ascendenta militar și administrativ al Romei asupra civilizației elenistice a fost contrabalansat, în plan cultural, de o accentuată elenizare a lumii romane. Spiritul grec se dovedea mult mai flexibil și mai apt pentru metafizică și pentru filosofia politică decât era spiritul roman. Cu siguranță că unele curente filosofice precum scepticismul, cinismul și epicureismul (îndepărtate de simțul practic și de acțiunea pozitivă) nu stârneau nici o simpatie în rândul aristocrației romane care conducea republica și care putea promova principiile metafizice ale ordinii morale și politice. În schimb, stoicismul – cu valorile sale privind datoria față de patrie, dreptatea, virtutea și legea universală – convenea mediilor conducătoare, care nu se prea pricepeau la filosofie, dar care își doreau (din pasiune sinceră sau din snobism) să acceadă la mirabila învățătură a Greciei; „nici un alt sistem nu era atât de calificat ca stoicismul să răspundă virtuților native ale stăpânirii de sine, ale devotamentului față de datorie și de simțul civic cu care se mândreau romanii; nici o concepție politică nu era mai bună ca aceea a *statului mondial stoic* pentru a introduce o anume doză de idealism în acțiunea brută de cucerire romană”². Așa se explică faptul că, dacă la început stoicismul a fost o filosofie grecească, ulterior el va avea cei mai iluștri reprezentanți în lumea romană. În contextul expansiunii militare romane, filosofi metropolei – indiferent de etnia și de religia lor, de la romanii și grecii politeiști, la evreii monoteiști – au încercat să ofere o motivație rezonabilă și de profunzime intelectuală construcției etatice de tip imperial.

Pentru a justifica filosofic stăpânirea lor asupra întregului bazin mediteraneean, romanii nu au apelat doar la stoicism; ei au luat diverse idei de la marii gânditori ai Greciei, fără a ține prea mult la rigoarea de sistem și utilizându-le în demersuri explicative eclectice. Așa cum remarcă Paul Tillich, romanii au preferat să aleagă din marile sisteme grecești noțiunile care le păreau cele mai importante și cele mai potrivite pentru a le servi

1. *Ibidem*, p. 20.

2. Jean-Jacques Chevallier, *op. cit.*, pp. 127-128.

cetățenilor în viața lor practică. Adoptând o atitudine pragmatică, ei alegeau nu atât ceea ce era coerent și unitar, cât ceea ce-i permitea omului să trăiască cel mai bine cu puțință ca cetățean al națiunii universale¹.

Înclinația pentru „amestecurile utile” poate fi observată chiar la primul gânditor politic roman cu adevărat important, istoricul de origine greacă Polybios (200-118 î.e.n.), teoretician al constituției mixte. În epoca venirii sale la Roma, Polybios constata că marea putere a republicii în raport cu exteriorul, precum și echilibrul ei politic intern, se datorau unei bune forme constituționale, care conținea elemente monarhice, aristocratice și democratice. Astfel, consulii (atunci când nu erau plecați în campanii militare) își exercitau autoritatea ca niște adevărați regi, controlând activitatea magistratilor (cu excepția tribunilor plebei); ei aveau dreptul de inițiativă legislativă și de a decide în problemele de ordin militar. Totuși, puterea lor nu era nelimitată, căci în stabilirea impozitelor și a cheltuielilor statului, în conducerea afacerilor externe, în acreditarea ambasadurilor și în deschiderea procedurilor judiciare, Senatul avea întreaga autoritate; din acest punct de vedere, constituția romană era aristocratică. Poporul avea și el drepturi politice: prin adunarea sa, el ratifica legile și acordurile externe, conferea onoruri și decidea pedepse, ca într-o adevărată democrație. Grație acestei combinații fericite, Roma ajunsese la stabilitate politică.

În opera lui Polybios, apologia constituției mixte este însoțită de o teorie a ciclicității istoriei politice, inspirată din teoria platoniciană a degradării constituțiilor. Astfel, potrivit istoricului roman, există un ciclu natural care face ca începuturile vieții comunitare (când oamenii nu se deosebeau prea mult de turmele de animale) să aibă un guvernământ monarhic, al celui mai puternic și mai înțelept. Grație progreselor sociabilității și moralității, această putere elementară și naturală va lua treptat forma regalității: un guvernământ aprobat în mod rațional de supuși, în virtutea faptului că este bun și drept. Când regele cedează tentațiilor puterii, transformându-se într-un tiran, el îi nemulțumește pe supuși, din rândul cărora i se vor ridica împotriva cei mai vrednici cetățeni – aristocrații. O vreme, aristocrația guvernează în interes public, dovedindu-se un regim bun. Dar cu timpul, pierzând din vedere nobilele idealuri care o animaseră când s-a ridicat împotriva tiraniei, aristocrația ajunge să guverneze și ea în dispreț față de binele public, transformându-se în oligarhie. Atunci poporul, pierzându-și încrederea și în regi, și în aristocrați, instaurează democrația. Acest regim

1. Paul Tillich, *Histoire de la pensée chrétienne*, Payot, Paris, 1970, p. 26.

durează până când se naște o nouă generație, care nu a cunoscut nici neplăcerile tiraniei, nici pe cele ale oligarhiei, și care nu mai este așa de pasionată de libertate și de egalitate precum au fost înaintașii. Din acel moment, bogații vor utiliza instrumentele corupției pentru a șubrezi democrația și a pune mâna pe putere. Așa îi vor obișnui pe cetățeni cu un regim lipsit de reguli, în care violența, banul și sălbăticia fac legea. Zdruncinată de anarhie, mulțimea nu va mai avea altă soluție decât să se supună din nou unui rege, încheindu-se astfel ciclul formelor de guvernământ. Doar prin instaurarea unui regim mixt, cum era cel al Romei, s-ar putea scăpa din acest ciclu istoric al degradării și regenerării constituțiilor. Însă riscurile decadenței nu vor fi total înlăturate, căci chiar și într-un astfel de stat, ajuns la o viață prosperă și somptuoasă, pot să apară conflicte pe tema împărțirii magistraturilor sau a altor avantaje.

Teoria lui Polybios referitoare la constituția mixtă simplifică și idealizează realitatea guvernământului roman, creându-i imaginea unui regim aproape perfect, în care cele trei instanțe politice se limitează reciproc. Această idee va fi mult apreciată în mediile stoice romane din epoca republicii, dar își va pierde din autoritate în timpul imperiului. Ea va renaște abia în epoca modernă, grație lui Locke și Montesquieu.

În Roma sfârșitului epocii republicane, preocupată de problema puterii și a acțiunii politice, Marcus Tullius Cicero (106-43 î.e.n.) a încercat să refacă „aventura” platoniciană a reflecției asupra statului și asupra legilor. Două din operele sale cele mai importante au împrumutat chiar numele dialogurilor platoniciene. Metoda cercetării va fi însă diferită: spre deosebire de filosoful grec, Cicero nu a pornit de la examinarea dreptății pentru a ajunge la formele concrete de guvernare, ci invers. Pe traseul unei astfel de cunoașteri, el a pus în circulație, pentru următoarele două milenii de filosofie politică europeană, ideea *legii naturale*, acceptată cu reținere de teologi, dar transformată, în epoca modernă, în coloana vertebrală a teoriei dreptului natural.

În concepția lui Cicero, omul este un „animal politic”, viețuitor în cadrul poporului. Dar „prin popor trebuie să înțelegem nu orice adunătură de oameni grupați în turmă într-o manieră oarecare, ci un grup numeros de oameni asociați unii cu alții prin adeziunea la aceeași lege (*juris consensu*) și printr-o anumită comunitate de interese (*utilitatis communione*)”¹.

1. Cicéron, *De la République*, Garnier-Flammarion, Paris, 1965, p. 27.

Instituirea unei puteri în cadrul comunității umane trebuie văzută ca momentul nașterii cetății; iar puterea instituită poate să fie exercitată de către o persoană, un grup sau totalitatea poporului, în funcție de aceasta comunitatea fiind guvernată după modelul uneia dintre cele trei forme politice „pure” sau după modelul unei forme mixte, rezultate din amestecul primelor trei. Ceea ce este important din perspectiva analizei naturii umane și a esenței politicului, în opera filosofului roman, ni se pare a fi ideea legii naturale care inspiră toate formele de guvernământ ale tuturor popoarelor, din toate timpurile. O astfel de idee are drept consecințe, pe de o parte „juridicizarea” filosofiei politice, iar pe de altă parte, afirmarea unității genului uman.

În Cartea a III-a din opera *Republica*, Cicero se întreabă dacă organizarea politică a comunităților umane are la bază natura sau un raport de forță convențional. Răspunsul său aduce filosofiei politice un nou principiu unificator al ordinii sociale:

Există o lege veritabilă, dreapta rațiune, conformă cu natura, răspândită în toate ființele (umane), întotdeauna în acord cu ea însăși și nepieritoare... Nici un amendament nu este permis la această lege, după cum nu e permis a o abroga parțial sau în totalitate. Nici Senatul și nici poporul nu ne pot dispensa de ascultarea pe care i-o datorăm... Această lege nu este una în Atena și alta la Roma, una astăzi și alta mâine, ci e una și aceeași lege eternă și imuabilă, care conduce toate națiunile în toate timpurile; pentru a ne-o învăța și prescrie tuturor, există un Dumnezeu unic... Iar omul care nu se supune acestei legi se ignoră pe sine¹.

Un veac mai târziu, filosofia romană va adăuga la această idee o altă temă fundamentală pentru problema originii și esenței politicului: prin Lucius Annaeus Seneca (4 î.e.n. – 65 e.n.), gândirea politică s-a concentrat pentru prima oară în mod sistematic asupra condiției *omului natural*, trăitor *înaintea organizării etatice* și *înaintea instituirii legilor*. Pentru Seneca, oamenii sunt egali în mod natural, indiferent că sunt stăpâni sau sclavi, indiferent că au trupul liber sau înlănțuit, căci sufletul lor poate rămâne netulburat de vicisitudinile exterioare. Iar dacă astăzi am ajuns să ne confruntăm cu inegalitatea și nedreptatea, a existat o vreme în care oamenii,

1. *Ibidem*, p. 27.

trăind în acord cu natura, erau cu adevărat fericiți. Fără a fi stăpâniți de guverne și legi constrângătoare,

cei dintâi oameni și odraslele lor ascultau nevinovați de poruncile firii, care le era și călăuză și lege, lăsându-se conduși de cei mai buni dintre ei. Căci natura pune pe cei nevolnici sub ascultarea celor mai vrednici (...). Pe acea vreme, numită epoca de aur, conducerea (...) era în mâna înțelepților. Aceștia împiedicau încăierările, ocroteau pe cei slabi față de cei mai tari, povățuiau și înfrâneau pe semenii lor, le arătau ce este folositor și nefolositor¹.

Această stare fericită a omenirii a dispărut treptat, pe măsură ce avariția a luat locul cumpătării.

În opinia lui Seneca, natura i-a creat pe oameni, ca și pe restul animalelor, apți pentru a duce o viață simplă și ușoară. Ei și-au complicat-o însă inutil, inventând și stimulându-și trebuințe artificiale. Astfel, în timp ce „stuful adăpostea oameni liberi”, „sub marmură și aur sălășluiește sclavia”. După ce vârsta de aur a fost viciată de lăcomie, iar domnia înțelepților a fost înlocuită de tirania avarilor, a apărut necesitatea impunerii legilor în comunitățile umane.

Totuși, starea naturală despre care vorbește filosoful nu trebuie confundată cu o epocă a înțelepciunii și moralității, căci „oricât de frumoasă le-a fost viața și oricât de curată, oamenii aceia nu erau înțelepți, dacă e să dau acest nume perfecțiunii... Natura nu dă nimănui virtutea: a deveni virtuos este o artă... Din necunoașterea lucrurilor, ei erau nevinovați. Totuși, este mare deosebire dacă cineva nu vrea sau nu știe să facă răul. Nu știau ce-i dreptatea, nu știau ce-i prevederea, cumpătarea și curajul. Viața lor primitivă avea numai unele însușiri asemănătoare cu aceste virtuți”². Acest discurs etic cu care se încheie *Scrisoarea a XC-a* vine să tempereze admirația filosofului pentru starea naturală a umanității. Armonia acelei vieți, nerezultând din cunoaștere și înțelepciune, nu avea o valoare morală; or, preferabil este ca virtutea să guverneze viața publică.

Din moment ce suntem născuți pentru virtute, dar lipsiți de ea în primele clipe ale vieții, perfecționarea spiritului printr-un exercițiu permanent

1. Seneca, *Scrisori către Luciliu*, trad. de Gheorghe Guțu, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1966, p. 306.
2. *Ibidem*, pp. 316-317.

transformă fondul nostru moral, aflat în stare latentă, într-o expresie a virtuții active. Numai în viața publică, politică, vom putea duce la perfecțiune și plenitudine înțelepciunea și substanța noastră morală, care trebuie să servească deopotrivă comunității restrânse din care facem parte și celei universale (care îi cuprinde pe toți oamenii și pe toți zeii).

Capitolul 3

Teologia politică medievală

1. Sursele antice ale gândirii politice creștine

Între gândirea politică a grecilor și cea dezvoltată de civilizația Europei creștine nu există o diferență structurală; în pofida aparentei rupturi constând în abandonarea laicității în profitul religiosului, se poate constata o profundă continuitate epistemologică și etică: așa cum Platon institua dualitatea cetăților și fixa finalitatea politicului într-un principiu transcendent – Ideea de Bine –, tot așa vor proceda și Părinții Bisericii. Pentru ei există o cetate divină și una terestră, iar principiul ultim al guvernării se află în voința lui Dumnezeu. Pe această structură dualistă s-au grefat, desigur, conținuturi diferite: unul laic în cazul filosofilor greci, respectiv unul religios în cazul teologilor. În plus, creștinismul va avea mai puține lucruri de inventat (și mai multe de reinterpretat) în materie de politică, asimilând temele filosofiei naturale și juridice pe care le dezvoltaseră sticii romani (în special Cicero și Seneca). Dar întrucât discursul simplu despre sociabilitate, despre Binele comun și unitatea rațională a genului uman devenise insuficient pentru stilul argumentativ al teologilor, el trebuia completat cu o nouă viziune asupra rațiunii, asupra esenței și rostului guvernământului civil.

Din filosofia politică a Greciei clasice, teologii creștini au preluat relativ puține idei, singurul filosof pe deplin asimilabil fiind Platon. Aristotel a fost multă vreme ignorat sau chiar interzis în mediile intelectuale creștine, întrucât demonstrase o prea mare încredere în puterea rațiunii și afirmase principiul sociabilității naturale fără nici o trimitere la ideea de divinitate. Gândirea politică greacă dezvoltată în cadrele *polis*-ului,

cultivând diversitatea formelor constituționale și angajând plenar cetățeanul în lucrul public, nu consona cu spiritul creștin al supunerii față de autoritatea imperială de extracție divină. Acceptabile erau însă reflecțiile despre regalitate.

O cu totul altă receptare a avut filosofia politică stoică dezvoltată în spațiul romanității. De la romani, gânditorii creștini au preluat în primul rând ideea de *lege naturală*. În *Epistola către Romani*, Sfântul Pavel arăta că păgânii, deși sunt lipsiți de cunoașterea prin revelație a legii, îi îndeplinesc în mod natural prescripțiile, întrucât au înscrisă legea în inimile lor. Acest lucru este cu puțință pentru că legea naturală nu e altceva decât reflectarea universală a legii eterne a lui Dumnezeu, expresia rațiunii și a voinței divine. Nimic din ceea ce instituie oamenii drept reguli de conduită nu are valabilitate și justete dacă nu se conformează legii naturale și implicit celei divine. În starea inocenței inițiale, legile civile și guvernământul coercitiv nu erau necesare. Dumnezeu a dat aceste lucruri oamenilor abia după ce ordinea naturală a fost dislocată prin păcat. Odată cu păcatul, ordinea artificială a legilor civile a devenit „naturală” în raport cu condiția decăzută a omului.

Creștinismul a mai asimilat din filosofia romană alte trei postulate: *egalitatea oamenilor*, *unitatea genului uman* și *opoziția dintre cosmopolis și cetățile particulare*. Astfel, în secolul al III-lea, Lactantiu predica echitatea (*aequitas*), adică „acea dispoziție de a vedea în aproapele tău un egal, un frate (căci Dumnezeu îi făcuse pe toți oamenii apti pentru virtute și le promisese tuturor nemurirea). Această dispoziție pare de natură să compenseze existența în fapt a marilor inegalități”¹. Cât privește unitatea genului uman, ea rezultă din faptul că, în fața lui Dumnezeu, săracul și bogatul, sclavul și omul liber sunt unul întru Hristos. Odată ce au primit taina botezului, nu mai contează dacă indivizii au fost la origine evrei, greci sau barbari, dacă au fost sclavi sau cetățeni, căci toți aparțin aceluiași corp mistic, aceleiași societăți noi, care nu e nici națională, nici supranațională, ci pur și simplu aparține unui Regat care nu e din această lume. Postulatul opoziției dintre cetățile individuale, particulare, și ceea ce s-a numit, în epoca elenistică, *cosmopolis* a fost transferat într-un registru teologico-eschatologic: creștinul trăiește drama unei duble „cetățenii” și totodată a condiției de veșnic străin. Născut într-o cetate oarecare de pe cuprinsul imperiilor,

1. Jean-Jacques Chevallier, *Histoire de la pensée politique*, Éditions Payot & Rivages, Paris, 1993, p. 150.

el este obligat să se supună legilor civile care o guvernează; totuși, locul său nu este în patria pământească, ci în Cetatea ceaestă. După cum spune Etienne Gilson, dacă stoicii erau „cosmopoliți” (cetățeni ai lumii, ai Kosmosului), creștinii erau, în ultimă instanță, niște „uranopoliți” (cetățeni ai cerurilor).

Din toate aceste teme de reflecție răsare o problemă esențială pentru lumea creștină și pentru formele ei politice: care trebuie să fie raportul dintre autoritatea laică și cea ecleziastică? Dacă legea civilă își află fundamentul în cea divină, dacă ierarhiile civile nu contează în fața lui Dumnezeu și dacă statul este doar o „gazdă” trecătoare pentru adevăratul creștin, atunci trebuie să se admită existența a două autorități autonome în lumea omului, dar și o superioritate de principiu a Bisericii. Pentru demonstrarea acestei superiorități, au fost puse în mișcare deopotrivă raționamentele teologilor și armele mercenarilor.

2. Reconstrucția creștină a idealismului platonician

În retrospectiva sa asupra filosofiei grecești, Sfântul Augustin (354-430) distinge în lumea filosofilor vechi două școli demne de luat în seamă – ioniană și italică –, cu care se poate dialoga în chestiunile cele mai înalte ale înțelepciunii. Augustin arată că studiul filosofiei se desfășoară prin acțiuni și contemplații; altfel spus, filosofia ar avea o parte *activă* (referitoare la „practica și diriguirea moravurilor”) și una *contemplativă* (preocupată de „intuirea cauzelor fenomenelor naturale” și de aflarea purului adevăr). Preeminența preocupărilor „active” (etice) este remarcabilă la Socrate, în timp ce contemplarea ordinii numerice a universului a fost preocuparea de căpătâi a lui Pitagora.

Platon însă, combinându-le pe amândouă, este elogiât ca o personalitate care a realizat cea mai desăvârșită filosofie, pe care el o împarte în trei părți: *prima* de esență morală, care e desfășurată mai ales prin acțiune; *secunda*, cea care tratează domeniul fizicii, care este desfășurată prin contemplație; și *cea de-a treia*, cea rațională sau logică, prin care adevărul este determinat și anihilează minciuna. Deși adevărul este imperios necesar primelor două domenii – celor desfășurate prin acțiune și contemplație –, totuși domeniile contemplativ și speculativ revendică pentru ele stabilirea adevărului. De aceea, această împărțire

în trei domenii nu e contrarie acelei distincții prin care se înțelege că studiul filosofiei în integralitatea sa constă în acțiune și contemplație¹.

În filosofia fizică, căutarea fundamentelor existenței i-a apropiat pe înțelepți de intuirea ideii de Dumnezeu ca „început al tuturor lucrurilor, ființă care n-a fost creată, dar care le-a creat pe toate celelalte” (*Despre Cetatea lui Dumnezeu*, VIII, 6). În logică sau știința raționamentelor (denumită și *dialectică*), platonicienii au distins între judecata minții și cunoașterea prin simțuri, afirmând totodată că numai lumina minții este cea care ne face capabili de-a învăța ce este Dumnezeirea. În ramura activă a filosofiei – numită etică sau morală –, cercetarea se concentrează asupra substanței supremului bine. Acesta era obiectul filosofiei lui Socrate, pe care Augustin o consideră însă insuficient de limpede în definirea binelui suprem; ca urmare, adepții lui Socrate au luat din filosofia acestuia ceea ce au crezut că le este folositor, definind scopul binelui în absența unui reper absolut. Pentru unii, binele suprem care aduce fericirea izvorăște din trup, iar pentru alții din suflet; există, de asemenea, filosofi care cred că supremul bine se află în interdependența sufletului și a corpului. Toți aceștia nu au căutat binele decât în om. Doar...

Platon a fost acela care a stabilit că scopul binelui este a trăi în conformitate cu virtutea și că acest ideal nu va fi posibil de realizat decât numai de acela care îl cunoaște și îl imită pe Dumnezeu și nimeni nu va putea fi fericit pentru un alt temei diferit. Și de aceea adevăratul filosof nu se îndoiește asupra faptului că a filosofa înseamnă a-l iubi pe Dumnezeu, a cărui fire nu are întruchipare corporală (VIII, 9).

Filosofia morală, cea care ne arată că scopul binelui este a trăi în virtute, este în fond *cunoașterea lui Dumnezeu*. Această cunoaștere nu este posibilă prin simțuri, ci numai prin rațiune, căci rațiunea promite să i-l dovedească minții pe Dumnezeu, „după cum soarele le este dovedit ochilor. Căci precum ochii, în cazul organelor, tot astfel mințile sunt simțurile sufletului”²; altfel spus, rațiunea este în minte precum este privirea în ochi.

1. Aureliu Augustin, *Despre Cetatea lui Dumnezeu*, Cartea a VIII-a, capitolul 4, trad. din limba latină, notiță introductivă, note și tabel cronologic de Paul Găleşanu, Editura Științifică, București, 1998, p. 479.
2. Aurelius Augustinus, *Soliloquia*, cap. 6, 12, trad. de Dan Negrescu, Editura de Vest, Timișoara, 1992, p. 47.

Privirea sufletului este rațiunea; dar de aici nu rezultă că orice privire dreaptă și desăvârșită pe care o urmează vederea este numită virtute; căci virtutea este însăși rațiunea dreaptă și desăvârșită. Privirea însă, oricum ar fi, nu poate conduce ochii spre lumina strălucitoare, dacă nu există în permanență următoarele trei elemente: credința (...); speranța (...); bunătatea (...). După actul privirii urmează însăși viziunea lui Dumnezeu, viziune care este tocmai scopul privirii; nu pentru că altceva n-ar exista, ci pentru că nu are nimic mai amplu către care să se îndrepte... (*Soliloquia*, VI, 13).

Întregul discurs augustinian despre cunoașterea binelui și a virtuții este o reconstrucție creștină a idealismului platonician. Format în atmosfera spirituală a cultivării intelectului speculativ, Sfântul Augustin urmează aceeași cale în cunoaștere ca și platonicienii: la adevăr se ajunge grație rațiunii, și nu prin simțuri. Totuși, rațiunea – această „privire a sufletului” – nu are acces la sfera inteligibilului, adică la Dumnezeu, decât sprijinindu-se pe credință, speranță și afecțiune. Creștinând filosofia platoniciană a cunoașterii, Augustin remodelează totodată ontologia, transformând *Ideea* în *Dumnezeu*. Ideea platoniciană era doar inteligibilă, pe când Dumnezeu este inteligibilul, dar și principiul care ne permite accesul la inteligibil. El este „cel care este, cel care străfulgeră și cel care luminează” (*Soliloquia*, VIII, 15). Este vorba așadar despre o ontologie a absolutului revelată printr-o gnoseologie a iluminării.

Teologul creștin recunoaște și altor înțelepți de dinaintea sa apropierea de esența și de principiul Dumnezeirii:

Negreșit, cei care se fălesc că l-au priceput mai bine pe Platon (...) cred câte ceva despre Dumnezeu, într-o asemenea măsură încât găsesc în Dumnezeire și cauza existenței și rațiunea inteligenței și scopul final al vieții. În acești trei factori se înțelege că unul se referă la domeniul fizic, cel de-al doilea la logică, cel de-al treilea la domeniul moralei. De bună seamă, dacă omul a fost creat pentru a înfăptui prin virtuțile sale prin care excelează, încât să se poată ridica până la cel care depășește totul pe lume și care este unicul și adevăratul și prea bunul Dumnezeu, fără de care nu există, nici nu poate exista vreo ființă, nici o altă învățătură nu ne poate îndruma pașii, nici o practică nu ne priește, concluzia firească este că numai el trebuie căutat și găsit, prin care totul se explică, numai el e cel prin care ni se revelează toate certitudinile,

ca să fie văzut pretutindeni, numai el să fie iubit, pentru că numai prin el căpătăm toată dreptatea (*Despre Cetatea lui Dumnezeu*, VIII, 4).

În tradiție antică, reflecția asupra ființei și asupra cunoașterii purta numele filosofie. În lumea creștină, cercetarea și demonstrarea esenței divinității se vor numi teologie. Vechii greci discutau despre ordinea cetății, binele comun și ideea de dreptate construind, în coordonatele unei etici laice, discursul filosofiei politice. Așezând dreptatea sub puterea lui Dumnezeu, doctrina creștină va transfigura filosofia politică în teologie politică. Aceasta încerca să explice, în noile condiții istorice ale Imperiului Roman decadent, de ce există stăpânirea omului asupra omului, de ce construcțiile politice cresc și descresc, ruinându-se atunci când păreau mai glorioase; teologia încerca, de asemenea, să-i ofere creștinului o linie de conduită care să-i protejeze deopotrivă condiția de drept-credincios și pe aceea de bun cetățean.

După cucerirea Romei de către barbari, voind să-i apere pe creștini de acuzația că ar fi atras dezastrul asupra acestei cetăți (prin faptul că nu i-au venerat pe zei), Sfântul Augustin scria cea mai însemnată operă politică a mileniului I: *De Civitate Dei*. Ideea fundamentală a acestei lucrări era că...

dragostea omului față de sine, mergând până la disprețul față de Dumnezeu, a creat cetatea terestră, *civitas terrena*, pe când dragostea față de Dumnezeu, până la disprețul față de sine, a creat Cetatea celestă; prima se glorifică în ea însăși, cea de-a doua în Dumnezeu; una caută gloria venită de la oameni, iar pentru alta Dumnezeu, martor al conștiinței, este cea mai mare glorie.

Nașterea cetății este un fapt natural, așa cum spuseseră și filosofi greci și romani. Mănat de dorința de pace și de dreptate, omul va căuta viața în comunitate cu ceilalți. În principiu, orice cetate ar trebui să fie o comunitate a păcii și a dreptății. Totuși, fiindcă omul este păcătos, realizarea unei astfel de construcții etatice este imposibilă. Cetatea terestră este în mod inevitabil imperfectă, coruptă, animată de scopuri străine de adevărata natură a uniunii politice. Dorința de glorie și cucerire, orgoliul conducătorilor, nedreptatea sunt cauzele adevărate pentru care marea cetate a Romei a ajuns sub stăpânirea barbarilor. Asemeni ei, toate întocmirile politice omenești riscă să cadă în robie și dezordine.

Unde se află însă Cetatea celestă? Ea poate fi descoperită tot în această lume, alături de cetatea terestră, utilizând deopotrivă bunurile temporale și suportând vicisitudinile vremurilor, dar având în mod cert altă finalitate și alt principiu. La prima vedere, cele două cetăți sunt amestecate. Natura lor proprie le împiedică însă să coincidă.

Putem oare afirma că cetatea terestră se identifică cu statul, iar cea divină cu Biserica? O astfel de afirmație nu este întemeiată, căci dacă vom examina Biserica – în calitatea ei de structură organizatorică, de „instituție” concretă – vom putea constata cu ușurință că în rândurile ei se află deopotrivă oameni cu frica de Dumnezeu (care vor fi salvați la Judecata de Apoi) și indivizi mânați de scopuri și interese meschine; Biserica nu poate fi identificată așadar cu Cetatea divină. Nici despre stat nu se poate spune că este în întregul său *civitas terrena*, căci printre cetățenii săi se află nu numai viitorii damnați, ci și viitorii aleși. Așa cum spunea Étienne Gilson, după Judecata de Apoi, care va face trierea definitivă, „ceea ce va rămâne nu va fi în mod evident Biserica pe de o parte și statul pe de alta, ci societatea divină a aleșilor și societatea diabolică a damnaților; luate, deci, în semnificația lor esențială, cele două cupluri de termeni sunt în întregime distincte”¹.

Acest raport dintre cetăți proiectează în praxisul politic o dificilă situație a omului între autoritatea laică și cea ecleziastică. Cui și în ce măsură trebuie să i se supună creștinul? Ca cetățean al statului, el datorează ascultare suveranului. Guvernământul coercitiv nu a fost instituit în mod întâmplător în lume; el a fost voit de Dumnezeu, ca pedeapsă și ca remediu pentru tulburarea prin păcat a ordinii naturale². Sfântul Augustin subliniază cu tărie că trebuie să dăm Cezarului ce-i al Cezarului; creștinul trebuie să fie un bun cetățean (dacă e posibil, chiar mai bun decât păgânul),

-
1. Étienne Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, 2^e édition, Paris, Vrin, 1943, p. 172.
 2. Sfântul Augustin spunea că Dumnezeu a vrut ca ființa rațională făcută după chipul și asemănarea Sa să nu domine decât asupra ființelor iraționale, adică omul să stăpânească dobitoace, iar nu semeni de-ai săi; de aceea primii oameni erau păstori de turme, și nu regi. Rânduiala naturală a lucrurilor fiind tulburată de păcat, Dumnezeu a instituit puterea civilă, față de care orice individ trebuie să se supună. Abia la sfârșitul timpurilor vor dispărea toate servituțile și toate stăpânirile; dar până atunci, sclavul trebuie să rămână sclav, cetățeanul trebuie să-și plătească impozitele, conștienți fiind cu toții că, ascultându-l pe stăpân, pe rege sau pe împărat, îl ascultă pe Dumnezeu însuși.

căci ascultarea față de autoritatea temporală trebuie interpretată ca o ascultare față de Dumnezeu. Limitele acestei supuneri sunt date de exigențele moralității creștine: nimic din ceea ce ar aduce atingere dreptei credințe nu trebuie să fie înfăptuit, chiar dacă un rege sau un împărat ar cere acest lucru; supunerea trebuie să se manifeste în toate cele și în toate circumstanțele, cu excepția cazului în care, ascultându-l pe Cezar, L-am neglija sau L-am mânia pe Dumnezeu.

Dacă cetățeanul își poate construi o linie de conduită, pe care Augustin a numit-o „justul temperament”, cum își vor „împărți” cele două autorități spațiul de manevră? Sfântul Ioan Gură de Aur arătase că „regilor le-au fost încredințate corpurile oamenilor, iar preoților sufletele lor”. De aici ar trebui să rezulte o clară separație a domeniilor de acțiune. Regii îi vor apăra pe oameni de nedreptățile și de atacurile dușmanilor, iar preoții le vor apăra sufletele de asaltul demonilor. Teoretic este foarte simplu, numai că în practică apar în mod inevitabil interferențe supărătoare. În primul rând, suveranul laic este și el creștin, sufletul său trebuind să fie „păstorit” de Biserică. Dacă se va lăsa pradă păcatului, regele va risca să fie pedepsit de Biserică, ajungând astfel într-o clară relație de subordonare. În sens invers, nobilimea ecleziastică nu poate să facă abstracție de puterea civilă, care administrează treburile publice și de la care așteaptă sprijin în lupta contra necredinței.

Faptul că Bisericii îi revine, în principiu, doar domeniul spiritual (abținându-se, pe cât posibil, de la acțiunea administrativă de tip civil) nu înseamnă că ea nu emite pretenții de supremație. Căci jurisdicția sa se întinde asupra întregului univers uman, nelimitându-se la un popor anume. „Și în timp ce statul nu e decât o realitate schimbătoare și provizorie, destinată dispariției când va veni Împărăția lui Dumnezeu, Biserica are în fața ei eternitatea, în măsura în care, fără a se confunda cu Cetatea celestă, o prefigurează totuși.”¹ De aceea Biserica și Statul vor rămâne într-un tensionat raport politic, pe care îl va rezolva (parțial) doar secularizarea modernă.

1. Jean-Jacques Chevallier, *op.cit.*, p. 158.

3. Revirimentul aristotelismului

Augustinismul politic a fost, în esența sa, o sinteză între filosofia platoniciană și cea stoică. Lucrul acesta este explicabil, căci primul mileniu creștin a fost dominat de matricea de gândire a lui Platon (în privința dualității cetăților) și a lui Cicero și Seneca (în ceea ce privește legea naturală, egalitatea și unicitatea genului uman sau ideea de cosmopolis).

La începutul mileniului al doilea după Hristos, grație gânditorilor arabi (în special Avicenna și Averroes), europenii îl vor redescoperi pe Aristotel. Stagiritul nu le era complet necunoscut filosofilor creștini: ei foloseau de multă vreme scrierile sale de logică. Pentru gândirea politică, importantă va fi însă redescoperirea unor opere ca *Metafizica*, *Etica nicomahică* și *Politica*. Din ele va fi înțeleasă o concepție unitară despre lume, concepție care nu face apel la revelație, ci se bazează pe puterea rațiunii. Idei de tipul celor care postulau eternitatea lumii sau caracterul natural al societății politice vor stârni vii reacții în rândul teologilor, căci asimilarea aristotelismului însemna o provocare pentru relația clasică dintre teologie și filosofie, ca și pentru aceea dintre puterea spirituală și autoritatea laică. Filosofia lui Aristotel era privită adesea cu ostilitate și pentru faptul că, ajungând să fie cunoscută în Europa pe filieră arabă (cu adnotările și interpretările aferente), era asimilată cu spiritul noncreștin. Nu în ultimul rând, averroismul – forma în care circulau învățăturile esențiale ale lui Aristotel – era susținut de mediile academice pe care papalitatea le suspecta de „infecție doctrinară”; din 1210 și până în 1277, autoritățile religioase au condamnat de patru ori tezele averroiste, ultima dată interzicând chiar filosofia ca atare (adică posibilitatea de a supune criticii rațiunii toate enunțurile, inclusiv dogmele religioase)¹.

Nu toți teologii erau însă la fel de înverșunați împotriva lui Aristotel. Spre exemplu, dominicanul Albertus Magnus (profesorul lui Toma d'Aquino la Universitatea din Paris) credea că aristotelismul în sine este acceptabil dacă îl curățăm de interpretările averroiste. Această credință i-a insuflat-o discipolului său. Așa se explică faptul că, „începând de prin 1250, Toma d'Aquino caută să elaboreze o sinteză a demersurilor filosofice și

1. Eugen Munteanu, „Introducere” la Thomas de Aquino, *De ente et essentia* (*Despre fiind și esență*), Polirom, Iași, 1998, pp. 13-14.

teologice, amestecând în maniera cea mai coerentă cu puțință credința (*credere*) și rațiunea (*intellegere*)...”¹.

Fără a nega deplina capacitate a lui Dumnezeu de a ordona lumea în totalitatea sa, Sfântul Toma (1225-1274) arată că omul a fost creat ca o specie aparte, dotată cu rațiune și libertate. Grație rațiunii cu care l-a înzestrat Dumnezeu, omul devine capabil să-și cunoască propria natură și, în funcție de aceasta, să stabilească legile morale apte să-l dirijeze. Există așadar o morală naturală, chiar dacă există și o lege naturală imuabilă, dată de Dumnezeu. O astfel de înțelegere a moralei și a dreptului natural conducea, în mod necesar, la schimbarea concepției despre geneza guvernământului civil.

Teoria teologilor de până la Sfântul Toma era aceea că puterea politică nu este conformă naturii umane. În starea de inocență, omul nu avea nici un motiv să se supună altui om, conducându-se singur potrivit legii naturale a lui Dumnezeu. Abia odată cu apariția răului în lume, odată cu păcatul, a devenit necesar guvernământul coercitiv, cu legile sale. Preluând ideile lui Aristotel, Toma crede că, dimpotrivă, puterea politică este tocmai expresia tendinței naturale a omului de a trăi în colectivitate. Ea nu este pedeapsa pentru păcat, ci modalitatea prin care natura umană se împlinește, cu voia lui Dumnezeu. În opera *De Regno*, spre exemplu, explică faptul că, dacă omul ar fi capabil să ducă o viață solitară, el n-ar avea nevoie nici de comunitate, nici de guvernare; s-ar conduce doar după rațiunea naturală cu care l-a dotat Dumnezeu. Dar întrucât e o ființă firavă și incapabilă să-și satisfacă singură trebuințele, ajunge să trăiască în colectivitate. Viața socială este necesară așadar din lipsa autosuficienței și posibilă grație rațiunii și limbajului. Ideea aristotelică a sociabilității naturale este completată de Sfântul Toma cu o judecată care îi dă consistență teologică: Dumnezeu însuși a orânduit lucrurile astfel încât orice comunitate să presupună autoritatea civilă. În plus, prin guvernământ se ajunge ca aptitudinile celor mai buni și mai înțelepți dintre oameni să fie folosite în interesul tuturor.

Influența lui Aristotel asupra concepției politice tomiste nu s-a manifestat doar în privința teoriei sociabilității, ci și în domeniul clasificării formelor de guvernământ. Dacă Aristotel clasifica tipurile constituționale după numărul celor care guvernează și după respectarea sau nerespectarea

1. Yves Guchet, *Histoire des idées politiques*, Armand Colin, Paris, 1995, p. 127.

binelui comun, Toma va păstra în linii mari aceste două criterii, ultimul (scopul guvernării) fiind însă ceva mai detaliat.

În afară de guvernământul civil, există și o sferă a autorității religioase. Raportul dintre ele este o problemă esențială în gândirea politică a Sfântului Toma. Aidoma înaintașilor săi, el a considerat că cele două autorități sunt distincte și autonome. Totuși, atunci când două puteri rezultă dintr-o a treia, este imposibil să nu se instituie o ierarhie. În cazul autorității laice și al celei religioase, care provin amândouă din puterea divină, se poate vorbi despre autonomie doar în ordinea proprie a fiecăreia. Jurisdicția Bisericii trebuie să fie însă universală atunci când e vorba de salvarea sufletelor.

Modelul de gândire teologico-politic răspundea unor necesități practice specifice: partajarea autorității, în societățile omenești, între o instanță civilă și una ecleziastică. Pe fondul tensiunilor dintre sfera politicului și cea a religiosului, asimilarea aristotelismului a reprezentat crearea unei breșe în teoria fundamentului divin al puterii politice: deși este însărcinată cu o misiune divină, puterea laică trebuie privită ca un oficiu uman și, în același timp, ca expresie a unei ordini naturale și raționale. Aceste achiziții ale gândirii politice vor fi fructificate, câteva secole mai târziu, de jurisconșulții protestanți și de filosofii contractualiști.

Capitolul 4

Filosofia politică în epoca modernă

1. Modernitatea politică și substanța ei filosofică

1.1. Ce este modernitatea

Sfidarea tradiției și a normelor vechi de când lumea, refuzul adevărilor ultime, îndoiala și scepticismul, împreună cu încrederea în puterea rațiunii umane, cu voluntarismul și înclinația utilitaristă, toate aceste elemente în același timp compatibile și contradictorii conturează imaginea a trei secole de istorie pe care le numim *modernitate*. După un mileniu de ordine creștină în sfera vieții private și a lucrurilor publice, o nouă stare de spirit și-a făcut apariția către sfârșitul epocii medievale. Dar, în afara faptului că a generat o tensiune fără precedent în domeniul spiritului, modernitatea s-a dovedit cel puțin la fel de efervescentă în planul acțiunii economice și al evenimentelor politice. În decurs de doar câteva sute de ani, s-a dezvoltat o adevărată economie capitalistă (cu mecanisme de producție, de schimb și de finanțare specifice, cu relații noi între muncă și capital și cu o nouă valorizare a proprietății); s-a dizolvat autarhia comunitară ce caracterizase feudalismul, în favoarea constituirii și universalizării pieței competitive, atrăgându-se în sfera de influență a Occidentului toate civilizațiile neeuropene; preocupată de maximizarea profitului, lumea capitalistă a impulsionat raționalizarea tuturor tipurilor de activități și dezvoltarea structurilor instituționale birocratice. În planul evenimentelor politice, modernitatea a cunoscut o „accelerare” a istoriei, grație unui mecanism „catastrofic” al schimbării sistemelor sociale și politice: revoluția. La toate aceste caracteristici ale epocii moderne se adaugă autoreflexivitatea,

adică efortul elaborării unor proiecții ale devenirii individuale, comunitare și globale, într-o lume a interdependențelor accentuate.

Din unghi filosofic, construcția modernității pornește de la o întrebare care vizează metamorfozele ce au marcat raportarea omului la sine însuși, precum și la societate, pe fondul secularizării reflecției antropologice începând cu epoca Renașterii: este omul rezultatul creației divine, subiectul inert al unui destin implacabil sau, dimpotrivă, el se determină pe sine ca subiect liber, dotat cu puterea rațiunii?

Ideea modernității, sub forma sa cea mai ambițioasă, a fost afirmația că omul este ceea ce face el, că trebuie deci să existe o corespondență din ce în ce mai strânsă între producție (făcută mai eficace prin știință, tehnologie sau administrație), organizarea societății reglate de către lege și viața personală (animată de interes, dar și de voința de a se elibera de toate constrângerile). Pe ce se bazează această corespondență a unei culturi științifice, a unei societăți ordonate și a indivizilor liberi, dacă nu pe triumful rațiunii? Ea singură stabilește o corespondență între acțiunea umană și ordinea lumii (...). Rațiunea este cea care animă știința și aplicațiile sale; tot ea este cea care comandă adaptarea vieții sociale la nevoile individuale sau colective; în fine, rațiunea este cea care înlocuiește arbitrariul și violența prin statul de drept și prin piață¹.

Identificată cu aventura autoreflexivității declanșate de filosofia raționalistă, modernitatea politică, economică și culturală întâmpină o serie de dificultăți de datare. Istoria romanțată scrisă în spiritul cronicii medievale, ca și aceea „științifică” din epoca pozitivistă, accentuează importanța evenimentului fondator. Astfel, construcția structurilor lumii moderne este plasată de mulți istorici între două evenimente emblematice ale istoriei universale: căderea Bizanțului (1453) și Revoluția Franceză (1789). Pe la 1800, Hegel considera că modernitatea începuse în urmă cu vreo trei secole, adică odată cu marile descoperiri geografice, cu Renașterea și Reforma. În zilele noastre, Foucault plasează începuturile modernității în secolul Luminilor și mai precis în filosofia kantiană. Literații vorbesc despre modernitate de prin anii 1950, iar în domeniul artelor plastice de prin 1970-1980. Cert este că termenul „modernitate”, utilizat în Franța abia în epoca romantismului, circula în Anglia cu două sute de ani mai devreme; *Dicționarul Oxford* îl consemna astfel la 1627 cu sensul de „timpuri prezente”.

1. Alain Touraine, *Critique de la modernité*, Fayard, Paris, 1994, p. 11.

Desigur, un fenomen de cuprinderea și de profunzimea modernității, cu desfășurări și efecte pe durată lungă, nu poate fi încorsetat în alveola vreunui eveniment istoric. Totuși, este necesară o aproximare temporală a sa, pentru a nu ajunge în situația de a considera că totul în istorie poate fi privit ca modern (prin raportare la ceea ce l-a precedat) sau de a crede că modern nu este decât timpul nostru. Vom aprecia așadar că modernitatea își intră deplin în drepturi în secolul Luminilor (deși antecedentele ei pot fi identificate mai devreme, prin secolele XVI-XVII) și durează până la începutul veacului XX (în preajma Primului Război Mondial apărând deja semnele postmodernului).

Modernitatea dezvoltată în respectivul interval istoric debutează cu o revoluție filosofică, continuă cu una politică (prin care este abolit Vechiul Regim) și se desăvârșește prin secularizarea și birocratizarea statului democrației liberale. Nu toată această perioadă este însă unitară din perspectiva obiectivelor sale și nici la fel de încărcată de substanță din punctul de vedere al gândirii politice. În veacurile de început, excelează reflecția filosofică și juridică, oamenii de cultură păstrând o distanță prudentă față de praxis; gânditorii politici ai acelor timpuri aveau conștiința faptului că este necesar să se schimbe mai întâi ideile, pentru ca lumea să fie pregătită să schimbe apoi instituțiile. După Revoluția Franceză, aspectele ideologice, acționale și instituționale au prevalat, fiind rândul filosofiei să rămână într-un relativ con de umbră. Peste toate aceste dezvoltări sinuoase, tronează însă un element nelipsit: *rațiunea critică*. Modernitatea nu poate fi imaginată în absența disputelor purtate în jurul rațiunii, deopotrivă pe tărâm filosofic și politic. Exagerându-i-se rolul și puterea organizatoare în liberalism și în socialismul revoluționar, criticându-i-se excesele și trufia în doctrina conservatoare, rațiunea a fost mereu punctul de plecare (și totodată fundamentul) pentru gnoseologia, pentru etica modernității și nu în ultimul rând pentru politica sa.

1.2. Rațiunea și determinarea scopului politicii

Încercând să-și descopere sensurile și misiunea, printr-un efort auto-reflexiv nemaîntâlnit în veacurile precedente, modernitatea a înțeles că cea dintâi îndatorire a sa este utilizarea curajoasă a rațiunii, deopotrivă în cunoașterea naturii și în proiectarea formelor politice, în înțelegerea legilor fizicii și în descifrarea enigmelor psihicului. Chiar dacă Hume, în

scepticismul său gnoseologic, vedea în rațiune doar o slujitoare umilă a pasiunilor care îl domină pe om, pe la mijlocul secolului Luminilor intelectualitatea europeană era convinsă că mintea omenească are capacitatea de a discerne între bine și rău, între ceea ce îi procură plăcerea și ceea ce îi aduce nefericirea. Cu un veac mai înainte, Descartes îi recunoscuse omului un „bun-simț” necesar deosebirii adevărului de fals, eliberându-l astfel de autoritatea tradiției morale și de pretențiile puterii laice și ecleziastice de a-i fixa sensul, conținutul și limitele fericirii.

De-a lungul Evului Mediu, fundamentul vieții morale fusese exclusiv religios:

Orice existență de aici era îndreptată către o salvare de dincolo, orice realitate terestră era devalorizată în profitul adevărului etern. De asemenea, finalitatea vieții colective consta în interesul superior și în gloria principelui: supusul nu dobândește sens decât în raport cu regele său. Laicizarea va face să coboare iar valorile din cer spre pământ; individualismul descompune interesul principelui într-o multitudine de interese particulare. Singularului și verticalității Luminii (ca adevăr divin sau ca autoritate a Regelui Soare) i se substituie pluralul și orizontalitatea luminilor (ca rețea de relații între ființe și ca acumulare enciclopedică de cunoștințe)¹.

Cât privește sensul vieții politice, filosofia antică și teologia medievală insistau fie pe Binele comun, fie pe salvarea spiritului; în plină Renaștere, realistul Machiavelli – mai „modern”, desigur, decât toți scriitorii de dinaintea sa în privința metodei de cercetare, dar marcat încă de semnificația medievală a conceptului de guvernare – definea scopul politicii prin raportare la binele principelui și la conservarea statului. Între toate aceste finalități, individul de rând nu-și găsea locul decât ca un instrument, lipsit de valoare și de posibilitatea de a-și exprima vreo opțiune. Chiar și în textele utopiilor găsim aceeași eschatologie cu proiecții comunitariste, antiindividualiste. Impulsionată de teologia protestantă și de umanismul renascentist, gândirea politică modernă va disloca atotputernicia și preeminența comunității în favoarea individului care, înarmat cu forța intelectului și cu bogăția experienței, încearcă să modeleze scopul guvernării

1. Michel Delon, „Politique des Lumières”, în Pascal Ory (coord.), *Nouvelle histoire des idées politiques*, Hachette, Paris, 1987, p. 77.

după dimensiunea interesului particular (reconciliat cu cel general) și a fericirii proprii.

Epoca modernă fixează astfel scopul politicii în dobândirea de către fiecare individ a fericirii. Care este însă legătura dintre fericire și rațiune? La prima vedere, fericirea nu prea are de-a face cu rațiunea, fiind un fapt legat fundamental de plăcere, de pasiunile trupului și ale sufletului. A fi fericit înseamnă a te instala într-o perpetuă stare de satisfacție generată de plăceri. Iar acestea din urmă depind de creșterea posibilităților de a produce bunuri tot mai multe și mai rafinate, pe care omul să le consume sau de care să se servească. O asemenea viziune economică asupra creșterii cantității de fericire pe măsura dezvoltării producției nu ia totuși în calcul faptul esențial că individul nu trăiește singur pe lume, că interesul și fericirea sa riscă să intre în contradicție cu cele ale semenilor. Tocmai aici trebuie să intervină rațiunea, în păstrarea unui echilibru stabil între binele individual și cel colectiv. Conflictul dintre acestea, ca și celelalte nenorociri care bântuie lumea, se datorează cu siguranță prejudecăților și comportamentelor iraționale. Pentru a elibera omul de acest „balast” al conduitei, este necesară educarea lui și deschiderea căilor cunoașterii. Prin urmare, fericirea va putea fi rezultatul progresului rațiunii și al cunoașterii pe care aceasta o întemeiază.

Nu toți modernii au încredințat rațiunii sarcina de a instaura fericirea la nivel individual și comunitar. Rousseau, spre exemplu, respingea reducerea omului la dimensiunea lui rațională și sublinia importanța elementului afectiv în construirea solidarității. Pentru a împăca perspectiva rousseauistă cu cea promovată de Voltaire, filosofia franceză din epoca Revoluției a avansat următoarea soluție: adecvarea interesului general la cel individual și invers este asigurată fie prin raționament (logic, interesul fiecăruia este mai bine apărat în condițiile întrajutorării tuturor), fie prin sociabilitatea naturală a omului (fiecare va fi animat deopotrivă de simțul conservării de sine și de compasiunea pentru celălalt).

Morala secolului al XVIII-lea, reunind principiul preeminenței individului cu acela al necesității altruismului, proclama drept ideal de atins fericirea sau plăcerea:

Cultul idealurilor transcendente, abstracte și artificiale nu făcea decât să-i fanatizeze pe oameni, să-i dezbine; căutarea plăcerii favoriza, dimpotrivă, colaborarea lor. Pentru bunăstare, chiar pentru lux, toată lumea accepta munca sănătoasă. În condițiile unei economii judicioase,

tinzând spre prosperitatea comună, bogăția unora urma să sporească, în timp ce sărăcia altora să se atenueze¹.

Relația rațiunii cu fericirea poate fi evidențiată nu numai la nivelul modului în care omul modern ajunge să determine acel scop, ci și la nivelul promotorilor lui „oficiali”. Desigur, servindu-se de rațiune și de experiență, individul obișnuit putea să descopere că principiile religiei îi contrazic natura, mortificându-i-o în numele unei plenitudini a spiritului. El putea să înțeleagă că o morală a supunerii și a ascetismului servește doar regilor și clerului. În fine, el putea să ajungă la reabilitarea principiului plăcerii și la fixarea unui nou scop pentru guvernare. Dar acestea nu erau suficiente, căci autoritatea politică nu lua în seamă opțiunile și proiecțiile individului. Nici măcar asociațiile cu caracter corporativ nu aveau suficiente instrumente economice, culturale și politice pentru a-și face ascultate doleanțele de către guvernanți. Între popor și principii exista un profund clivaj, o lipsă totală de comunicare, ca între două lumi ce vorbesc limbi diferite și împărtășesc valori distincte. Idealul fericirii trebuia să aibă deci un promotor credibil, pe care să-l asculte monarhii și care să poată demonstra convingător și pe înțelesul tuturor justetea acestui nou ideal.

Nimeni nu putea fi mai potrivit pentru o astfel de misiune decât filosoful.

Anticlericalismul și valorizarea rațiunii îl desemnau pe filosof ca educator al națiunilor și consilier al principelui. Astfel, se producea ceea ce s-a numit „încoronarea scriitorului”, transferul de autoritate morală de la preot către omul de litere sau filosof. Secolul al XVIII-lea a luat cunoștință de sine în întreprinderea enciclopedică și în revendicarea enciclopediștilor de a gestiona viața publică².

Această revendicare pornea de la supoziția că politica este o știință care se alimentează din cunoașterea filosofică a naturii umane și a societății. Până când educația își va produce efectele la nivelul fiecărui individ, făcându-l apt pentru libertate și pentru comunicarea eficientă cu autoritatea, filosoful trebuia să intervină pe lângă puterea politică, vorbind în numele poporului. Printr-o metodă infailibilă, el trebuia să determine ce

-
1. Hubert Grenier, *Marile doctrine morale*, trad. de Marina Vazaca, Humanitas, București, 1995, p. 83.
 2. Pascal Ory, *op. cit.*, p. 82.

este și cum se poate realiza fericirea. Iar pentru a avea metoda respectivă, trebuia să dea un nou temei epistemologic discursului politic.

Spiritul raționalist, dominat de ideea de aritmetică politică și de progres nelimitat al societății, se întâlnea cu idealul fericirii și într-un spațiu pe care, în limbajul secolului XX, îl putem numi „tehnocrație”. Filosofi nu s-au mulțumit doar să propage un ideal abstract al fericirii umane, ci s-au străduit să înzestreze puterea politică cu un instrument științific de proiectare și evaluare a fericirii „imanente” în micile și în marile societăți. Un asemenea instrument trebuia să fie Constituția. În plus, prin francezii Duclos și Maupertuis, ca și prin englezii Francis Hutcheson și Jeremy Bentham, norma de eficiență a fiecărei puteri politice era stabilită în felul următor: „Cel mai bun dintre guverne nu este cel care face oamenii cei mai fericiți, ci acela care face cel mai mare număr de fericiți”.

Curajul filosofilor moderni de a contesta idealurile politice derivate din teoria monarhiei de drept divin și din rigorismul moral impus doar mulțimilor inculte a avut drept rezultat schimbarea ideilor despre natura și scopul guvernării. Transformarea individului într-o adevărată „măsură a guvernării” nu se putea produce însă printr-o simplă declarație axiomatică a unui enciclopedist; ea trebuia să se poată baza pe o disponibilitate a spiritelor celor puternici sau măcar pe o teamă a lor vizavi de noul sens al „rațiunii istorice”.

1.3. Fundamentele epistemologice ale modernității politice

Filosofii epocii moderne au demonstrat o preocupare constantă pentru lumea politică, înscriindu-se prin aceasta în tradiția inaugurată de Grecia clasică. Situația filosofiei după un mileniu și jumătate de creștinism nu mai era însă aceeași ca în timpurile lui Platon și Aristotel. Subordonată teologiei și încorsetată de interdicții multiple – venite dinspre autoritățile ecleziastice, dar și dinspre cele laice –, filosofia nu mai putea trata subiectele sociale și politice în deplină libertate; preocupați de siguranța propriei persoane, filosofi se străduiau să nu-i irite pe regi și episcopi, care i-ar fi trimis de îndată la închisoare, pe eșafod sau pe rug. Orice operă filosofică făcută publică la sfârșitul Evului Mediu trebuia să-și ia măsuri de precauție pentru a nu cădea sub acuzarea stăpânirii. Pentru gânditorii conformiști, era relativ simplu, ei neavând decât de repetat (poate în forme mai frumoase, mai expresive) axiomele oficiale cu privire la Dumnezeu, la om și la autoritatea politică. Cei care aveau de reproșat ceva tradiției religioase,

ordinii politice sau științei timpului lor se puteau refugia în discursul utopic sau, după caz, puteau să abordeze subiecte care păreau mai puțin „sensibile”, mai puțin suspecte în ochii vigilenți ai autorităților; așa erau, spre exemplu, unele teme din filosofia naturii sau din teoria cunoașterii.

Această stare de disconfort în care se aflau filosofi și filosofia trebuia depășită cumva într-un mod durabil; autonomia gândirii trebuia mai întâi dobândită, apoi consolidată, astfel încât, într-un interval rezonabil de timp, să se ajungă din nou la libertatea antichității. Tărâmul pe care se putea relansa filosofia trebuia să pară unul care continuă firesc teologia și care nu afectează ordinea divină și ordinea civilă a lucrurilor. Începând din secolul al XIII-lea, odată cu reabilitarea tomistă a rațiunii și cu afirmarea nominalismului occamist, logica și teoria cunoașterii deveniseră domenii ale unor vii dezbateri, aparent neutre și inofensive, dar în realitate extrem de importante nu numai pentru viitorul filosofiei, ci și pentru cel al politicii. Așa se explică faptul că toată filosofia politică modernă a fost prefăcută de o teorie a cunoașterii.

Pentru realizarea funcțiilor sale în orizontul politicului, cunoașterea filosofică avea la dispoziție două instrumente, două căi sau mijloace, pe care le utilizase încă din vremea antichității: *experiența* și *rațiunea*. În funcție de obiectul la care s-a aplicat, de moda timpului și de specificul civilizațiilor istorice, demersul cognitiv a privilegiat când experiența, când deducția rațională. Spre exemplu, cunoașterea existenței supreme a lui Dumnezeu și a autorității derivate a monarhului absolutist a fost opera unui exercițiu deductiv care pornea de la un adevăr revelat, în timp ce formularea legilor fizicii a fost rezultatul experimentului combinat cu calculul matematic. Distincția dintre experiență și rațiune nu presupunea însă ruptura dintre ele, ci arăta doar că în cunoaștere se poate porni fie de la un dat perceptibil cu ajutorul simțurilor, fie de la un fapt de conștiință fără corespondent necesar în lumea materială.

Antrenată în cele două strategii complementare, gândirea secolului al XVII-lea, desprinzându-se nu numai de scolastica medievală, ci și de autoritatea lui Platon și a lui Aristotel, a încercat să construiască o nouă imagine a lumii, printr-o nouă metodă. Nu întâmplător în 1620 Francis Bacon publica *Nouvum Organum*, iar în 1637 René Descartes lansa *Discursul asupra metodei*; aceste două opere filosofice erau reacțiile epistemologice cele mai semnificative față de știința sfârșitului de Ev Mediu. Apelul la experiență și critica drumului rațiunii în cunoașterea adevărului fuseseră

prezente și în Renaștere, dar fără a se concentra în pledoarii explicite pentru renovarea metodei de cercetare. Abia în secolul al XVII-lea, prin Bacon și Descartes, se deschideau două căi de reformare a cunoașterii umane, care erau totodată două curente filosofice: *empirismul* și *raționalismul*.

În Anglia protestantă, unde cercetarea experimentală nu era interzisă de vreo dogmă religioasă, s-a conturat treptat ideea că orice cunoaștere trebuie să se întemeieze pe observarea atentă a realității, și nu pe presuposițiile rațiunii. În opinia lui Bacon, starea jalnică a științei și a filosofiei se datora încrederii nemăsurate în capacitatea spiritului omenesc. Considerându-se nedemnă și inutilă coborârea spiritului în lumea lucrurilor, acesta a fost lăsat să opereze în universul abstracțiilor, care nu sunt decât simple închipuiri, fără legătură cu realitatea. Filosoful englez arăta, astfel, că principiile care stau la baza silogismelor sunt doar niște prejudecăți vechi, comune întregii specii umane. Pe lângă acești „idoli” proprii umanității în ansamblu (idoli ai speciei), există și alte tipuri de prejudecăți care barează calea adevăratei cunoașteri: educația primită de fiecare individ, autoritățile intelectuale în care crede și lecturile sale îi construiesc propria „vizină” sau idolii peșterii; limbajul, cu noțiunile sale abstracte, care nu au corespondent în lumea reală, formează idolii pieței; în fine, concepțiile filosofice ale trecutului, pe care gânditorii le-au pus pe scena societății pentru a fi cunoscuți, admirați și „eternizați”, constituie idolii teatrului. Dacă dorim să cunoaștem lumea naturală așa cum este ea, trebuie să ne debarasăm mai întâi de idolii care ne domină mintea. Apoi trebuie să urmăm calea experienței, pe care, de la un număr de fapte particulare, avansăm spre concluzii mijlocii, iar de la acestea spre concluzii de ordin general. În opinia lui Bacon, metoda inductivă este singura care conduce la descoperirea adevărului.

Pe continent, existaseră încă din secolul al XV-lea încercări de reformare a logicii aristotelice, dar nu în sensul întemeierii metodei inductive, ci în acela al reorganizării silogisticii. La începutul veacului al XVII-lea, Descartes va legitima metoda deductivă pornind de la reprezentările clare și distincte ale minții. În *Regulae ad directionem ingenii* (1628), el spunea că prima precauție necesară în cunoaștere este aceea de a nu ne apleca decât asupra acelor lucruri pe care mintea noastră pare a le putea cunoaște în chip neîndoielnic. Cu idei clare și distincte lucrau matematicienii, a căror știință putea fi luată drept model al demersului rațional. Noțiunile elementare ale matematicii, fiind simple și clare, puteau constitui un punct de

104 plecarea solid pentru derivarea unor propoziții din ce în ce mai complicate. Așa cum aprecia Constantin Noica, pentru Descartes...

căile noastre de cunoaștere sunt două: una, cea principală, *intuiția*, datorită căreia ne putem ridica până la noțiunile acestea simple de la care trebuie să pornim în cunoaștere; cea de-a doua e *deducția* (...), datorită căreia putem merge din intuiție în intuiție către descoperirea unei cunoștințe care nu era la îndemână pe cale nemijlocită¹.

Dezbaterile filosofice asupra metodei dăduseră ca rezultat, în secolul al XVII-lea, conturarea a două căi fundamentale de cercetare. Între ele nu exista o incompatibilitate funciară. Bacon însuși nu negase valoarea silogismului de care se servește rațiunea în matematică, după cum Descartes utilizase experimentul în cercetările sale din fizică. Treptat însă, Europa a așezat în opoziție empirismul și raționalismul. De aceea secolului luminilor i-a revenit sarcina să le demonstreze, dimpotrivă, complementaritatea, să ajungă la o mediere prin care...

să nu se caute (...) ordinea, legalitatea, „rațiunea” ca o regulă „anterioară” fenomenelor, imaginabilă și exprimabilă *a priori*: să se demonstreze rațiunea în fenomenele însele, ca formă a legăturii lor interne și a înlănțuirii lor imanente (...). Spiritul să se abandoneze deci întregii bogății a fenomenelor, să se măsoare neobosit cu ea: departe de riscul de a se pierde, el este asigurat să găsească în aceasta propriul adevăr și propria-i măsură. Astfel se va stabili adevărata reciprocitate, adevărata corelație a subiectului și obiectului, a adevărului și realității, și se va produce între acești termeni forma de adecvare, de corespondență care este condiția oricărei cunoașteri științifice².

Din relația sa cu lumea empirică, rațiunea dobândește o nouă consistență și o nouă întrebuințare. Spre deosebire de marile sisteme filosofice premoderne, în care orice act al rațiunii ne apropie de adevărurile eterne, de suprasensibilul absolut, în filosofia modernă rațiunea nu mai este un depozit de cunoștințe, principii și adevăruri, ci o energie, un mijloc de acțiune, de dobândire a cunoștințelor printr-un demers cu două etape: reducția

-
1. Constantin Noica, „René Descartes”, în *Istoria filosofiei moderne de la Renaștere până la Kant*, Tess-Expres, București, 1996, p. 199.
 2. Ernst Cassirer, *La philosophie des Lumières*, Fayard, Paris, 1970, p. 44.

analitică și reconstrucția sintetică. Indiferent de obiectul cunoașterii – fie că el aparține lumii materiale, domeniului spiritului sau celui al politicii – cercetătorul trebuie să-l supună mai întâi diviziunii până la descoperirea părților elementare, pentru ca apoi să-l reconstituie, potrivit unei legi de compoziție. Acest tratament trebuie aplicat și realităților de tipul statului sau al colectivității politice, căci analiza și sinteza dau certitudine cunoștințelor din domeniul naturii, filosofiei și politicii.

Secolul al XVIII-lea a consacrat ideea lui Hobbes conform căreia nu există înțelegere sau cunoaștere adevărată decât în cazul obiectelor pe care rațiunea le poate construi pornind de la elementele constitutive. După opinia lui Cassirer, Iluminismul nu a acceptat conținutul teoriei lui Hobbes cu privire la stat și societate; a preluat însă forma acestei teorii, adică ideea de contract.

2. Premisele politico-juridice ale contractualismului. Școala dreptului natural

Construită dintr-o nouă perspectivă gnoseologică, filosofia dreptului natural a reprezentat o profundă mutație în spiritul european al veacului al XVII-lea, întrucât a răsturnat modelul gândirii politice de substanță teologică; de acum înainte, politica va fi gândită în cu totul alți termeni, indiferent că va fi vorba despre guvernământul unei republici, al unui regat sau imperiu, fie că obiectul reflecției îl vor constitui relațiile dintre state. Astfel, teoria guvernământului reprezentativ și dreptul internațional își află sursa principală în construcția intelectuală a jurisconsultilor protestanți.

Inaugurată prin operele lui Hugo Grotius și Samuel Pufendorf, școala dreptului natural ataca frontal ideea originii și legitimității divine a puterii regale. Într-un limbaj prudent, ce nu putea fi acuzat de blasfemie, juriștii îi retrag lui Dumnezeu calitatea de principiu al autorității, de fundament al unei puteri care, prin natura sa, trebuia să fie absolută. Puterea civilă este o instituție omenească, ce își află sursa în *convenții* și nu în divinitate. Dacă dorim să explicăm esența autorității sau suveranității, nu este necesar să apelăm la dreptul divin, căci avem la dispoziție dreptul natural.

Asumând filosofia romană a legii naturale, Grotius încerca să o facă operantă în societatea statelor europene din secolul al XVII-lea, dominată de numeroase conflicte, dintre care Războiul de Treizeci de Ani avea să se remarque în mod deosebit. Pentru început, juristul olandez trebuia să descopere fundamentele validității dreptului natural care, aplicându-se tuturor,

devenea reperul imuabil al guvernământului civil și al relațiilor internaționale. În primele sale lucrări dedicate acestei probleme, Grotius considera că dreptul natural își extrage principiul din voința divină: un lucru (o faptă oarecare) este just(ă) pentru că Dumnezeu vrea să fie astfel, și nu invers – adică nu este acceptat de Dumnezeu pentru că este just în sine. Dreptul natural este pretutindeni și în toate timpurile drept pentru că așa vrea Dumnezeu. Chiar dacă o astfel de voință se exprimă prin intermediul rațiunii umane, ea nu este prin aceasta mai puțin divină. În scrierile sale de mai târziu (*De jure belli ac pacis*), Grotius renunță la întemeierea dreptului natural pe un principiu supranatural. Reluând ideea sociabilității naturale (afirmată inițial de Platon și Aristotel și „redescoperită” în Evul Mediu târziu de Toma d'Aquino), va considera sociabilitatea drept sursă materială a dreptului fondat pe aptitudinea generală a omului de a distinge între ceea ce este bun și ceea ce este dăunător comunității. Dreptul natural va fi format astfel din „principii ale drepte rațiuni, care ne fac să cunoaștem că o acțiune este cinstită sau necinstită din punct de vedere moral, după acordul sau dezacordul ei necesar cu natura rațională și sociabilă a omului”¹. Dumnezeu nu mai este decât indirect sursă a producției normative, în calitate de „martor” al adevărului moral.

A doua problemă pe care trebuia să o rezolve Grotius era distincția dintre dreptul civil și dreptul oamenilor. Mergând pe linia aristotelismului, jurisconsultul precizează mai întâi diferența dintre dreptul voluntar și cel natural. Primul își extrage regulile din voința constituantă a unor oameni de excepție (a unor „legislatori”, cum ar fi spus anticii) și se împarte două ramuri: umană și divină. Dreptul uman se împarte, la rândul lui, în trei subdiviziuni: prima este dreptul civil, care emană de la puterea publică a statului; a doua privește raporturile domestice (părinte-copil, stăpân-sclav); cea de-a treia, având o mai mare întindere decât dreptul civil, poartă numele drept al oamenilor. Cât privește ramura divină, ea își află sursa în voința lui Dumnezeu (idee păstrată de Grotius din perioada operelor de tinerețe).

Spre deosebire de dreptul voluntar, dreptul natural regizează conduitele umane și dă naștere la obligații care rezultă dintr-un raport inerent lucrurilor, și nu dintr-un act de voință, fie el și divin. De aici nu trebuie să deducem separarea totală a dreptului voluntar de cel natural: probleme ca

1. Grotius, *Droit de la guerre et de la paix*, livre I, I, X, *apud* F. Châtelet, O Duhamel, E. Pisier, *Dictionnaire des oeuvres politiques*, 3e édition, Presses Universitaires de France, Paris, 1995, p. 416.

proprietatea, de exemplu, deși țin de dreptul natural, se rezolvă în interiorul celui voluntar. Mai curând putem afirma că dreptul natural trebuie să întemeieze orice regulă civilă și de drept al oamenilor.

Consecința cea mai însemnată care rezultă din organizarea dreptului realizată de Grotius este aceea că, pentru reglementarea raporturilor dintre state, va exista un criteriu ce nu poate fi pus la îndoială și care nu este lovit de relativitate. Însă criteriul – dreptul natural – are doar valoare de principiu, nefiind operațional decât în măsura în care se „traduce” în reglementări pozitive. Acestea vor forma dreptul oamenilor. Spre deosebire de dreptul civil, emanând de la autoritatea unui stat și operând în interiorul acestuia, dreptul oamenilor se constituie ca urmare a voinței comune a tuturor popoarelor (statelor), sau cel puțin a unora dintre ele. Acest drept nu are o sursă supraetatică, ci „interetatică”. Normele lui vor regla raporturile dintre state, dar și dintre subiecții unor state diferite.

În pofida consistenței sale metafizice, ideea de drept natural are, totuși, o expresie cvasipozitivă: legea naturală. În epoca în care jurisconșulții puneau dreptul natural la baza relațiilor internaționale („filtrându-l” prin acordul voluntar al statelor), Thomas Hobbes enunța legile naturale principale și pe cele secundare sau derivate. O lege naturală este un precept descoperit de rațiune, care ne împiedică să acționăm împotriva propriei noastre persoane. Două astfel de legi îi îndeamnă pe indivizi (și prin extensie îndeamnă statele, care sunt „indivizii” comunității internaționale) să trăiască în pace: prima spune că orice om trebuie să se străduiască să coabiteze pașnic cu semenii, atâta timp cât există o speranță de a obține liniștea și securitatea, și că îi este permis să folosească avantajele violenței de îndată ce pacea nu mai poate fi obținută; a doua lege naturală principală spune că fiecare dintre noi trebuie să renunțe la dreptul inițial pe care îl are asupra tuturor lucrurilor, în măsura necesară păstrării păcii, și că trebuie să ne mulțumim cu atâta libertate în raport cu alții câtă suntem în stare să le acordăm lor în raport cu noi înșine.

Samuel Pufendorf, criticându-l pe Grotius pentru faptul că stabilea în însăși rațiunea umană regula maximelor rațiunii, afirma că: „Rațiunea nu este propriu-zis Legea naturală, ci doar un mijloc de a o cunoaște...”¹. Altfel spus, când susținem că legea naturală este întemeiată pe maximele

1. Samuel Pufendorf, „Le droit de la nature et des gens”, livre II, chap. III, § I, *apud* Alain Sériaux, *Le droit naturel*, Presses Universitaires de France, Paris, 1993, p. 85.

drepte rațiuni, vrem să spunem, de fapt, că puterea noastră de înțelegere descoperă necesitatea de a ne dezvolta conduitele în acord cu legile naturale. Iar printre ele, cea mai importantă și de mai largă cuprindere este aceea care spune că fiecare individ trebuie să caute înfăptuirea și întreținerea unei societăți pașnice cu toți ceilalți oameni. Tot ceea ce conduce la o astfel de „sociabilitate universală” trebuie aprobat; tot ceea ce o contrazice este interzis prin dreptul natural, în principiu, pentru a fi interzis apoi în fapt prin dreptul oamenilor.

Grotius avea însă și el argumente pentru susținerea ideii de drept natural din perspectiva rațiunii „independente”. În primul rând, rațiunii îi fusese mereu acceptată puterea de cunoaștere naturală a dreptului (dincolo de căderea originară a omului, conservarea puterii de cunoaștere era condiția preliminară a posibilității restaurării stării paradisiace, prin grație divină). În aceste circumstanțe, chiar dacă Dumnezeu s-a aflat la originea ordinii juridice, aceasta trebuia apoi să se justifice (pentru om) prin apel la rațiunea pură – o substanță mult mai accesibilă decât înțelepciunea sau voința divină. Așa se ajunge la căutarea unei surse de cunoaștere juridică ce nu iradiază din revelația divină, ci care subzistă doar prin propria sa „natură”. După cum remarca Ernst Cassirer, unii jurisconșulți protestanți ajung la concluzia că „dreptul nu-și extrage validitatea din existența lui Dumnezeu; de o manieră generală, el nu trebuie să se sprijine pe nici o existență, fie ea empirică sau absolută. El decurge din ideea de Bine – din această idee despre care Platon spunea că o întrece pe oricare alta în putere și demnitate”¹.

Platon și întreaga tradiție metafizică pe care a inaugurat-o i-au servit lui Grotius ca model de gândire: după cum filosoful antic a dezvoltat raționamentele politice pornind de la un exercițiu logic și etic, Grotius a derivat principiile dreptului în manieră matematică. Potrivit lui, cunoștințele despre natura și despre raporturile armonioase ale numerelor conțin un adevăr etern și necesar, independent de propășirea sau de prăbușirea lumii empirice (aidoma situației în care se afla Ideea platoniciană în raport cu sensibilul); proporționalitățile și armonia numerelor rămân neschimbate chiar dacă n-ar mai fi nimeni care să numere efectiv sau dacă, prin absurd, n-ar mai exista nici măcar un obiect de numărat. Cu alte cuvinte, entitățile matematice nu depind de contingentele lumii sensibile. Prin analogie, dreptul și justiția conțin în substanța lor ideea unei armonii care nu-și

1. Ernst Cassirer, *op. cit.*, p. 245.

pierde valabilitatea din cauza vreunui „accident” al justiției concrete. Chiar dacă nicăieri nu s-ar realiza cum se cuvine actul justiției sau chiar dacă lumea toată ar pieri, îngropând cu ea dreptul ce este specific societăților omenești, ar rămâne neschimbată și nepieritoare *ideea* dreptului.

De la consistența rațională (inteligibilă) a dreptului, care nu are nevoie de nici un temei divin, jurisconsultii au avansat către afirmarea originii și substanței umane a autorității politice. Dar în epoca lor era aproape un loc comun afirmația *Non est potestas nisi a Deo*. Cum era posibil ca Dumnezeu să ne lase deopotrivă sarcina înțelegerii dreptului ca rațiune universală și sarcina construirii autorității politice? Un autor politic precum André-Michel Ramsay nu va accepta nici măcar după un secol de la apariția teoriilor dreptului natural că sursa autorității se află în oameni. În opinia sa, „este adevărat că acceptul (consimțământul) liber sau forțat, expres sau tacit al unui popor liber în legătură cu dominația unui individ sau a mai multora poate fi un canal prin care decurge autoritatea supremă; dar el nu este sursa. Acest consimțământ nu e decât o simplă declarație a voinței lui Dumnezeu, care manifestă astfel cui vrea să-i fie încredințată autoritatea”¹.

Chiar și în spațiul protestant, negarea fundamentului divin al autorității și plasarea lui în exercițiul liberului-arbitru uman reprezentau gesturi iritante pentru tradiția gândirii politice, dar mai ales pentru tradiția artei guvernării. De aceea Grotius, Pufendorf și Wolff (ca și traducătorii și discipolii lor – Barbeyrac, Burlamaqui și Vattel) și-au „temperat” teoria suveranității, arătând că instituirea corpului social și nașterea autorității politice sunt, desigur, opere umane; dar este de presupus că Dumnezeu le-a aprobat ca pe niște lucruri bune:

Trebuie remarcat că cei care s-au adunat primii într-un corp de societate civilă nu au făcut-o ca o consecință a unui ordin al lui Dumnezeu, ci fiind mânați ei înșiși de experiența pe care o trăiseră, anume aceea a neputinței în care se aflau Familiile separate de a se pune suficient la adăpost de violența și insultele altora. Din aceasta s-a născut Puterea civilă pe care Sfântul Petru (*Epistola I*, II, 13) o numește, din această cauză, o întreprindere umană².

-
1. André-Michel Ramsay, *Essai philosophique sur le gouvernement civil*, Londra, 1721, *apud* Robert Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1992, p. 38.
 2. Hugo Grotius, *Droit de la guerre et de la paix*, *apud* Robert Derathé, *op. cit.*, p. 41.

Dacă nu Dumnezeu i-a condus pe oameni la instituirea corpului social, atunci trebuie să căutăm originea societății civile într-o convenție, care să rezolve problema supunerii indivizilor față de autoritatea guvernantă. Convenția va primi interpretări diferite de la un filosof la altul, îmbrăcând fie formă teologică¹, fie forma laică a unui act juridic (imaginar sau real, istoric). Potrivit școlii dreptului natural, explicarea convenției pornește de la imaginarea unei ipotetice stări naturale, caracterizate de absența autorității politice și de egalitatea tuturor indivizilor. Din starea în care nici un om nu era îndreptățit să-i comande altuia, s-a putut trece în civilitate fie de nevoie, fie în mod voluntar. În primul caz, nașterea societății organizate politic este rezultatul cuceririi prin forță a dreptului de dominație. Totuși, chiar și în acest caz de uzurpare a libertății naturale, cuceritorul trebuie să ajungă la un pact cu cei pe care i-a supus, transformând starea de fapt a dominației în stare juridică; în caz contrar, cuceritorul perpetuează în raport cu cei cucerți o stare de război, care elimină deopotrivă dreptul lui la guvernare și obligația poporului la ascultare sau supunere. În cazul în care societatea rezultă dintr-un acord voluntar privind încredințarea autorității unui individ sau unei adunări, membrii comunității renunță la o parte din libertatea lor naturală, concesiionând-o guvernanților. Dreptul de a guverna sau de a conduce o societate formată din indivizi care, în mod natural, au fost liberi și egali poartă numele *putere suverană*.

Dacă suveranitatea fusese considerată de teologii medievali un dar divin, adepții dreptului natural o vor fixa în conștiința europeană ca proprietate a indivizilor ce formează corpul social. După cum spunea Pufendorf...

întrucât suveranitatea rezultă dintr-o convenție prin care supușii se angajează să nu i se opună suveranului și să îl lase să dispună de forțele și de facultățile lor așa cum va crede el de cuviință, este clar că există în fiecare Particular niște semințe, ca să spunem așa, de putere suverană. Pactele, reunind aceste semințe și făcându-le să germineze, dau naștere acestei puteri suverane².

Afirmarea autonomiei dreptului și fixarea sursei sale în preceptele naturale ale rațiunii reprezentau mutații fundamentale în structura gândirii politice de la începutul epocii moderne, după ce vreme de peste o mie de

1. În *Tratatul despre autoritățile teologice și politice*, Spinoza imaginează convenția fondatoare ca pe un „contract” între Dumnezeu și poporul ales.
2. Samuel Pufendorf, *Le droit de la nature et des gens*, ed. cit., p. 43.

ani singurul suport al ordinii normative îl constituise Cuvântul lui Dumnezeu. Școala dreptului natural oferea baza filosofică și juridică pentru teoria clasică a contractului social.

Desigur, teoria contractualistă nu s-a întemeiat doar pe metoda matematică și pe supozițiile antropologice ale filosofiei dreptului natural (supoziții deloc originale, ci moștenite de acesta din filosofia aristotelică și din stoicismul roman). De altfel, chiar dacă jurisconșulții afirmau că nu au în vedere rezolvarea unor probleme politice concrete și contemporane lor, chiar dacă recurgeau la argumente raționale și la artificiile unor judecăți ipotetice, apelul constant la istoria reală îi distingea, în privința metodei, de contractualiștii de mai târziu. O diferență de substanță consta și în faptul că dreptul natural lăsase în ecuația politică destul loc pentru divinitate, în timp ce contractualiștii o exclud fără echivoc.

3. Contractualismele epocii moderne. Analiză epistemologică

În termenul generic „contractualism” sunt incluse prestații intelectuale extrem de diferite ca argumentare și finalitate, așa încât se poate vorbi, la rigoare, despre existența mai multor contractualisme care au dominat secolele XVII-XVIII, de la școala dreptului natural până la Jean-Jacques Rousseau. Unitare în ideea lor de bază – aceea că orice guvernământ legitim are ca temei o convenție fondatoare a oamenilor care, de la natură, sunt liberi și egali –, filosofiele contractualiste se deosebesc din mai multe puncte de vedere, ce pot constitui criterii¹ ale unei tipologii speciale. Vom examina, astfel, teoriile contractului social din următoarele perspective:

- a) raportul lor cu istoria reală;
- b) finalitatea practică;
- c) presuposițiile antropologice care formează premisele raționamentului politic;

1. De obicei, distincțiile între tipurile de filosofii contractualiste se realizează pornind de la autorii politici. Din perspectiva epistemologiei politice, ni se pare mai relevantă utilizarea unor criterii independente de autori; această opțiune taxonomică o justificăm prin faptul că gândirea contractualistă nu se înscrie într-o schemă a creșterii și a filiațiunilor clare, după cum această evoluție nu poate fi legată constant nici de succesiunea faptelor istoriei politice.

- d) metoda demonstrării originii contractuale a guvernământului civil. Dacă primele două criterii țin de domeniul istoric (praxiologic), următoarele sunt filosofice sau epistemologice.

Primul criteriu de clasificare (raportul teoriei cu istoria politică „reală”¹⁾) operează în peisajul contractualist partajul între două realități distincte: una a gândirii și alta a practicii politice. Pe de o parte, distingem contractualismele ca *teorii* despre natura și originea societății civile și a autorității politice. Indiferent de maniera argumentativă și de finalitatea lor, aceste contractualisme sunt pur și simplu opere juridice și politice care se cantonează, așa cum singure mărturisesc, într-un orizont teoretic. Faptul de a fi fost ulterior recuperate de practicieni (fie ei monarhii absoluți sau revoluționarii liberali și ultraliberali) nu schimbă cu nimic natura lor inițială. Pe de altă parte, există contractualismele care au căpătat formă istorică, identificându-se cu *practicile constituționale*, cu constituțiile întronate de revoluțiile burgheze. Distincția pe care am operat-o nu semnifică nicidecum că între scrierile contractualiste și practica politică ar exista un clivaj. Ideea pe care vrem să o subliniem este aceea că, din perspectiva raportării la realitatea și la scrierea istoriei, contractul social „teoretic” este un „non-evenimential” de un tip aparte, care se încarcă cu o nuanță a imposibilității istorice (întrucât la ideea de contract se ajunge printr-o regresie logică, și nu printr-o „arheologie pozitivă”). Contractul din scrierile juridico-politice este o ipoteză (sau chiar o ficțiune care se recunoaște ca atare, neavând nevoie de suport evenimential); contractele istorice – adică tranzacțiile constituționale – reprezintă, dimpotrivă, fapte de drept pozitiv.

În operele filosofilor moderni, este povestit un scenariu al nașterii societății civile și a guvernământului: oamenii liberi și egali ai stării naturale au creat, dintr-un motiv sau altul, o colectivitate a ordinii politico-juridice bazată pe lege, coerciție și supunere. Dar când s-a întâmplat acest lucru? Este nașterea „cetății” un eveniment databil în istorie? Nici un filosof nu se hazardează să afirme așa ceva, căci nici unul nu are instrumentele necesare

1. Prin istorie politică „reală” înțelegem înlănțuirea de evenimente care s-au petrecut aievea în existența diverselor popoare (războaie și acorduri de pace, nașteri și stingeri de dinastii, schimbări de regimuri politice și de constituții, revoluții și restaurații etc.) și pentru care există dovezi de tip obiectiv, nu numai informații documentare (cum ar fi cronicile „împodobite” cu fabulații comandate) sau tradiții orale cu aură mitologică.

pentru a da înapoi firul istoriei; de altfel, nici nu ar avea motive să o facă! Dacă ar căuta un eveniment întemeietor real, el ar avea semnificație de fundament al autorității doar pentru o comunitate restrânsă (la limită, pentru un popor), ceea ce ar reduce contractul social la condiția unui principiu particular, și nu universal (așa cum se pretinde). În plus, ancorat în timpul istoric, contractul ar fi la fel de fragil – în calitate de suport al autorității – ca și o uzurpare sau ca și o moștenire dinastică. Or, încă din Grecia clasică problema politică fundamentală nu se mai referea la cine este îndreptățit să guverneze, ci la principiul bunului guvernământ. Prin urmare, de la contractul social se aștepta rezolvarea de principiu a problemei autorității, iar nu securizarea unui regim sau a unei persoane aflate la putere.

Plasarea scenariului contractualist în afara istoriei era pentru filosofi soluția tuturor problemelor: în primul rând, dispărea necesitatea „dovedirii” faptului că, într-adevăr, guvernământul s-a născut din voința indivizilor liberi și egali; în al doilea rând, un fundament al suveranității aflat dincolo de contingențele existenței istorice avea aceeași forță ca și mitul sau religia – lucru deloc neglijabil, dacă ținem seama de faptul că filosofia contractualistă concura pe piața teoriilor politice cu modelul teologic; nu în ultimul rând, nonevenimentialul ce caracteriza contractul social se adecva la universalitatea (și nonistoricitatea) rațiunii. În concluzie, invenția fondatoare numită „contract social” nu putea fi decât o ficțiune filosofică cu rol explicativ, iar nu o cronică a timpurilor străvechi. Eficiența ei era în directă proporționalitate cu refuzul de a se ancora în istoria politică reală.

În afara istoriei de tip evenimential se situează și ideea de contract prezentă la Edmund Burke. Pentru el, convenția fondatoare a societății politice are, totuși, o realitate istorică, fiind un contract între generațiile care se obligă să perpetueze (să conserve) tradiția instituțională. În aceste condiții, „contractul” este în același timp o idee reglatoare (o realitate spirituală) și o prezență istorică perpetuă. Generația revoluționarilor de la 1789, pe care a criticat-o Burke (conservatorul), a încălcat pactul tradiției, inventând o nouă constituție, noi instituții și valori (morale, politice, juridice etc.) în flagrant dezacord cu trecutul.

Teoria contractualistă, deși era în acord cu preceptele rațiunii și dislocase cultural ideologia monarhiei de drept divin, nu convinsese nici un suveran al Europei să renunțe de bună voie la vechile practici politice. Ca arhitectonică intelectuală, contractul-ficțiune era admirabil, dar lipsit de eficiență acțională. De aceea el trebuia să capete un corp juridic pozitiv,

cu titlul de obligație reciprocă a guvernanților și guvernaților. Acest rol îl vor juca toate constituțiile moderne, începând cu cea americană din 1776 și cu cea franceză din 1789. „Contracte istorice” vor fi apoi constituțiile Norvegiei (1814), Belgiei (1831), României (1866), Luxemburgului (1868), Elveției (1874) etc. Începută pe la anul 1720 în Suedia, mișcarea constituționalistă, prigonită multă vreme de monarhiile conservatoare, avea să se finalizeze în întreaga Europă abia după Primul Război Mondial.

Dacă primul criteriu propus ne conduce la distingerea unui contractualism teoretic, anistoric (în care intră operele de drept și de filosofie politică) și a unui evenimential (ca fapt istoric de drept pozitiv), al doilea criteriu (al finalității practice) distinge *grosso modo* între contractul ce justifică absolutismul și cel care creează modele alternative de guvernare (regimurile reprezentative sau autoguvernarea populară directă). Pozițiile extreme într-o astfel de clasificare vor fi ocupate de *Leviathanul* lui Hobbes și *Contractul social* al lui Rousseau.

Imaginarea unei origini contractuale a autorității politice nu ne trimite automat la un regim al libertății și democrației. În opinia lui Hobbes, contractul nu este o consecință a sociabilității naturale; el nu certifică faptul că omul este pregătit pentru libertatea rezonabilă, ci mai curând că a ales pe o cale rațională singura soluție menită să-l ferească de războiul generalizat. Libertatea absolută aducătoare doar de inconveniente trebuia contracara de o putere absolută, păstrătoare a ordinii. Pentru a da naștere acestei puteri, nu se mai realizează un contract de delegare, ci un pact de supunere. Toți ceilalți filosofi moderni vor fi de cu totul altă părere, pentru ei autoritatea politică trebuind să fie în mod necesar limitată contractual.

Din perspectiva presupuzițiilor antropologice care stau la baza conceperii raporturilor politice în termeni contractuali, putem constata că toate contractualismele pornesc de la o ipotetică stare de natură. Numai că aceasta nu are aceleași caracteristici la toți autorii moderni. La Grotius există încă ideea de sorginte antică a unei „sociabilități originare”, fondate pe rațiune. Pentru Hobbes, starea naturală este una a războiului generalizat¹; la John

1. Natura i-a făcut pe oameni egali în privința capacităților fizice („în ceea ce privește forța corporală, omul cel mai slab are suficientă pentru a-l ucide pe cel mai puternic”), cât și în privința facultăților spiritului (căci nimeni nu se plânge că nu e suficient de deștept). „Din această egalitate a aptitudinilor decurge o egalitate în speranța de a ne atinge scopurile. De aceea, dacă doi oameni doresc

Locke, violența respectă acele necesare limite raționale ale conservării legii naturale¹; pentru Rousseau, oamenii din starea naturală nu sunt nici răi, nici buni, ci doar lipsiți de repere morale². Respectivele teorii cu privire la condiția umană anterioară contractului au condus la interpretări diferite ale motivelor și constrângerilor care stau la baza creării societății civile; de asemenea, pornind de la presupuzițiile antropologice, au putut fi argumentate, pe de o parte, necesitatea supunerii necondiționate a indivizilor față de putere, iar pe de altă parte, ideea că pactul social este unul de asociere, și nu de supunere.

Presupuzițiile antropologice ale contractualismului sunt într-o relație nemijlocită cu metoda utilizată în cunoașterea socialului începând din secolul al XVII-lea. Ruptura epistemologică ce se produce în acest secol prin proiectul unei noi logici (proiect imaginat deopotrivă de raționaliști și empiriști) realizează o diferențiere între două mari tipuri de contractualism: cel care presupune urmărirea ideii de drept pentru ea însăși și cel fondat pe o deducție pur utilitară. Între acestea există o deosebire în privința logicii utilizate: în primul – o logică ce se mulțumește cu definirea de tip scolastic a conceptelor (prin *genus proximum* și *differentia specifica*); în cel de-al doilea – o logică ce dorește să devină instrument de cercetare. Astfel, definirii nu i se mai cere doar să descrie conținutul unui concept; ea trebuie să fie genetică sau cauzală, adică să urmeze legea internă a

același lucru, în vreme ce este imposibil ca ambii să se bucure de el, ei devin inamici; și în urmărirea acestui scop (...) fiecare se străduiește să îl distrugă sau să îl domine pe celălalt”, ajungându-se astfel la un război al tuturor împotriva tuturor (*Leviathan*, cap. 13, Penguin Books, Londra, 1985, pp. 184-186).

1. În starea naturală, omul este liber, „stăpân absolut al propriei persoane și al posesiunilor lui, egal cu cel mai mare și supus nimănui” („Second Treatise of Government”, cap. IX, § 123, în *Two Treatises of Government*, Cambridge University Press, 1960, p. 395). Asigurarea libertății și a proprietății este totuși fragilă; pentru a repara răul care i s-a făcut și pentru a împiedica repetarea lui, individul are dreptul să-i aplice celui care l-a lezat o pedeapsă pe care i-o dictează „rațiunea liniștită și pura conștiință”.
2. Acești oameni „nu știu ce înseamnă a fi bun; căci nu dezvoltarea luminilor (rațiunii – n. n.), nici opreliștea legii, ci calmul pasiunilor și ignoranța viciului sunt cele care îi împiedică să facă rău” (*Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Flammarion, Paris, 1991, p. 211).

116 creării lucrurilor. Explicația causală vrea să facă vizibilă devenirea obiectului cunoașterii, căci, după cum interpreta Cassirer logica lui Hobbes...

ne este interzis să concepem ceea ce scapă devenirii; eternul, ființa imobilă a lui Dumnezeu sau a inteligențelor celeste transcend orice cunoaștere umană. Lucrul pe care vrea să-l cunoască cu adevărat, omul trebuie să-l constituie, să-l producă plecând de la elementele sale. Către acest act de producere trebuie să tindă orice știință – fie ea o știință a lucrurilor materiale sau una a spiritualului. Acolo unde ne lipsește posibilitatea producerii obiectului prin construirea lui, acolo se oprește și cunoașterea rațională, cunoașterea strict filosofică...¹

Utilizând metoda definirii dreptului prin raportare la esența sa imuabilă, teoreticienii dreptului natural au fundamentat un contractualism ce rămânea încă în tiparele preracionalismului. Din această perspectivă, contractul nu instituie societatea; dimpotrivă, el nu devine inteligibil decât în ipoteza unei sociabilități originare. Iar sociabilitatea fondată pe rațiune nu poate fi înlocuită printr-o convenție umană. În schimb, pornind de la determinarea elementelor care stau la baza organizării politice, autorii politici moderni au fondat contractualismul utilitar (chiar dacă l-au situat în continuarea doctrinei dreptului natural).

Observăm că, dincolo de aparenta sa unitate, gândirea contractualistă prezintă o deconcertantă diversitate, având uneori chiar aspecte contradictorii. Ideile aparținând acestui model politic s-au amestecat însă într-un fel de „spirit al epocii”, marcând profund istoria reală a secolului al XVIII-lea, ca și pe a celor care i-au urmat.

4. Antropologia contractului social

Antropologia anticilor și a medievalilor, fondată pe sociabilitatea naturală (înțeleasă în sens moral – ca virtute înscrisă în natura omului – sau în sens utilitar – ca absență a autosuficienței) și mai apoi pe voința lui Dumnezeu de a institui stăpânirea omului asupra semenilor săi, nu avea nevoie, în mecanismele sale explicative, de postularea ideii de contract. Societatea politică se înscrisa pur și simplu în firea lucrurilor, într-o logică

1. Ernst Cassirer, *op. cit.*, p. 244.

a armoniei universale neviciată de contingența convențiilor omenești. Supozițiile fundamentale ale acestei antropologii nu au fost abandonate nici de moderni: pentru cei mai mulți dintre ei, omul rămâne ființă sociabilă descrisă de Aristotel, cu înclinația naturală spre consensul juridic postulat de Cicero și cu statutul universal de ființă rațională. Aceleași caracteristici ale naturii umane aveau să conducă însă, în filosofia politică modernă, la o altă teorie despre guvernământul civil.

De ce au renunțat modernii la teoriile politice ale înaintașilor? Discursul teologic asupra naturii umane și asupra genezei formelor politice se dovedise convingător un mileniu și jumătate, făcând din autoritatea politică o instanță de necontestat care își află sursa în voința divină – suveranul fiind un fel de ministru al lui Dumnezeu pe pământ. Și sociabilitatea „spontană” afirmată de antici avea suficiente virtuți explicative (căci nu numai pentru filosofie, ci și pentru simțul comun necesitatea cooperării oamenilor era o evidență). Totuși, începând cu jurisconsultii protestanți, gânditorii politici vor încerca să demonstreze că orice întocmire politică se bazează pe o convenție umană. Un astfel de demers trăda intenția modernilor de a relativiza puterea politică și de a trece societatea pe plan secund în raport cu individul. Un spirit contestatar inaugurat de Reforma religioasă a cuprins astfel nu numai critica instituțiilor ecleziastice, ci și a celor civile.

În epoca în care teoreticienii dreptului natural se străduiau să demonstreze că societatea civilă și puterea care o guvernează au drept fundament convenția umană (și, prin urmare, autoritatea politică nu se poate revendica de la voința divină și nici nu poate pretinde să fie absolută), a reapărut în câmpul filosofiei preocuparea pentru originea și esența comunității politice. Aflată în căutarea unui nou instrument al cunoașterii raționale, filosofia secolului al XVII-lea, ca și aceea a veacului următor, a încercat să-și aplice metodele de cercetare la domeniul vieții politice. În această întreprindere, axioma sociabilității naturale a omului a fost reexaminată cu cea mai mare atenție, căci ea fusese mereu privită ca un adevăr de la sine înțeles, în pofida faptului că realitatea trecută și cea prezentă o contraziceau. Chiar dacă anticii ne avertizaseră asupra caracterului feroce al omului lipsit de lege și de virtute, chiar dacă teologii insistau asupra înclinației spre păcat, iar jurisconsultii admiteau că în starea naturală pacea și securitatea individuală nu erau garantate, autoritatea formulei aristotelice a „animalului politic” nu era contestată de nimeni în mod sistematic, după ce ea fusese reabilitată (și reconciliată cu teologia) de Sfântul Toma, în secolul al XIII-lea. Primul filosof care a distrus mitul sociabilității naturale a fost Thomas Hobbes.

4.1. Critica sociabilității naturale și absolutismul teoretic la Thomas Hobbes

Thomas Hobbes este primul dintre filosofii moderni care își întemeiază epistemologic demersul explicativ asupra politicii. Astfel, înainte de a examina natura și originea statului, filosoful englez a încercat să găsească o *metodă de cunoaștere* ale cărei rezultate să poată fi demne de înălțimea filosofiei. Așa cum am mai arătat, metoda consta în descompunerea și reconstrucția mentală a obiectului politic; urmând acest principiu metodologic, Hobbes a ajuns la convingerea că, pentru a cunoaște în mod rațional statul, este necesară „construirea” lui teoretică pornind de la elementele sale ultime. La fel cum filosofii antici se străduiau să identifice elementul constitutiv al tuturor lucrurilor din Univers (element pe care l-au numit, după caz, apă, aer, foc, apeiron sau atom), Hobbes căuta „atomul” din care este alcătuit corpul social.

Pentru a ajunge însă la acel element constitutiv, filosoful nu avea la îndemână nici o metodă experimentală. Statul nu era un obiect oarecare, ușor de „disecat” sau de „demonstat” în bucăți, pentru a se proceda apoi la o reconstrucție reală a sa. Experimentul descompunerii și al recompunerii statului trebuia să se producă doar teoretic. Într-o primă secvență, pentru a ajunge la elementele componente, trebuia să ne imaginăm cum ar arăta lumea fără stat; iar imaginea lumii lipsite de stat nu putea fi alta decât aceea a unei mulțimi de *indivizi*, între care nu există raporturi sociale. Odată descoperite elementele statului, trebuia să ne imaginăm modalitatea în care ele ar putea fi agregate, împreună cu motivul pentru care s-ar produce o astfel de agregare. Acesta este mecanismul demonstrației lui Hobbes. În interiorul său, vom descoperi un important discurs antropologic, dezvoltat în operele *De Cive* (1642) și *Leviathan* (1651).

Încă din primul capitol al lucrării *De Cive*, Hobbes se declară nemulțumit de lejeritatea cu care toți cei ce scriu despre republici (adică despre state) tratează ca de la sine înțeleasă ideea sociabilității naturale a omului. Dacă am privi mai de aproape cauzele pentru care indivizii se grupează în societăți, ne-am da seama că ele nu țin de o necesitate naturală, ci mai curând de accident, de întâmplare.

Este adevărat că, potrivit naturii sale, ar fi un lucru supărător pentru om (...) să trăiască într-o solitudine perpetuă. Căci și copiii pentru a supraviețui și vârstnicii pentru a trăi mai bine au nevoie de asistența

altor oameni. Astfel încât nu neg că natura ne constrânge să dorim compania semenilor noștri. Dar societățile civile nu sunt simple adunări, în care să fie doar un concurs al mai multor animale din aceeași specie: ele sunt, dincolo de aceasta, alianțe și legi susținute de articole orânduite și cimentate printr-o fidelitate pe care ne-am promis-o¹.

Dacă spre reglementările respective ne-ar îndruma un impuls natural, atunci ar trebui ca pactul social să-i aibă autori și pe copii și pe adulții idioți. Dar cei dintâi, în momentul nașterii lor, nu știu ce este societatea, iar ultimii îi ignoră avantajele, căci nu pot face uz de judecată. Prin urmare, nou-născuții, bolnavii mintal și cei lipsiți de disciplină nu sunt capabili de a trăi în mod natural în societate. Întrucât aceste categorii de indivizi nu încetează să participe totuși la natura umană, este limpede că „nu natura, ci disciplina îl face pe om potrivit pentru societate” (*De Cive*, 1^{er}, II, p. 93). Care sunt atunci caracteristicile omului din starea naturală, adică de dinaintea „disciplinării” lui?

Hobbes afirma că natura i-a făcut pe oameni egali, deopotrivă în privința capacităților fizice și a celor intelectuale. Deși unii pot manifesta o forță mai mare decât alții, aceasta nu înseamnă că cel mai firav dintre ei nu posedă suficientă putere pentru a-l ucide pe cel mai voinic. La fel stau lucrurile și în cazul intelectului: cu excepția artelor și a științei – care nu sunt facultăți înnăscute, ci dobândite –, înțelepciunea aparține tuturor în egală măsură, căci nimeni nu se plânge că are mai puțină decât alții. Iar această satisfacție a fiecăruia în legătură cu cantitatea de înțelepciune pe care o posedă este semnul cel mai bun al egalei sale distribuții.

Egalitatea naturală a oamenilor este cea care conduce la un conflict inevitabil: voind lucruri care nu se află în cantitate suficientă pentru fiecare și neexistând o regulă general acceptată a partajului, câtă vreme toți se cred îndreptățiți să dobândească bunurile indispensabile autoconservării sau satisfacerii plăcerilor, nimeni nu va ceda de bună voie în fața celui alt, ci va prefera să-și măsoare forțele. Neavând a se teme decât de forța fizică a adversarului, individul va fi tentat să recurgă la agresiune, pentru a-și atinge scopul conservării și al plăcerii. Însă cel care a reușit să-l deposeze pe altul de un bun oarecare nu are nici o garanție că nu va fi deposedat, la

1. Hobbes, *Le Citoyen ou les Fondements de la politique (De Cive)*, Flammarion, Paris, 1982, p. 93.

120 rândul său, de cei mai puternici și mai înțelepți (sau mai vicleni). Rezultă de aici că...

atâta timp cât oamenii trăiesc fără o putere comună pe care să o respecte cu toții, ei sunt în această condiție care se numește război, și acest război este unul al fiecăruia împotriva fiecăruia. Căci războiul nu constă doar în bătălie și în lupte efective, ci într-un interval de timp în care voința de a se confrunta în lupte este suficient de dovedită (...). De aceea toate consecințele unui timp de război, în care fiecare este inamicul fiecăruia, se regăsesc și în acel timp în care oamenii trăiesc fără altă securitate decât cea cu care îi dotează propria lor forță sau propria lor ingeniozitate¹.

Lipsa securității personale făcea imposibilă dezvoltarea agriculturii, a activităților manufacturiere, a artelor și științelor. În opinia lui Hobbes, viața omului cuprins mereu de frica de moarte violentă nu putea fi decât „singuratică, nevoiașă, penibilă, cvasianimală și scurtă”.

Filosoful intuiește faptul că oricine i-ar putea contesta raționamentul, pe motiv că experiența nu ne arată niciunde o lume a războiului generalizat. Dar pe toți cei care se îndoiesc de întemeierea afirmațiilor sale el îi invită să-și examineze propriile lor acțiuni și judecăți: oare nu pleacă ei în călătorie înarmați, nu-și încuie ușile pe timp de noapte și nu își ascund averile, în propriile lor case ferecate, protejându-le de copii și de servitori? Nu incriminează ei oare, prin toate acestea, umanitatea întreagă? Neincriminată rămâne însă *natura umană*. Căci dorințele și pasiunile omenești nu sunt, prin ele însele, nici bune, nici rele; iar acțiunile ce rezultă din respectivele dorințe nu pot fi nici ele judecate din perspectivă morală, câtă vreme nu există legi cunoscute. Potrivit lui Hobbes, „acest război al tuturor împotriva tuturor are o altă consecință, anume că nimic nu poate fi injust. Noțiunile de legitim și ilegitim, de dreptate și nedreptate nu-și află locul aici. Acolo unde nu există o putere comună, nu există lege; unde nu există lege, nu există nedreptate” (*Leviathan*, p. 188). Pentru ca oamenii să cunoască legea, aceasta trebuie să fie *făcută* în prealabil de cineva; tocmai asupra acelei persoane (sau adunări legislative) oamenii trebuie să se pună de acord.

Din starea de natură – cu toate inconvenientele și cu primejdiile ei –, indivizii ies grație pasiunilor și rațiunii:

1. Hobbes, *Leviathan*, ed. cit., pp. 185-186.

Pasiunile care îi înclină pe oameni spre pace sunt frica de moarte, dorința de a obține lucrurile necesare unei vieți agreabile și speranța de a le obține prin industria lor. Iar rațiunea le sugerează clauzele apropiate acordului pașnic, clauze asupra cărora oamenii ajung să se înțeleagă. Acestea sunt ceea ce numim, în alți termeni, legile naturale (*Leviathan*, p. 188).

Cum devin operante aceste legi și mai ales cum vor fi ele respectate de către toți indivizii? În starea de natură, nu există practic obligație reciprocă garantată, nu există dreptate și nedreptate. Natura dreptății constă în respectarea convențiilor; dar validitatea convențiilor nu începe decât odată cu instituirea unei puteri civile suficient de mari pentru a-i obliga pe oameni să le respecte. Legile naturale ne obligă doar conștiința, dar ele n-au de la sine capacitatea de a ne obliga în acțiunea practică. Această capacitate o are Republica sau Statul, despre care Hobbes spune că este „un om artificial, deși de o statură și o forță mai mare decât acelea ale omului natural, pentru apărarea și protecția căruia a fost conceput” („Introducerea” la *Leviathan*). Leviathanul, Dumnezeu artificial creat pentru a-i proteja pe oameni în interiorul societății, rezultă dintr-un contract între indivizi, care își cedează toate puterile și libertățile lor naturale, în schimbul asigurării vieții și proprietății. Cedarea libertăților este absolută și irevocabilă, căci altfel statul n-ar mai dispune de autoritatea necesară pacificării societății. Din suma libertăților absolute pe care le posedaseră indivizii în starea de natură, rezultă teoretic o putere absolută.

Concluzia lui Hobbes este aceea că omul nu e o ființă sociabilă prin natura sa. Doar interesul îl determină să renunțe la libertate; interesul și frica de moarte dau naștere societății civile și statului, iar puterea statului trebuie să fie absolută.

4.2. John Locke: de la uniunea naturală la ordinea societății politice

Ideea genezei contractuale a unui ordin și a siguranței personale și a respectului proprietății a fost dezvoltată, în filosofia engleză de secol XVII, nu numai de un teoretician al absolutismului cum a fost Thomas Hobbes, ci și de liberalul John Locke, autorul celor *Două tratate de guvernare civilă*. Originea și esența comunității politice sunt prezentate aici în legătură cu necesitatea vieții în comun pe care o resimt indivizii care, prin natură, sunt liberi, egali și independenți.

Locke consideră că Dumnezeu i-a creat pe oameni cu o naturală înclinație spre sociabilitate: „Prima societate a existat între soț și soție și ea a servit ca punct de plecare pentru cea a părinților și copiilor, la care s-a adăugat, cu timpul, aceea a stăpânului și a servitorului”¹. Uniunea dintre bărbat și femeie, ca și aceea dintre stăpân și servitor, se bazează pe un *pact voluntar*, ce presupune drepturi și îndatoriri reciproce, și în care șeful familiei exercită prerogativele conducerii. Deși acest tip de uniune seamănă cu societatea politică, nu este totuși identic cu ea. În starea naturală (în care oamenii formează familii și în care se încheie contracte de supunere între stăpâni și servitori²) relațiile dintre oameni sunt reglate de legea naturală, care îi dă fiecăruia dreptul să-și apere proprietatea, dreptul de a-i judeca și de a-i pedepsi pe cei cu care intră în conflict, ajungând chiar până la pedeapsa cu moartea. În comunitatea contractual constituită (între bărbat și femeie, stăpân și servitor), bărbatul sau stăpânul comandă și aplică pedepsele (cu excepția celei capitale); în relațiile dintre indivizii ce nu au nici un contract între ei, operează legea naturală despre care am vorbit.

Societatea politică se distinge de toate acestea prin faptul că, în cadrul ei, apărarea proprietății și rezolvarea litigiilor nu mai sunt probleme de competență individuală. În societatea politică, toți membrii concesionează comunității dreptul natural la autoprotecție și la judecată, supunându-se regulilor pe care de comun acord le-au stabilit și oamenilor pe care i-au abilitat să vegheze la respectarea regulilor. Societatea dobândește astfel dreptul de a stabili ce acțiuni sunt permise și ce acțiuni sunt interzise, precum și pedepsele corespunzătoare fiecărei infracțiuni. Ea va putea și va trebui să execute reglementările stabilite în ordinea interioară, după cum va avea și dreptul de a acționa în numele corpului social în raport cu forțele externe. Prin urmare, atunci când un număr oarecare de indivizi renunță la puterea executivă pe care o au în virtutea drepturilor naturale, unindu-se într-o comunitate sub un singur guvern, avem de-a face cu crearea unei societăți politice sau civile. „Pretutindeni unde există doi oameni care nu cunosc o regulă permanentă, nici un judecător comun pe care să-l poată

1. John Locke, „The Second Treatise of Government”, cap. VII, § 77, în *Two Treatises of Government*, ed. cit., p. 364.

2. Servitorul nu este identic cu sclavul: primul se supune stăpânului în baza unui acord, pe termen limitat, în condiții de prestații reciproce (muncă *versus* salariu), pe când cel din urmă, ajuns în această stare din cauza războiului în care a fost făcut prizonier, nu mai are dreptul la viață, dreptul la libertate și la proprietate.

sesiza, pentru ca el să statueze asupra litigiilor juridice care îi opun, ei sunt mereu în *starea de natură*” („The Second Treatise of Government”, VII, § 90, p. 369). În cazul unei societăți politice în care principele (guvernantul), deținând întreaga putere, nu se supune nici unei legi, instaurând arbitrariul propriei voințe, se poate spune că acel principe se află într-o stare de natură vizavi de toți supușii săi, ca și față de tot restul umanității. Acordul indivizilor (indiferent de numărul lor) cu privire la formarea unei societăți politice presupune automat acceptarea de către aceștia a faptului că societatea – ca un corp unic – va acționa potrivit voinței majorității.

John Locke prezenta ca verosimil un astfel de scenariu al originii oricărui guvernământ legal; mai mult, el considera că acesta este singurul scenariu posibil, chiar dacă împotriva lui se pot ridica două obiecțiuni:

În primul rând, istoria nu cunoaște vreun exemplu de ceată de oameni independenți și egali între ei, care să se fi reunit pentru a fonda un guvern și pentru a-l institui în această manieră. În al doilea rând, în drept, le este imposibil oamenilor să facă acest lucru, căci cu toții s-au născut sub un guvern [oarecare]; ei trebuie deci să i se supună și nu mai au facultatea de a fonda unul nou (VIII, § 100, p. 378).

La prima obiecțiune, filosoful englez răspunde că soldații lui Salmanasar sau cei ai lui Xerxes au fost fără îndoială și ei copii cândva, chiar dacă istoria nu ni-i prezintă decât ca maturi războinici. Nu putem spune că ceva nu a existat doar pentru că nu avem ca dovadă o scriere istorică. Pentru vremurile de început ale civilizației, este chiar normal să nu avem mărturii scrise, căci popoarele se vor fi preocupat mai întâi de artele (activitățile) aducătoare de securitate și bunăstare și abia mai apoi de arta scrisului. Pe scurt, „există totdeauna un guvern înainte de a exista arhive” (VIII, § 101, p. 378). Nedorind să rămână doar la aceste argumente teoretice, Locke citează experiențele călătorilor în Lumea Nouă, unde numeroase populații nu aveau o conducere politică de tip european, lăsând impresia că sunt formate din oameni liberi și egali. Istoria Greciei Antice îi oferea, de asemenea, exemple de comunități de oameni liberi și egali care decideau la un moment dat să constituie o societate politică (a se vedea întemeierea coloniilor). Argumentul istoric și „etnologic” este completat cu unul împrumutat de la adepții teoriei originii patriarhale a autorității politice: cum se explică faptul că toate conducerea societăților politice din prezent sunt reprezentate de câte o singură persoană? Foarte simplu: oamenii liberi și

124 egali care s-au reunit în societatea politică, necunoscând altă formă de autoritate decât cea paternă, din cadrul familiei, au transferat-o la nivel comunitar.

La cea de-a doua obiecțiune, Locke răspunde bazându-se pe exemplul monarhiilor legitime care au fost fondate de-a lungul timpului:

Din momentul în care există un singur om, *născut sub autoritatea altuia*, [dar] care să fie suficient de *liber* pentru a dobândi dreptul de a comanda altora într-un imperiu nou și distinct, toți oamenii care s-au *născut sub autoritatea altuia* pot fi, la fel de bine, *liberi* în această manieră și pot dobândi calitatea de șef, sau de supus, într-un guvernământ distinct și separat (VIII, § 113, p. 389).

Dacă teoria lui Locke pornea de la ideea sociabilității naturale a oamenilor¹ și de la voința contractuală a indivizilor egali și liberi (care, pe o cale rațională, ajung la instituirea guvernământului în folos general), teoria lui Thomas Hobbes postulase că statul nu rezultă din vreo înclinație a omului spre viața socială, ci dimpotrivă, din necesitatea temperării agresivității lui naturale. Totuși, chestiunea proprietății avusese un rol important și în filosofia politică a lui Hobbes: statul era soluția pe care o adoptă oamenii din frica de moarte violentă și din frica pierderii proprietății. Garantând proprietatea fiecăruia și gestionând conflictele interindividuale, statul înlocuiește haosul și insecuritatea din starea de natură cu o ordine civilă care, oricât de despotică ar fi, este preferabilă anarhiei.

În timp ce Hobbes considerase inevitabil absolutismul, Locke va promova o viziune liberală asupra guvernământului civil. Pentru el, guvernanții nu sunt decât niște administratori aflați în serviciul comunității, urmărind binele și prosperitatea acesteia. Puterea politică, rezultată din voința

1. „Contrar lui Hobbes, Locke consideră că starea de natură este o stare pașnică sau cel puțin relativ pașnică. Natura nu este pentru el nici feroce, ca pentru Hobbes, nici perfectă, ca pentru Rousseau. Starea de natură este o stare de fapt, o situație perfectibilă. Tot contrar lui Hobbes, Locke estimează că proprietatea privată există în starea de natură, fiind anterioară societății civile (...). Pentru a garanta proprietatea (care deja există – n.n.), oamenii ies din starea de natură și constituie o societate civilă «al cărei scop principal este conservarea proprietății». «Orice guvernământ», scrie de asemenea Locke, «nu are alt scop decât conservarea proprietății» (Jean Touchard, *Histoire des idées politiques*, tome 1, Presses Universitaires de France, Paris, 1959, pp. 375-376).

contractuală a oamenilor liberi, nu trebuie să fie altceva decât o putere a libertății. Împărțită între cei care fac legile și cei care le aplică, ea este dată doar în depozit provizoriu. De aceea, dacă o autoritate politică aduce atingere drepturilor naturale (în special libertății și proprietății), cetățenii au dreptul să-i reziste și chiar să o înlăture.

4.3. Jean-Jacques Rousseau: de la libertatea naturală la ordinea inegalitară a proprietății

La aproximativ un secol după apariția operelor politice ale filosofilor englezi, pe fondul criticii iluministe la adresa despotismului, Jean-Jacques Rousseau va readuce în discuție problema naturii umane și a originii formelor politice, pentru a demonstra că singurul guvernământ care poate să afirme că este legitim este acela al poporului suveran.

Antropologia politică a lui Rousseau pleacă de la postulatul că omul din starea de natură nu este un lup pentru aproapele său, așa cum sugerase Hobbes. Nimeni nu e mai timid decât omul natural care, înzestrat fiind cu calități ce îl ajută să trăiască fără unelte și alte accesorii artificiale, viețuiește singuratic, fără să simtă nevoia tovarășiei altor ființe și fără a-și dori toate nimicurile pe care noi le considerăm în prezent indispensabile. Oamenii din starea de natură, „neavând între ei nici un fel de relație morală, nici îndatoriri cunoscute, nu puteau fi nici buni, nici răi, și nu aveau nici vicii, nici virtuți”¹. Nu puteau fi catalogați drept buni sau răi, virtuși sau vicioși, pentru că nu știau ce este bunătatea și virtutea (această idee am întâlnit-o și la Seneca, filosoful roman spunând că nu trebuie confundată starea naturală cu o epocă a moralității, căci ea nu este decât un timp al necunoașterii; una este să nu știi să faci răul și alta este să nu vrei să-l faci).

În opinia lui Rousseau, Hobbes a înțeles că starea de natură este caracterizată de o preocupare deosebită a omului pentru propria sa conservare, dar nu a acceptat că tocmai această stare este propice păcii și securității. Căci oamenii începuturilor, ghidându-se după instinctul de conservare, fiind puțin numeroși și răspândiți pe spații întinse, aveau relații sporadice, rareori conflictuale. Numai înmulțirea speciei și vitregiile naturii i-au forțat să acționeze din ce în ce mai mult în comun, pentru a produce bunurile care să-i pună la adăpost de hazardul climei. Așa s-a conturat o

1. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, ed. cit, p. 210.

adevărată necesitate naturală a trecerii de la viața solitară la colectivitatea permanentă, începând cu familia și terminând cu societatea organizată politic.

Descriind evoluția speciei umane, Rousseau arăta că: „Cea mai veche dintre toate societățile – și singura naturală – este familia. Dar nici copiii nu rămân legați de părinți decât atâta timp cât au nevoie ca să-și asigure viața. De îndată ce această nevoie încetează, legătura naturală se dizolvă”¹, fiecare recăpătându-și libertatea care este proprie naturii sale. Totuși, se poate presupune că, la un moment dat, oamenii au întâmpinat niște obstacole care nu le-au mai permis nici să trăiască izolați, nici doar în comunitatea restrânsă a familiei.

Familia a fost, de bună seamă, prima uniune voluntară (contractuală) care s-a creat în scopul unei utilități comune. În cadrul acesteia, specifică este legătura sentimentală dintre părinți și copii. Cât privește însă comunitatea umană ce nu are la bază rudenia, este de presupus că ea a rezultat dintr-o agregare a forțelor mai multor indivizi. „Această sumă de forțe nu se poate naște decât cu concursul mai multora: dar forța și libertatea fiecărui om fiind primele instrumente ale conservării sale, cum le va angaja el fără a-și dăuna și fără a neglija grija față de sine, pe care și-o datorează?” (*Du Contrat social*, p. 182). Întrebarea vizează maniera în care omul natural intră în societatea civilă și ea denotă îngrijorarea filosofului cu privire la riscurile pe care le presupune un astfel de pas. Cum va reuși omul să rămână la fel de liber ca înainte, dar să beneficieze și de avantajele unei stări care presupune, în esența ei, constrângerea și limitarea libertății? Clauzele contractului social se pot reduce la una singură: înstrăinarea totală a fiecărui asociat, cu toate drepturile sale, în favoarea întregii comunități. Doar în acest fel condițiile vieții în societate vor fi identice pentru toți și nici un membru nu ar avea vreun interes să comită nedreptatea, căci ea l-ar afecta și pe dânsul, ca asociat. Punându-și drepturile și voința individuală sub suprema autoritate a voinței generale, omul participă la crearea unei persoane colective, a unui corp moral numit odinioară cetate, iar astăzi purtând numele republică sau stat.

După cum spune Rousseau, natura îi așezase pe oameni, dintru începuturi, în rând cu toate celelalte animale, oferindu-le și lor posibilitatea de a supraviețui în mijlocul pericolelor:

1. Rousseau, *Du Contrat social*, Gallimard, Paris, 1964, p. 174.

Singur, leneș și mereu vecin cu pericolul, omului sălbatic trebuie să-i fi plăcut să doarmă, având somnul ușor ca animalele care, gândind puțin, dorm – pentru a spune așa – tot timpul în care nu gândesc. Propria sa conservare fiindu-i aproape unica grijă, facultățile sale cele mai exersate trebuie să fi fost cele care au ca obiect principal atacul și apărarea... (*Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, pp. 181-182).

Trecerea la starea de civilizație, deși privită ca un „derapaj” al naturii umane (în acidul *Discurs asupra artelor și științelor*), are totuși meritul de a fi produs o schimbare remarcabilă în esența omului. În pofida renunțării la unele avantaje provenite din natura sa, individul dobândește o înnobilare a sufletului, devenind o ființă morală și rațională. Ordinea socială pe care o construiește, deși nu este înscrisă în natura sa, trebuie privită ca „un drept sacru, care stă la baza tuturor celorlalte” (*Du Contrat social*, p. 174). Dar pe lângă dimensiunea moralității, elementul fundamental al acestei ordini, scopul ei îl reprezintă proprietatea.

Cum ajung oamenii să facă din raporturile de proprietate fundamentul vieții sociale aflăm din *Discursul* pe care Rousseau l-a scris în 1754, publicându-l un an mai târziu. Demonstrația filosofului francez are ca punct de plecare starea de natură, o stare a precarității mijloacelor de satisfacere a trebuințelor, tocmai pentru că trebuințele însele nu se multiplicaseră și nu se rafinaseră, ca în cazul omului așa-zis „civilizat”. Atâta vreme cât oamenii s-au mulțumit cu adăposturile, hainele și merindele pe care le puteau procura sau produce prin efort individual, ei au trăit liberi; de îndată ce și-au dorit lucruri pe care nu le puteau produce decât prin acțiunea conjugată a mai multora și când au voit să posede mai mult decât le era necesar pentru a supraviețui, a apărut necesitatea muncii, s-au instalat inegalitatea și apoi sclavia¹.

În opinia lui Rousseau, o astfel de schimbare în modul de viață s-a produs ca urmare a inventării metalurgiei și agriculturii: „Pentru poet, aurul și argintul, dar pentru filosof fierul și grâul l-au civilizat pe om și au dus la pierzanie genul uman” (*Discours sur l'inégalité*, p. 232).

1. Ideea aceasta nu este nouă: anticul Seneca descrisese exact în aceiași termeni „istoria” nașterii guvernământului, în *Scrisoarea XC către Lucilius*. Rousseau expune însă un scenariu mai detaliat, pigmentat cu elemente de economie și de drept, care dau senzația că lucrurile chiar trebuie să se fi petrecut astfel într-un timp îndepărtat.

Descoperind – accidental probabil, odată cu erupția vreunui vulcan – că pământul ascunde în el metalul, care este o materie net superioară pietrei în construirea uneltelor, unii oameni au început să se ocupe în mod dominant de producerea și prelucrarea metalelor. Dar acești oameni trebuiau în același timp să-și procure alimentele necesare subzistenței, așa că ei au procedat la un schimb economic: unelte și arme contra hrană. Unelte și armele au făcut posibilă producerea de către un singur individ a unei cantități de hrană mai mari decât necesarul pentru o singură persoană. Din cultivarea pământului, a apărut necesitatea împărțirii lui și a protejării recoltei. Iar...

din proprietatea odată recunoscută, [au apărut] primele reguli de justiție: căci pentru a da fiecăruia ceea ce este al său, trebuie ca fiecare să poată avea ceva; în plus, începând oamenii să-și îndrepte privirile spre viitor și văzând cu toții că au câte ceva de pierdut, nu era nici unul care să nu fi avut a se teme de represaliile corespunzătoare nedreptăților pe care le-ar fi putut face altuia” (*Discours sur l'inégalité*, p. 234).

Pe scurt, din muncă s-a născut proprietatea, iar aceasta din urmă a necesitat mijloace de protecție, altele decât forța fiecăruia de a-și apăra bunurile.

Apariția proprietății nu înseamnă în mod automat și instaurarea inegalității. Aceasta a apărut ca urmare a diferențelor naturale dintre oameni: cei mai puternici, mai abili și mai ingenioși au putut să producă mai mult și mai repede, intrând în jocurile schimbului cu un avantaj. Diferențele naturale s-au cuplat astfel cu cele produse de „diviziunea muncii”. Din starea de independență în care trăise în mod natural, omul s-a trezit într-una de dependență față de semenii, indiferent că era bogat sau sărac; căci bogatul avea nevoie de serviciile altora, iar săracul de protecție. În acest joc al dependențelor, fiecare a încercat să-i facă pe ceilalți să muncească în favoarea sa; fiecare a încercat să-și sporească averea pe seama altuia. Așa a apărut conflictul de interese, împreună cu invidia și cu ambiția de a fi mai puternic.

Creșterea averii, care la început nu putea fi reprezentată decât de pământuri și turme, a presupus în mod necesar expansiunea teritorială, fie în defavoarea celor slabi, care nu puteau să își lucreze pământul, fie în defavoarea altora, oarecum înstăriți, dar care nu aveau suficiente mijloace de ripostă. Așa s-a ajuns la tulburarea egalității și a echilibrului în privința

dreptului de proprietate. Bogații uzurpau proprietățile săracilor, iar aceștia din urmă răspundeau cu jaful și distrugerea. Dreptul primului ocupant era nesocotit de dreptul celui mai tare, accentuându-se astfel starea conflictuală și insecuritatea generală. Rousseau spune că, în această situație mizerabilă, oamenii trebuie să se fi gândit la modalitatea cea mai potrivită de a se pune la adăpost de violență și de pierderea proprietății; mai ales cei bogați vor fi fost preocupați de acest lucru și, la un moment dat, vor fi ajuns la concluzia că protecția fiecăruia în parte și a tuturor laolaltă depinde de instituirea unor reguli cărora să li se supună deopotrivă cei puternici și cei slabi, bogații și săracii. Regulile trebuiau să fie garantate și aplicate de o putere supremă, cu rol de arbitru. Instituirea acestei puteri însemna însă pierderea de către om a libertății sale naturale. Totuși, sacrificarea unei părți a libertății era prețul necesar pentru garantarea celei care îi rămânea, la fel cum luptătorul rănit își pierde brațul sau piciorul cangrenat, pentru a-și salva restul trupului.

Toată istoria nașterii inegalităților poate fi rezumată astfel: dorind lucruri pe care nu le putea obține prin mijloace proprii și cu un minim de efort, omul a intrat în relații de dependență mutuală cu semenii. Munca depusă în producerea bunurilor a necesitat delimitarea proprietății. Însă munca și dreptul primului ocupant nu au putut să împiedice manifestarea dreptului celui mai tare. Pentru aceasta a fost necesară instituirea normelor:

Aceasta fu, sau trebuie să fi fost, originea societății și a legilor, care dădură piedici noi celui slab și forțe noi celui bogat, care distruseră fără cale de întoarcere libertatea naturală, fixând pentru totdeauna legea proprietății și a inegalității; dintr-o nedreaptă uzurpare, făcură un drept irevocabil, și în folosul câtorva ambițioși supuseră de acum înainte întreg genul uman la muncă, la servitute și la mizerie (*Discours sur l'inégalité*, p. 239).

Analizând esența statului în raport cu proprietatea și explicând originea acestuia prin necesitatea instituirii unui drept al proprietății, Rousseau face din stat instrumentul ordinii inegalității: statul nu apare și nu durează decât pentru a sanctifica inegalitatea dintre oameni.

Filosofia politică modernă a ajuns să facă din drepturile naturale ale oamenilor (în special din egalitate, libertate și proprietate) pilonii definirii esenței umane și să explice totodată mecanismele prin care, într-un mod

paradoxal, omenirea și-a negat propria natură tocmai pentru a și-o putea propăși mai bine. Ideile referitoare la egalitatea și la libertatea naturală a oamenilor (cu consecințele ce decurg din ele) au ajuns în secolul al XVIII-lea un bun câștigat al conștiinței europene. Provenind inițial dintr-un efort speculativ, aceste idei și-au dobândit treptat calitatea de adevăruri cu fundament empiric. Enciclopediștii¹ le vor fixa în *Dicționarul* lor, contribuind la formarea unei maniere specifice de a gândi raportul dintre natura umană și geneza politicului. Un secol mai târziu, spiritul pozitivist va contesta toate aceste achiziții ale filosofiei politice, încercând să înlocuiască scenariile produse de imaginație cu teorii rezultate din observație.

5. Enciclopedismul și diseminarea contractualismului

Secolul al XVIII-lea a fost, fără îndoială, un timp al filosofiei, dar nu în sensul de metafizică elitistă și sectară, așa cum fusese practică vreme de două mii de ani. Dacă înțelepții Antichității și teologii Evului Mediu zăboviseră adesea în lungi demonstrații pe subiecte inventate pentru deliciul intelectului speculativ, filosofi și literații noului ev al Luminilor își vor înțelege într-un mod total diferit rostul cultural și menirea politică. Ei vor

1. La mijlocul secolului al XVIII-lea, filosofi de talia lui Diderot, d'Alembert, Rousseau sau Voltaire au încercat să răspândească luminile cunoașterii și să impulsioneze utilizarea liberă a rațiunii de către toți oamenii, publicând celebra *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. Articolele politice ale *Enciclopediei* îi învățau pe oameni că: „Egalitatea naturală sau morală este fondată pe constituția naturii umane, comună tuturor oamenilor, care se nasc, cresc, subzistă și mor în aceeași manieră (...). Rezultă din acest principiu că toți oamenii sunt în mod natural liberi și că rațiunea n-a putut să-i facă dependenți decât pentru fericirea lor”; „Libertatea naturală [este un] drept pe care natura îl dă tuturor oamenilor de a dispune de persoana și bunurile lor, după cum judecă ei că este convenabil propriei fericiri, cu restricția ca ei să facă acest lucru în termenii legii naturale, și să nu abuzeze de ea în prejudiciul altor oameni”; „Libertatea civilă este libertatea naturală despuiață de acea parte care făcea independența particularilor și comunitatea de bunuri, pentru a trăi sub legi care le procură siguranța și proprietatea”; „Libertatea politică a cetățeanului este acea liniște a spiritului care provine din opinia pe care fiecare [om] o are despre siguranța sa; și pentru a avea această siguranță, trebuie ca guvernarea să fie astfel încât un cetățean să nu se teamă de altul” (*Encyclopédie...*, t. 2 (articles choisis), Flammarion, Paris, 1986, pp. 29, 210, 211, 212).

acționa inspirați parcă de convingerea lui Platon că „sufletele cele mai bune”, după ce au ajuns să vadă Binele, au datoria civică de a-i ajuta pe cei care nu s-au putut bucura de o educație aleasă, și că Filosofia este singura în măsură să întemeieze drepturile politice. În locul unei reflecții rupte de realitate, strâns încorsetată de axiome cu iz mistic și limitată prin existența unor teme tabu, Iluminismul a instaurat un spirit al interogației fără frontiere, deopotrivă în cunoașterea naturii, a omului și a lui Dumnezeu. După cum spunea d’Alembert...

începând cu principiile Științelor profane și terminând cu fundamentele revelației, de la Metafizică și până la problemele de gust, de la Muzică și până la Morală, de la disputele scolastice ale Teologilor la obiectele comerțului, de la drepturile Principilor până la cele ale popoarelor, de la legea naturală până la legile arbitrarie ale Națiunilor, într-un cuvânt de la chestiunile care ne afectează mai mult până la cele pentru care avem cel mai slab interes, totul a fost discutat, analizat sau cel puțin agitat¹.

Veacul al XVIII-lea avea astfel dreptate să se intituleze filosofic, critic și autoreflexiv; el era expresia triumfului rațiunii care stabilea o corespondență între acțiunea umană și ordinea lumii, care anima știința și aplicațiile ei și care, în sfârșit, încerca să înlocuiască arbitrariul și violența din societate și din politică prin ordinea de drept.

Dacă s-ar fi limitat la dezvoltarea unei filosofii de cabinet sau de salon, accesibilă exclusiv elitei intelectuale vorbitoare de latină și greacă veche, epoca Luminilor nu s-ar fi deosebit cu nimic de veacurile anterioare, în care au existat suficient de multe progrese ale gândirii științifice, juridice și politice; este suficient să amintim, în acest sens, mecanica lui Galilei și Newton, contribuțiile școlii dreptului natural, precum și teoriile contractualiste ale lui Hobbes și Locke. Dar Iluminismul a depășit acel stadiu al filosofiei ca îndeletnicire a minorității culturale, încercând să-i includă în mersul ideilor pe oamenii obișnuiți, al căror progres pe calea cunoașterii și a rațiunii era considerat esențial pentru destinul omenirii. În timp ce cu un secol în urmă apăruseră relativ multe idei noi, știute însă de puțini indivizi, pe la 1750 cunoștințele fundamentale din domeniul științelor naturii, al dreptului și politicii vor tinde să devină bunuri comune ale unor

1. D’Alembert, *Essais sur les éléments de philosophie*, Fayard, Paris, 1986, p. 6.

grupuri tot mai numeroase de oameni. Prin opera de difuzare a acestor cunoștințe, s-a ajuns practic la o adevărată „industrie a *prêt-à-porter*-ului” în materie de știință și de idei politice. Să vedem așadar în ce constă ea și care îi sunt figurile emblematice.

În primele decenii ale secolului al XVIII-lea, savanții și filosofi europeni ajunseseră la convingerea că economia, moravurile și politica pot să se schimbe numai printr-un efort uriaș de culturalizare a maselor, prin încurajarea oamenilor să se folosească de propria lor judecată, ieșind din minoratul la care îi condamnaseră superstițiile și obscurantismul. Pentru aceasta, calea cea mai potrivită părea să fie publicarea unui inventar cât mai complet de cunoștințe fundamentale din toate domeniile, într-un limbaj accesibil și în tiraje suficiente pentru a ajunge la mulți cititori. Diseminând teorii populare bazate pe știința experimentală și pe o filosofie umanistă, intelectualii iluminiști sperau să-i facă pe oameni mai pricepuți și mai eficienți, să ridice calitatea morală și civică a cetățenilor, care să devină apti pentru libertate și critici până la revoltă în raport cu tirania monarhilor și cu intoleranța Bisericii.

Încă din 1674, ideea unei opere-dicționar (ce avea să-i inspire pe enciclopediști) se materializase în Franța prin *Grand Dictionnaire historique* al lui Louis Moréri; la mijlocul secolului Luminilor, acesta trecea drept cel mai complet compendiu de informații geografice și biografice, tradus în engleză, germană, flamandă și spaniolă. La concurență pe piața informației era *Grosses vollständiges Universal Lexicon* al lui Johann Heinrich Zedler, publicat între anii 1731 și 1754. Mai apăruseră, cu câteva decenii înainte, multe dicționare ale artelor și științelor, de la *Dictionnaire universel* din 1650 al lui Antoine Furetière la enciclopedia lui Pierre Bayle intitulată *Dictionnaire historique et critique* (1697), de la *Lexicon technicum* din 1704 al lui John Harris la *Nuovo dizionario scientifico e curioso, sacro-profano* (1746-1751) al lui Gianfrancesco Pivati. Englezii tipăriseră în anul 1728 o celebră carte a învățăturilor folositoare (*Cyclopaedia* lui Ephraim Chambers), lucrare pe care o vor completa nouă ani mai târziu prin efortul savanților masoni. Francezii însă, sub autoritatea spirituală a lui Diderot și d'Alembert, vor edita cea mai cunoscută și de circulație operă enciclopedică, în 17 volume apărute între anii 1751 și 1765: *Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. Acesta cerceta, potrivit descrierii lui d'Alembert, patru mari obiecte: cunoștințele, opiniile, disputele și erorile omenești. Dintre ele, mai importante trebuiau să fie, bineînțeles, cunoștințele adevărate; ele erau fondul *Enciclopediei*, care nu se prezenta ca o sumă de informații particulare,

izolate și adesea sterile, acumulate de oameni de-a lungul istoriei, ci ca o viziune unitară asupra principiilor cunoașterii certe. Expunând adevărurile fundamentale din interiorul fiecărei științe, *Enciclopedia* le făcea mai ușor de înțeles și de cuprins cu mintea, evitând parcelările neproductive și tentația minuțiozității exagerate, ca și generalizările fără suport.

Pentru gândirea politică, *Enciclopedia* însemna popularizarea unor idei din aria filosofiei contractualiste și a dreptului natural, precum: existența unor drepturi naturale inalienabile ale oamenilor (viața, libertatea, proprietatea și dreptul la fericire), temeiul omenesc (nondivin) și contractual al autorității politice (implicând dreptul poporului de a respinge opresiunea și guvernământul arbitrar), necesitatea separării puterilor în stat, posibilitatea instituirii unei guvernări științifice. Toate acestea loveau în tradiția monarhiei absolute de drept divin și creau premisele ideologice ale Revoluției de la sfârșitul secolului al XVIII-lea.

Enciclopedia franceză trebuie privită însă, înainte de toate, ca o operă științifică; majoritatea covârșitoare a articolelor sale tratează probleme de știință pozitivă, de tehnică și de „industrie”, așa încât este mai potrivit să spunem că *Dicționarul sistematic al științelor, artelor și meseriilor* a prefigurat o revoluție industrială și abia în al doilea rând una morală și politică. De altfel, cei mai mulți dintre scriitorii care au contribuit la nașterea acestui monument cultural și editorial (juriști, medici, profesori, ingineri, înalți funcționari civili și militari, savanți, tehnicieni specializați etc.) erau loiali monarhiei. Ei priveau gestiunea treburilor publice ale regatului ca pe administrarea științifică a unei afaceri, astfel încât problemele economice și politice să poată fi rezolvate în interiorul statului monarhic, grație progreselor rațiunii, într-o manieră ordonată, fără a apela la revoluția generală.

În rândul enciclopediștilor vom întâlni așadar mulți burghezi și aristocrați moderați, având concepții politice mai curând reformatoare decât revoluționare. Unii dintre ei (cum ar fi Montesquieu) agreau parlamentarismul de tip englez, crezând necesară separația puterilor în stat pentru a garanta libertatea cetățenilor. Alții, în frunte cu Voltaire (regalistul), imaginau buna ordine politică în legătură cu un guvern centralizat puternic, apt să pună în aplicare programe științifice pentru ameliorarea vieții oamenilor. Au existat și idealisti de factura baronului d'Holbach, pentru care domnia moralității, începând cu regele și terminând cu poporul, constituia singurul proiect politic demn de atenție. Condorcet – cel care a trecut de la regalism la republicanism fără a vedea în aceasta vreo inconsecvență politică – era și el un reformator, adept al „suveranității rațiunii”, care se

poate exprima fie prin acțiunea sistematică și uniformă a monarhului, fie printr-o birocrație devotată „rațiunii publice”. Alături de personaje de celebritate medie, cum ar fi de Jaucourt (autor al articolelor despre egalitatea și libertatea naturală, despre libertatea politică și civilă, despre guvern și constituție etc.), Quesnay și Turgot – ale căror interese erau legate de stabilitatea guvernământului monarhic –, îl vom întâlni printre enciclopediști și pe republicanul Rousseau (considerat ulterior părintele spiritual al Revoluției). Toată această diversitate de autori și-a văzut coordonate eforturile în întreprinderea editorială a *Enciclopediei* de către Diderot și d’Alembert.

Denis Diderot (1713-1784), gânditor materialist pentru care Dumnezeu nu exista sau, în cel mai bun caz, se confunda cu natura (idei stranii la un om a cărui familie și a cărui educație ar fi trebuit să-l îndrepte spre credință și spre o carieră religioasă în sânul catolicismului), și-a dedicat o bună parte din viață realizării unei opere care avea să-i aducă deopotrivă faimă, avere, dar și încarcerarea la Vincennes. Identificat încă din timpul vieții cu monumentalul dicționar pe care l-a editat, cel supranumit *Filosoful* a fost un personaj simbol pentru condiția literatului iluminist în raport cu monarhia absolutistă: când prigonit pentru scrierile ireverențioase la adresa autorității, când invitat la curțile împăratești pentru dialoguri filosofice și politice.

Deși specificul muncii de editor l-a obligat să se apropie pe îndelete mai mult de problemele științelor (ajungând chiar să scrie articole în acest domeniu, pentru a suplini colaborările eșuate cu unii „savanți”), Diderot nu a neglijat deloc filosofia și politica, în cazul celei din urmă având, de altfel, lecturi copioase din operele anticilor, din scrierile jurisconsulților protestanți, ale englezilor Hobbes, Locke și Algernon Sidney, ca și din cele ale compatrioților săi Bossuet și Montesquieu. Pornind de la lecturi, dar și de la experiența timpului său, Diderot nu va ezita să-și exprime concepțiile politice (multe dintre ele deosebit de curajoase) în articolele din *Enciclopedie* (cele mai reprezentative fiind *Autoritatea politică*, *Aritmetica politică*, *Cetatea*, *Cetățeanul*, *Cruciadele*, *Dreptul natural* și *Legislația*), dar și în opere de sine stătătoare precum *Anti-Frederic*, *Memoriile pentru Ecaterina a II-a*, *Observații asupra Nakaz-ului*, sau în paginile care îi aparțin din *Istoria celor două Indii* a lui Raynal.

Scrierea politică prin care Diderot exprimă cel mai bine spiritul veacului său este articolul *Autoritatea politică*. Aici, în pofida loialismului său față de monarhie, el afirmă fără echivoc fundamentul contractual al puterii politice. Reluând unele idei din filosofia politică a secolului al XVII-lea, Diderot arată că nici un om nu a primit de la natură dreptul de a-i comanda

pe alții. Libertatea este un dar divin de care orice om are dreptul să se bucure, la fel ca și de rațiune. Singura formă de autoritate natural stabilită este aceea paternă; dar ea durează numai câtă vreme copiii nu pot să se desprindă de părinți pentru a trăi pe cont propriu. În rest, orice guvernământ se întemeiază fie pe forță (așa cum spunea Hobbes, despre a cărui filosofie politică Diderot a scris un articol), fie pe consimțământul poporului, adică pe un „contract tacit”. Autoritatea legitimă a unui principe nu poate proveni decât de la supușii săi, fiind limitată de legile naturale și de legile statului. Chiar și în condițiile în care guvernământul este ereditar și se află în mâinile unei singure persoane, autoritatea nu e un bun privat, ci unul public; în consecință, ea nu va putea fi smulsă niciodată poporului, căruia îi aparține în întregime. Nu statul aparține prințului, ci invers; dar prințului îi aparține prerogativa guvernării, pentru că statul (adică poporul) l-a ales în acest sens, iar în contrapartida angajamentului de a administra treburile publice, poporul s-a angajat să-l asculte, potrivit legilor, pe cel aflat la putere. După cum spunea Diderot, „coroana, guvernământul și autoritatea publică sunt bunuri al căror proprietar este corpul națiunii și față de care principii au dreptul de uzufruct, fiindu-le miniștri și depozitari”. Un astfel de discurs a avut *Filosoful* în fața suveranei Rusiei, care l-a ascultat cu indulgență, dar i-a precizat că una este să-ți expui ideile pe hârtia care suportă orice și alta e să le pui în practică, având de lucru cu oamenii.

Ecaterina și Frederic al II-lea, monarhi „luminați” dornici de a moderniza guvernământul civil, l-au impresionat o vreme pe Diderot, dar apoi l-au dezamăgit profund, pentru că nu au acceptat principiul suveranității națiunii, realizabil numai prin adunările legislative. Din „menuetul politico-filosofic”¹ al lui Diderot și al altor enciclopediști nu a rezultat nici o revoluție, ci doar o ideologie fortificată a monarhiei absolutiste. În schimb, s-a încetățenit treptat imaginea filosofului deținător de adevăruri fundamentale în materie de morală și politică, filosof care, înlocuindu-l definitiv pe teolog (și discreditând fanatismul religios și intoleranța), îi va lumina pe oameni cu privire la drepturile lor inalienabile, îi va învăța pe magistrați ce este dreptatea, pe regi îi va lămuri în privința surselor și limitelor

1. Paul Hazard folosea această expresie imaginându-și reverențele principilor în fața filosofilor și ale acestora din urmă în fața capetelor încoronate, jocul social și intelectual în care puterea politică și elita culturală se tatonau elegant pe tărâmul ideilor.

autorității lor, iar pe soldați îi va învăța ce este patria, pentru ca astfel să o apere mai bine.

O asemenea idee despre filosof și filosofie promova în epoca *Enciclopediei* și celălalt coordonator al marelui dicționar, Jean Le Rond d'Alembert (1717-1783). În opinia sa, filosofia îi învață deopotrivă pe regi și pe oameni de rând care sunt principiile societății și ale guvernării civile, insistând însă asupra faptului că respectivele principii nu trebuie să rămână doar în spațiul metafizicii, ci să coboare într-o morală a Legislatorului, a Statelor și a Cetățeanului. D'Alembert arată că întâiul principiu al moralei Legislatorului este acela că bunul guvernământ presupune ca toți cetățenii să fie în mod egal protejați și egal obligați prin legi; numai așa ei vor avea interesul să se apere și să se respecte mutual. Legile care îi apără și îi obligă pe cetățeni sunt norme civile; ele nu au nimic în comun cu morala religioasă, care se caracterizează prin diversitate chiar în cadrul unuia și aceluiași stat și care se remarcă adesea doar prin intoleranță. În orice stat (indiferent de legile civile pe care le are și de forma de guvernământ), îndatoririle reciproce ale guvernului și ale membrilor comunității constituie fundamentul adevăratei libertăți a cetățeanului. Cu cât principiul guvernării se îndepărtează de acest spirit al libertății, cu atât statul riscă să cadă în ruină, căci despotismul poartă în sine cauza propriei lui distrugerii.

Dacă în interiorul comunității etatice morala Legislatorului instituie o obligație reciprocă între oameni și guvern, menținând astfel pacea civilă, în raporturile dintre state se constată, în schimb, o adevărată „stare de natură”, a tuturor violențelor posibile. După morala (imorală!) a Statelor, vine imediat aceea a Cetățeanului, care se reduce la respectarea fidelă a legilor civile ale patriei și la obligația de a se face util colectivității. Mai există și o morală a Filosofului, despre care d'Alembert spune că are ca scop să-i învețe pe oameni să fie fericiți pe cont propriu, detașându-se de tentația bogăției și a onorurilor. Morala Filosofului încheie acea parte a filosofiei care conține arta de a raționa, cunoașterea Ființei supreme, a noastră înșine și a îndatoririlor noastre.

Grație lui Diderot și d'Alembert, ca și altor gânditori antrenați în întreprinderea enciclopedică, filosofia iluministă a devenit temeiul unei morale naturale, al toleranței și al bunului guvernământ bazat pe cunoașterea adevărată a lucrurilor publice, politice. Spre exemplu, în spiritul *Enciclopediei*, cel care a fost considerat „împăratul imperiului Literelor”, François-Marie Arouet Voltaire (1694-1778), a scris multe articole de presă, opere filosofice și literare în care a mărturisit încrederea nezdruccinată într-o

aristocrație a intelectului (în „cei aproximativ patruzeci de mii de înțelepți” care ar fi necesari pentru ca lucrurile să meargă bine). În articolul „State, guverne” din *Dicționarul filosofic*, Voltaire spunea că oamenii foarte înțelepți (adică filosofi), demni de a se afla chiar în funcții guvernamentale, sunt în toate țările cei mai avizați scriitori pe teme de administrație și politică, iar prin operele lor au făcut mult bine societății, formându-i pe principi. Consiliați de filosofi, monarhii luminați și guvernele lor puternice ar fi în măsură să aducă pacea și prosperitatea.

În marea lor majoritate, enciclopediștii au trăit cu iluzia reformării politicii prin filosofie. Fără a fi revoluționari, ci mai degrabă susținători ai unei monarhii luminate, ei au cultivat un spirit al libertății rezonabile, al toleranței și al legalității, prin care sperau să ridice moral, intelectual, dar și economic întreaga națiune. Asocierea enciclopediștilor cu monarhia absolutistă în această operă națională era deplin justificată, întrucât opinia mulțimii needucate nu servea nici la raționalizarea guvernământului, nici la progresul libertății civile. Pentru a se ajunge la lumina rațiunii și a libertății, calea autoritară era deopotrivă mai scurtă și mai realistă. Așa se explică faptul că enciclopediștii (considerați a fi precursorii Revoluției) nu au distrus puterea absolută ci, după cum aprecia Tocqueville, au încercat să o convertească.

6. Contractualism și suveranitate

Potrivit mărturiilor istorice, sfârșitul secolului Luminilor nu a fost mai tiranic decât deceniile lui de început sau decât veacurile anterioare. În fapt, multe dintre schimbările pe care Revoluția Franceză avea pretenția de a le fi adus cu sine erau deja realizate în Vechiul Regim. Se pare că ruptura adevărată între vechea și noua formă de guvernare s-a produs, în realitate, doar la nivelul gândirii și al imaginarului politic. În felul acesta, contractualismul și raționalismul care l-a alimentat în Franța au devenit un fapt de conștiință politică, adică un scenariu istoric inventat de filosofi și difuzat la nivelul mentalului colectiv.

În timp ce *Leviathanul* era o reacție intelectuală la tulburările politice din Anglia primei revoluții, iar *Tratatele de guvernare civilă* ale lui Locke erau expresia Glorioasei Revoluții, *Contractul social* premergea Revoluția de la 1789. Din acest motiv, el a fost considerat „cauză” a Revoluției Franceze. În această calitate, opera lui Rousseau a avut soarta tuturor

marilor opere din gândirea politică: „puțin contează, la limită, ceea ce autorul a vrut să spună; important pentru istoria socială a ideilor este ceea ce s-a citit și ceea ce s-a reținut din opera sa”¹.

Așadar, contractualismul în varianta sa rousseauistă este văzut ca un antecedent intelectual și ca o cauză necesară a Revoluției. Dacă o asemenea viziune istorică poate fi contestată din unghiul praxisului, atunci când ne situăm în domeniul gândirii – adică al conceptelor politice, al teoriilor și modelelor explicative –, *Contractul social* este fără îndoială sursa unei revoluții incontestabile. Aceasta este o realitate demonstrată fie și numai de faptul că întreaga literatură politică a secolului al XIX-lea a fost „un lung geamăt asupra consecințelor *Contractului social* și ale inconsecvențelor autorului său”². Chiar dacă teoria contractualistă a lui Rousseau a fost mai curând criticată decât acceptată de sociologii secolului al XIX-lea, ea „a structurat în fapt viața socială și politică modernă, atât la nivelul trăitului imediat, cât și al dreptului pozitiv...”³.

Odată cu Revoluția Franceză, în orizontul gândirii politice au apărut câteva probleme de ordin teoretic și practic, pentru care s-au căutat rezolvări atât din perspectiva raționalismului contractualist, cât și din aceea a empirismului conservator (fie că acesta s-a manifestat ca scepticism vizavi de posibilitatea întemeierii unui regim politic și a instituțiilor lui exclusiv pe cale rațională, fie că s-a prezentat ca gândire politică manifest contra-revoluționară).

Prima problemă de fond pentru contractualismul sfârșitului de secol al XVIII-lea a constituit-o suveranitatea ca fundament al autorității politice. Toate contractualismele, începând cu dreptul natural și Thomas Hobbes, aduc în discuție un nou fundament al autorității: poporul. Afirmarea acestui tip de suveranitate nu avea însă ca obiectiv ridicarea mulțimii la rang de putere, ci doar „eliberarea” monarhului de pretențiile Bisericii. Dacă Dumnezeu nu este sursa suveranității, înseamnă că unica ei sursă este reprezentată de indivizii care compun societatea sau de societate ca ansamblu. Însă indivizii sau comunitatea nu pot păstra pentru sine exercițiul suveranității. Hobbes demonstrase suficient de convingător inconvenientele

1. Jacques Julliard, *La faute à Rousseau. Essai sur les conséquences historiques de l'idée de souveraineté populaire*, Éditions du Seuil, Paris, 1985, p. 75.

2. *Ibidem*, p. 76.

3. *Ibidem*, p. 29.

unei astfel de situații; de aceea libertatea nelimitată trebuia cedată în mod absolut unei puteri împărțiale.

Jurisconsulții luaseră și ei în discuție problema înstrăinării suveranității care originar aparține fiecărui individ în parte¹. Legitimitatea acestui transfer de suveranitate este demonstrată pornindu-se de la legitimitatea înstrăinării bunurilor: așa cum un individ este liber să cedeze altuia un bun al său, tot așa el poate să-i cedeze și dreptul de a dispune de propria-i persoană, căreia în mod natural i-a fost singurul stăpân. Dacă fiecărui om îi este permis să se facă sclavul altuia, atunci și un popor are dreptul de a se supune uneia sau mai multor persoane, adică de a transfera dreptul de guvernare, fără a păstra pentru sine nici un rest. Jurisconsulții „asimilează achiziționarea unui drept asupra persoanelor (puterea stăpânului asupra sclavului său, suveranitatea) cu achiziționarea unui drept asupra lucrurilor. Raționamentul prin analogie le permite să extindă la domeniul drepturilor omului un principiu aplicabil dreptului de proprietate”². Această extrapolare ne arată că în epocă nu exista încă ideea unor drepturi pe care omul să nu le poată concesiona, în virtutea faptului că ele sunt inseparabile de „natura” și demnitatea sa.

Transferul de suveranitate care justifica absolutismul monarhic nu era deloc în spiritul concepției politice a lui Jean-Jacques Rousseau. Astfel, dacă până la el toți contractualiștii încredințaseră suveranitatea populară, în „depozit provizoriu”, unei puteri care să o exercite cum va crede ea de cuviință, Rousseau aducea ca noutate în gândirea politică iluministă ideea că poporului îi aparține nu doar originea, ci și exercițiul suveranității, întrucât aceasta este o proprietate inalienabilă. Dacă poporul n-ar păstra pentru sine exercițiul suveranității, însuși contractul social n-ar mai avea consistența sa originară: aceea de pact de uniune (nu de aservire). Prin această idee, Rousseau contrazicea elementul fundamental al liberalismului pe cale să se constituie: reprezentarea.

Revoluționarii de la sfârșitul secolului al XVIII-lea s-au îndepărtat de ideea pe care Rousseau o avea despre suveranitatea populară, căci dacă la

-
1. În lucrarea *Principes du droit politique*, Burlamaqui (traducătorul francez al operelor lui Grotius și Pufendorf) afirma următoarele: „Suveranitatea rezidă originar în popor și în fiecare particular”.
 2. Robert Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, ed. cit., p. 371.

nivelul declarațiilor politice ei i-au păstrat premisele teoretice¹, în practica organizării și exercitării puterii n-au făcut decât să-i încalce constant substanța. Astfel, consecințele practice ale gândirii contractualiste pot fi legate de teoriile aflate în complicitate cu absolutismul, cu delegarea suveranității și, în ultimă instanță, cu aservirea. Ideea de suveranitate prezentată în *Contractul social* al lui Rousseau nu și-a găsit fenomenalizarea în Revoluția Franceză; ea are un oarecare corespondent istoric doar în „consensul democratic” la care fac apel constant politicienii zilelor noastre. În interiorul „consensului”, abandonul de suveranitate pe care individul îl consimte în favoarea corpului social nu este pur și simplu o alienare, ci o schimbare de formă: prin contract, individul liber redefineste raporturile sale cu semenii.

Construcția instituțională din epoca Revoluției și reconstrucția petrecută la nivelul mentalului colectiv, sub influența contractualismului rousseauist, au avut o altă înfățișare decât aceea a uniunii consensuale. Pentru gânditorii politici ai primelor decenii postrevoluționare, filosofia inspirată de *Contractul social* a însemnat o catastrofă politică fără precedent, în sensul că ideea de suveranitate populară făcea aproape imposibil exercițiul guvernării ca activitate specializată de legiferare și de administrare corectă a treburilor publice. Potrivit lui Jacques Julliard...

Rousseau a eliberat adevăratul Leviathan modern; el a dezlănțuit conceptul (...) cel mai greu de îmblânzit, acela de Suveranitate a poporului. Revoluția, care nu l-a practicat deloc, l-a consacrat totuși teoretic prin Constituția Anului I, și mai ales ea l-a făcut inevitabil, abolind sistemul care se derulase sub Vechiul Regim².

1. Aceste premise se referă la autodeterminarea individului liber în cadrul societății, autodeterminare care, în *Contractul social*, este exprimată astfel: „A găsi o formă de asociere care apără și protejează, cu întreaga forță comună, persoana și bunurile fiecărui asociat, și prin care fiecare individ, unindu-se cu toți, nu ascultă totuși decât de el însuși și rămâne la fel de liber ca înainte” (*Du Contrat social*, Gallimard, 1964, p. 182).
2. Jacques Julliard, *op.cit.*, p. 76.

Capitolul 5

Ideologiile politice ale modernității

1. Construcția discursului ideologic, de la modern la postmodern

De la începuturile civilizației europene și până spre sfârșitul Evului Mediu, lumea a evoluat lent, cantonându-se în structuri cognitive, economice, sociale și politice a căror schimbare era marcată de ceea ce istoricii școlii *Analelor* numesc *durată lungă*. În mod oarecum surprinzător, secolele următoare, catalogate generic drept *modernitate*, ne-au oferit spectacolul desprinderii de durată lungă și al precipitării în ritmuri evolutive accelerate, în evenimente tensionate și cataclismatice, făcând ca istoria însăși să se raporteze la dimensiunile temporale ale vieții unei singure generații, care putea să trăiască numeroase schimbări de regim politic, progrese tehnologice uimitoare, răsturnări de paradigme și de sisteme axiologice etc.

În interval de doar câteva decenii, grație marilor descoperiri geografice, lumea cunoscută și-a crescut uluitor întinderea; mobilitatea populației a atins cote nemaîntâlnite, iar economia s-a structurat ca sistem mondial. Dislocând autarhia domeniilor senioriale, piața liberă a favorizat consolidarea pozițiilor burgheziei, fapt ce atrăgea după sine necesitatea reconsiderării raporturilor de putere în societatea apuseană, dominată până atunci de cler și de nobilime. Către aceeași finalitate conduseseră nu numai mecanismele economiei, ci și procesele și evenimentele excepționale de genul Renașterii și Reformei. Așa s-a ajuns ca în organizarea socială și politică să se treacă de la ierarhia feudală și de la dreptul divin al monarhiei absolute la un sistem care se voia al *libertății*, *egalității* și *fraternității*. Desprinderea brutală de tradiția Evului Mediu creștin, pe fondul unei încrederi nelimitate

în puterea rațiunii, proiecta deja – în Europa occidentală a secolelor XVII-XVIII – imaginea unei lumi cu totul noi, pe care medievalii nu ar fi îndrăznit să o descrie decât în povestirile fantastice. Toate aceste mutații proprii modernității au constituit dintru început obiectul conștiinței auto-reflexive și motivul unei interogații cu privire la sensul istoriei.

Dacă în plan economic epoca modernă a adus cu sine supremația pieței, dacă în domeniul spiritului a promovat secularizarea și triumful rațiunii, în politică a produs câteva schimbări esențiale pentru manierele de acțiune și de înțelegere a fenomenului puterii. În plan teoretic, modernitatea a inventat *ideea libertății*, iar în plan practic a dat naștere *revoluției*, în care a implicat masele populare, iluzionându-le cu statutul de subiect activ al Istoriei. Odată cu schimbarea regimului politic prin revoluție, falsă impresie a activismului maselor va fi potențată, de pe la mijlocul veacului al XIX-lea, de introducerea votului universal – mecanism politic cu funcție de legitimare pentru noile state naționale, bazate pe guvernământul constituțional și pe democrația reprezentativă. De acum înainte, guvernarea se va institui și se va exercita în numele națiunii, declarându-se slujitoare a intereselor sale.

Pentru a fixa în conștiința colectivă aceste transformări din sfera politicului, modernitatea a dezvoltat un discurs ideologic, structurat pe coordonatele a trei mari doctrine: *liberalismul*, *conservatorismul* și *socialismul*. În interiorul marilor ideologii ale modernității clasice de secol XIX, limbajul politic complicat (pe care îl folosisese până nu demult filosofia) a fost înlocuit cu un limbaj direct, simplu, percutant, pragmatic și laic, în care termenii cei mai utilizați au devenit, după caz: libertatea și democrația, tradiția și datoria, egalitatea economică și dictatura proletariatului etc. Aceștia îndemnau la un anume tip de acțiune în spațiul public, proiectând totodată cadrele și finalitățile guvernământului civil.

Modernitatea a debutat cu o „revoluție filosofică” (petrecută în plan epistemologic, mai cu seamă), a continuat cu una politică (prin care a fost înlăturat Vechiul Regim) și s-a desăvârșit prin secularizarea și birocratizarea statului democrației liberale. Pe fondul schimbărilor economice și culturale provocate de marile descoperiri geografice, de Renaștere și Reformă, Occidentul a dat naștere nu numai sistemului mondial modern al economiei de piață, ci și sistemului politic bazat pe constituționalism și libertate. Intrând într-un ciclu al schimbărilor istorice rapide, lumea occidentală și-a proiectat o nouă ordine politică în interiorul discursurilor filosofice și ideologice, apoi a transferat proiecțiile teoretice în practica revoluțiilor burgheze.

Constituirea modernității politice în spațiul apusean are, desigur, multiple cauze economice și sociale. Însă acestea nu pot să explice doar ele singure de ce a fost abandonat modelul organizării politice de factură teologică în favoarea unui model laic, bazat pe rațiune și pe experiență. Pentru a înțelege această schimbare în mentalități și în practica politică, este necesar să examinăm demersurile teoretice ale filosofiei moderne în domeniul organizării comunitare.

Discursurile ideologice pe care le-a produs Europa modernă se prezintă ca niște proiecții ale alternativelor pe care societatea le avea la îndemână în realizarea solidarității comunitare și în gestionarea binelui public. Spre deosebire de filosofia politică clasică – aceea care s-a limitat cel mai adesea la simpla contemplare a societății și la inventarea unor motivații metafizice pentru ordinea politică –, ideologiile vor face un pas mai departe pe calea apropierii de practica guvernământului și pe calea conturării relației dintre societate și autoritate. Criticând ordinea politică existentă, ideologiile s-au străduit să ofere cadrele teoretice pentru o mai bună guvernare și să convingă societatea de necesitatea instaurării unor noi regimuri politice; ideea de guvernământ mai bun sau de ordine socială dezirabilă s-a structurat, în interiorul marilor ideologii, în jurul unor valori politice, morale și sociale în sens larg cum ar fi: *libertatea*, *egalitatea*, *proprietatea*, *legea* etc., toate acestea operând ca elemente în același timp filosofice și praxiologice.

Începuturile ideologiilor în Europa modernă sunt legate de ideea și valoarea fundamentală a libertății umane. Ideea de libertate, susținută cu argumente antropologice, morale și juridice, are o carieră sinuoasă, putând fi regăsită la autori extrem de diferiți din perspectiva opțiunilor politice. Astfel, despre libertate a vorbit Hobbes, celebrul exponent al absolutismului teoretic; libertatea a fost o temă centrală și la un filosof de talia lui John Locke, considerat părintele liberalismului; în spațiul francez, vor aclama libertatea gânditori total diferiți ca formație intelectuală și ca interese politice: Montesquieu, Voltaire, Rousseau, Constant, Tocqueville etc. Și în cultura germană ideea de libertate a fost viu dezbătută de Kant și Hegel, ca și de curente filosofice pe care ei le-au inspirat.

Dincolo de această mare diversitate de autori și de perspective de înțelegere a libertății, un lucru rămâne comun pentru toată Europa modernă: voința de a înlătura Vechiul Regim al monarhiei absolutiste și de a instaura o ordine politică a libertății individuale. Ea s-a materializat în două doctrine care se aseamănă în privința premiselor lor, dar diferă în privința

modalităților practice de instaurare și de conservare a autorității. Una este *liberalismul*, iar cealaltă – *conservatorismul*.

Liberalismul s-a născut în Anglia secolului al XVII-lea, unde, după două revoluții burgheze, s-a ajuns la instaurarea unui regim de monarhie constituțională și de separație a puterilor în stat. Pentru a-și garanta libertatea politică, englezii au limitat prerogativele regelui, au dat putere parlamentului și au supus executivul unui control din partea autorității legislative. Liberalismul englez, născut în urma războiului civil (1642-1649) și a *Glorioasei Revoluții* (1688-1689), a fost teoretizat de John Locke¹. În spațiul continental al Europei moderne, spre deosebire de lumea britanică, liberalismul nu a avut ca fundament filosofic empirismul și nici un suport praxiologic precum acela al revoluțiilor. Continentalii au pus la lucru rațiunea speculativă, iar scenariile create de aceasta, ca și valorile aferente raționalismului, vor impulsiona geneza unei noi lumi, a voluntarismului constituțional.

Ideea britanicilor despre libertate poate fi caracterizată succint ca o dorință a individului de a fi lăsat în pace, de a nu i se impune de către autoritatea politică tot felul de restricții absurde. Libertatea anglo-saxonă este un drept individual de substanță naturală și, corelativ, o obligație a statului de a se ține cât mai departe de spațiul vieții private a cetățeanului. Pe continent însă, în spiritul raționalismului, libertatea va fi înțeleasă diferit. Pentru francezi mai ales, construcția societății libere nu se face de la sine; ca să se ajungă într-o lume a libertății, este necesară acțiunea energică a puterii politice, care să-i învețe pe oameni cum să fie liberi și fericiți. Astfel, englezii și-au imaginat și au practicat libertatea ca pe o afacere individuală, privată, în timp ce francezii au privit-o ca pe o întreprindere comunitară, publică. Pentru a face posibilă libertatea la nivelul vieții cotidiene, adversarii absolutismului francez au considerat că trebuie să apeleze la mecanismele raționalizării politicii și ale voluntarismului constituțional. Dar aceste mecanisme, deși bune în principiu, s-au materializat nefericit în practici autoritare și de teroare politică, compromițând ideea libertății. Modul în care Revoluția de la 1789 a înțeles să instaureze libertatea, răsturnând o întreagă ordine socială, dar nereușind să creeze neapărat una mai bună, a declanșat în lumea anglo-saxonă o reacție ideologică ce va purta numele conservatorism.

1. John Locke, întemeietor al liberalismului politic și al spiritului liberal modern, se remarcă în literatura filosofico-politică prin *Two Treatises of Government* (ed. rom.: *Al doilea tratat despre cârmuire. Scrisoare despre toleranță*, trad. Silviu Culea, Nemira, București, 1999).

Dacă discursul liberal englez din secolul al XVII-lea promovase o libertate rezonabilă și echilibrată, liberalismul iluminist francez, cu voluntarismul său constituțional, ajunsese la o libertate exagerată, lipsită de măsură și de spirit de prevedere. În numele libertății, francezii instauraseră, de fapt, dictatura; în plus, libertatea politică pe care o proclamase Revoluția nu condusese la o societate mai bună, cu instituții mai eficiente și cu un plus de siguranță a persoanei. De aceea, la numai un an după Revoluția Franceză, Edmund Burke va scrie o carte ce inaugurează ideologia conservatoare: *Reflecții asupra Revoluției din Franța*¹. Această lucrare contrasta puternic cu entuziasmul general provocat în Europa de evenimentele de la Paris. În timp ce filosofi de pe continent își exprimau adeziunea la noul regim francez, care spunea că se întemeiază pe libertate, egalitate și fraternitate, Burke își exprima îndoielile cu privire la capacitatea regimului revoluționar de a instaura în realitate o ordine politică viabilă. Discursul conservator al lui Burke apărea, astfel, ca o expresie a liberalismului matur care nu voia să se lase pradă radicalismelor și exceselor revoluționare. Libertatea politică pe care englezii o dobândiseră în secolul al XVII-lea se vedea amenințată de bulversările Revoluției Franceze, care promitea o lume mai bună, dar pe termen scurt oferea una mai rea.

Conservatorismul este ideologia care apără libertatea echilibrată în fața proiecțiilor hazardate de schimbare a societății de la o zi la alta prin producția de acte constituționale. Este ideologia care preferă o libertate relativ limitată, dar reală, decât una absolută, dar abstractă și irealizabilă. Pentru conservatori, societatea este un organism inerțial, pe care nu trebuie să-l bruschezi prin gesturi politice de genul revoluției. Libertatea și echilibrul social se constituie pe termen lung, prin adaptări succesive și prin valorificarea respectuoasă a tradițiilor. Furia schimbărilor politice pe care o declanșase Revoluția Franceză era un exemplu de nechibzuință, de încredere nemăsurată în rațiunea umană care, așa cum a dovedit-o de multe ori, este capabilă de erori monumentale.

Așadar, libertatea s-a constituit în valoare centrală pentru două doctrine care au promovat o manieră diferită de înțelegere și de construcție a guvernământului civil. La sfârșitul epocii Luminilor, Europa occidentală avea o ideologie liberală temperată în spațiul anglo-saxon, un liberalism radicalizat și ultraraționalist în spațiul francez, dar și o reacție de respingere a exceselor libertății, în ideologia conservatoare.

1. Edmund Burke, *Reflecții asupra Revoluției din Franța*, trad. de Mihaela Czobor-Lupp, Nemira, București, 2000.

Alături de ideea libertății, Europa modernă a promovat și ideea de *egalitate*. Chiar liberalii puneau mare accent pe egalitatea tuturor cetățenilor, combătând practicile Vechiului Regim de utilizare a unor jurisdicții diferite, în funcție de apartenența de clasă. Pentru liberalii secolelor XVII-XVIII, ca și pentru conservatori mai apoi, egalitatea însemna tratarea nediscriminatorie a tuturor indivizilor în raport cu legile. Era vorba, deci, despre o egalitate juridică. Pe la începutul veacului al XIX-lea însă tot mai mulți filosofi (care își spuneau *novatori sociali*) considerau că egalitatea juridică este în fapt inoperantă, câtă vreme există mari diferențe de avere între oameni. Sărăcia exagerată a celor mai mulți dintre cetățeni și bogăția exagerată a unei minorități, această polarizare socială în plan economic (și implicit în plan cultural) face imposibile deopotrivă libertatea și egalitatea juridică. Prin urmare, proiectul unei lumi mai bune ar trebui să aibă în vedere instaurarea unei ordini sociale întemeiate pe egalitatea economică.

Primele idei de acest gen au fost formulate la începutul secolului al XIX-lea de așa-numiții *socialiști utopici*. Proiectul utopiștilor viza transformarea societății prin acțiuni punctuale de organizare a unor colectivități restrânse, în care să opereze efectiv egalitatea economică. Asemenea idei s-au materializat chiar în câteva experimente în America și Europa, unde pentru scurte perioade de timp au funcționat mici colectivități ale „egalilor”.

Ideile socialismului utopic vor fi continuate de ideologia *socialismului revoluționar*, ce îi are ca fondatori pe Karl Marx și Friedrich Engels. În concepția lor, pentru a se ajunge la adevărata egalitate de substanță economică, nu e suficient să se experimenteze organizări de tip utopic, ci trebuie schimbată întreaga ordine socială și economică, prin revoluție proletară.

Mijlocul secolului al XIX-lea, marcat de nașterea științelor pozitive, de progresul tehnologic al societății industriale și de o seamă de deschideri politice prilejuite de revoluțiile de la 1848, a cunoscut o dezvoltare a ideologiilor clasice în forme discursive tot mai coerente și cu implicații din ce în ce mai profunde în planul ordinii sociale și politice. Astfel, liberalismul justifica progresul societății indivizilor liberi și egali, care concurează pe piață potrivit ordinii constituționale proiectate de rațiune; conservatismul încerca să tempereze infatuarea rațiunii întemeietoare de regimuri politice și să redea tradiției rolul de fundament al vieții publice și private; socialismul marxist voia să justifice schimbarea revoluționară a ordinii sociale prin ideea că proprietatea – deținută în mod nedrept de clasa burgheză – trebuie să revină la adevăratul producător de valori materiale, care

este proletariatul. În timp ce primele două ideologii își căutau echilibrul teoretic și formulele de rezonabilitate, socialismul făcea notă discordantă, printr-un radicalism cu accente de violență și de nihilism.

Cu toate acestea, ideile socialiste au început să-și schimbe stilul argumentativ și să-și reconsidere finalitățile către sfârșitul veacului al XIX-lea, în condițiile în care capitalismul nu-și dezvăluia doar părțile lui critice (reprezentate de exploatare și de pauperizarea proletariatului), ci și pe cele pozitive (precum accesul tot mai larg la educație și cultură, la protecție socială și nu în ultimul rând la viața politică pluripartidistă). Încercând să se adapteze la capitalismul sfârșitului de secol XIX, socialismul și-a amendat teoria deja clasică a revoluției proletare, a acceptat cadrele democrației burgheze, evoluând spre *social-democrație*.

Noua ideologie a stângii renunța la schimbarea ordinii politice pe cale revoluționară și considera că idealurile proletariatului pot fi împlinite și în interiorul sistemului capitalist, prin socializarea crescândă a producției și a capitalului, prin instrumentele luptei sindicale și prin parlamentarism. Aceste opțiuni ale social-democrației de la cumpăna secolelor XIX și XX nu erau doar simple proiecții ideologice; ele aveau un suport în realitatea economică și politică a Occidentului. Capitalismul evolua în mod cert spre socializarea producției, a consumului și a proprietății, iar sistemul politic al democrației liberale, bazat pe constituționalism și pluripartidism, oferise partidelor de stânga (multe dintre ele avându-și originea în sindicalism sau cel puțin colaborând cu organizațiile de reprezentare profesională) șansa de a participa la viața parlamentară și implicit la sinteza binelui public (care se putea traduce acum și prin măsuri economice și sociale favorabile proletariatului). În aceste condiții, la început de secol XX, Europa se prezenta ca un spațiu al echilibrului economic și politic, echilibru care ulterior va fi numit metaforic „la belle époque”.

Declanșarea Primului Război Mondial în 1914 a rupt echilibrul european, deschizând o nouă perioadă de efervescentă în plan ideologic. În timp ce liberalismul și conservatorismul aveau mari dificultăți în a explica de ce nu au putut păstra pacea, stabilitatea și prosperitatea, două noi curente ideologice câștigă teren în rândul maselor, mizând tocmai pe criticile la adresa unei societăți care se precipitase în conflict și în dezordine. În acest context se afirmă *leninismul*, în spațiul ideologiilor de stânga, iar în partea dreaptă a eșichierului politic apare *fascismul*.

Leninismul a însemnat o radicalizare a socialismului revoluționar marxist și o adaptare a sa la condițiile economice și culturale ale Rusiei țariste.

În concepția lui Lenin, într-o Rusie slab dezvoltată economic, cu o clasă proletară puțin numeroasă și cu o masă enormă de țărani analfabeți, era necesară o lovitură de stat și apoi o dictatură roșie care să schimbe radical societatea în structurile ei economice, dar mai ales în practicile ei politice. Ideologia leninistă avea să se materializeze în revoluția socialistă din octombrie 1917 și în crearea primului stat al sovietelor.

După război, în timp ce Rusia se izola de Europa constituindu-și propriul sistem politic și economic, în Occident, în două țări nemulțumite de soluțiile sistemului de pace de la Versailles, apare un discurs ideologic de extremă dreaptă, centrat pe câteva teme fundamentale: superioritatea rasei ariene și superioritatea culturală a italienilor; necesitatea instaurării unei ordini politice a statalității totale; revizuirea prevederilor tratatelor de pace care erau considerate nedrepte în raport cu Germania și Italia. Această nouă ideologie de extremă dreaptă, aflată la polul opus față de bolșevism (dar având foarte multe puncte comune cu el), a cunoscut două ramuri principale: *fascismul italian*, caracterizat prin corporatism și etatism integral; *nazismul* (sau *național-socialismul german*), care se distinge prin rasism, antisemitism, providențialism și cultul Führerului.

Comunismul și fascismul s-au afirmat ca două regimuri totalitare având la bază o sumă de elemente comune: existența unei singure ideologii oficiale, care nu tolera opoziția; monopartidismul; statul polițienesc; dizolvarea structurilor societății civile și controlul total asupra mijloacelor de informare în masă; controlul politic asupra economiei, într-un sistem centralizat și planificat; expansionismul teritorial. Sistemele totalitare urmau să se confrunte, în anii 1940, în cadrul celui de-al Doilea Război Mondial. Noua conflagrație declanșată în septembrie 1939 va schimba ordinea politică și socială a lumii, lăsând loc deopotrivă dezvoltării regimurilor democratice și totalitarismelor de stânga.

După încheierea celui de-al Doilea Război Mondial, noua împărțire a sferelor de influență între lumea democratică de factură liberală și așa-numitul *sistem al democrației populare* a condus la un bipolarism ideologic. Blocul occidental a rămas să promoveze democrația parlamentară și pluripartidismul, în timp ce în spațiul răsăritean socialist s-a instaurat regimul partidului unic și al dictaturii proletariatului. În cadrul celor două blocuri – capitalist și socialist – aveau să se înregistreze numeroase evoluții ideologice, în încercarea de adaptare a politicului la noile realități economice și sociale. Occidentul, păstrând în linii generale principiile politice liberale și pe cele conservatoare, avea să cunoască dezvoltarea social-democrației,

a creștin-democrației, neoliberalismului și neoconservatorismului, a noii stângi și a noii drepte, a eurocomunismului, ecologismului și feminismului. Răsăritul Europei a experimentat în unele țări „rebele” diverse variante ale „socialismului cu față umană” (variante considerate de Moscova niște deviații periculoase, ce trebuiau eliminate chiar și prin intervenție militară), ajungând în anii '80 la marea și ultima provocare a reformei gorbacioviste din Uniunea Sovietică.

Schimbările adaptative în ideologiile secolului XX începuseră, de fapt, încă de prin anii 1930, când social-democrația devenise guvernantă în Suedia, pe când în restul Europei apusene era la modă neoliberalismul. Schimbările din anii 1930 în ideologia liberală și în social-democrație fuseseră prilejuite în special în marea criză economică dintre anii 1929 și 1933. În acea perioadă, odată estompat avântul inițial al reconstrucției de după război, economia de substanță liberală a început să se confrunte cu o incapacitate a pieței libere de a regla spontan mecanismele producției, ale distribuției și ale consumului. În aceste condiții, statele capitaliste care până atunci respectaseră principiul *laissez-faire*-ului au înțeles că este necesară o intervenție în economie, în special prin măsuri monetariste, dar și prin implicarea directă ca agent economic ce investește în mari proiecte de infrastructură. Astfel, pentru a contracara criza, guvernele au apelat la politici de reglare a cantității de monedă aflată în circulație, iar pe de altă parte au creat mari întreprinderi de stat.

Neoliberalismul Lordului Keynes proiecta transformarea statului minimal (specific liberalismului clasic) într-un stat asistențial-intervenționist. Cam același lucru se întâmplă și în stânga moderată (social-democrația): mizând pe mecanisme economice asemănătoare cu cele neoliberale, ideologia social-democrată pune însă accent pe politicile sociale, astfel încât capitalismul să nu fie benefic doar pentru o minoritate cu statut de mare proprietar, ci pentru întreaga societate. După război, Europa occidentală va oscila între neoliberalismul etatic și social-democrație, promovând o politică a prosperității generale sau, altfel spus, un *stat al bunăstării generale*.

Pe fondul dezvoltării capitaliste sub guvernări neoliberale și social-democrate, apar totuși în Occident unele mișcări ideologice care contestă fie politica drepte, fie politica stângii. De exemplu, în spațiul liberal apar unii doctrinari care consideră că statul și-a depășit atribuțiile, implicându-se prea mult în viața cetățenilor și creând premisele unei noi servituți. Această ideologie contestatară poartă numele *neoliberalism doctrinar* sau *nostalgic*. În gândirea politică a stângii apusene, apar de asemenea mișcări protestatare,

150 inspirate în special de politicile promovate în lagărul socialist de China și Uniunea Sovietică. Mișcările de inspirație comunistă erau niște reacții ale intelectualității progresiste, care se lăsase înșelată de mirajul sovietic, necunoscând adevărata substanță a comunismului.

Așa cum am mai precizat, și în lumea socialistă s-au înregistrat destul de multe „schisme”, în pofida proclamatei unități ideologice patronate de Moscova. Astfel, la mijlocul anilor 1950, în Iugoslavia se afirma *socialismul autogestionar*; în Ungaria, după ce regimul prosovietic era pe punctul de a fi eliminat în 1956, odată cu revoluția de la Budapesta, s-a ajuns în anii 1980 la așa-numitul *socialism al gulașului*. Un moment însemnat în istoria socialismului est-european l-a constituit *Primăvara de la Praga*, mișcare de reformare a regimului de democrație populară în sensul construirii „socialismului cu față umană”. În România, prin teoria socialismului multilateral dezvoltat, a fost pusă în circulație o construcție ideologică de factură neostalinistă și naționalistă. Între timp, chiar și în Uniunea Sovietică apăreau semne de întrebare și mișcări de disidență față de politica represivă a regimului comunist.

Cea mai notabilă schimbare în doctrinele stângii se va produce la mijlocul anilor '80 în Uniunea Sovietică, atunci când secretarul general al PCUS, Mihail Sergheevici Gorbaciov, a declanșat politica de perestroika și glasnost. Aceasta, prin deschiderile ideologice și sociale, va permite renașterea societății civile în Europa răsăriteană, revenirea la pluralism și în cele din urmă la democrația liberală.

2. Ideologia liberală între filosofia și practica libertății

2.1. Cadrele generale ale liberalismului

Epoca modernă, pe lângă mulțimea determinativelor sale din sfera economiei, a științei și a spiritului, este în primul rând un timp al individualității și al libertății. În jurul ideilor de individ și de libertate, filosofii moderni au elaborat prima mare ideologie, care avea să conducă la abolirea Vechiului Regim al monarhiei absolutiste și la crearea unei noi ordini politice bazate pe drept, pe statul minimal și pe egalitatea de principiu a șanselor tuturor indivizilor în atingerea scopului lor esențial numit „fericire”.

Termenul *liberalism* provine din latinescul *liber*, de la care au derivat conceptele de libertate și de liberal. Acestea, din unghiuri diferite, vor

contura existența modernității, opunând-o tuturor ideilor și practicilor medievale, care făcuseră din om o ființă predeterminată, supusă destinului și înglobată în comunitatea creștină. Termenul *libertate* a fost folosit încă de la începutul epocii moderne pentru a desemna acea condiție a individului care, deși trăind sub autoritatea politică, are dreptul natural la un segment de viață privată în care nimeni să nu se amestece. Conceptul de *liberal* apare în limbajul modernității ceva mai târziu, prin jurul anului 1800, desemnând o grupare parlamentară din Spania (*Liberales*). Pe la 1840, termenul se încetățenește și în Anglia, odată cu transformarea numelui Partidului Whigs în Partidul Liberal. Același concept avea în epocă și o semnificație mai puțin politică: liberalul era considerat acel individ educat și tolerant, adevăratul gentleman cu deschidere culturală și cu o atitudine pozitivă față de lume.

Ideologia liberală, construită în jurul acestor concepte, a încercat să explice ce este libertatea din unghi filosofic și cum poate fi ea dobândită sau păstrată în practica politică, atât la nivel individual, cât și comunitar; pentru aceasta, libertatea a fost privită în strânsă relație cu determinativele naturii umane.

De-a lungul epocii moderne, natura umană a fost caracterizată destul de diferit de la un filosof la altul, fapt care a generat mai multe proiecții liberale în veacul Luminilor și în secolul al XIX-lea. Fondul comun al ideilor liberale despre natura umană îl găsim în teoriile școlii dreptului natural, care afirmă că există o lege universală ce guvernează toate popoarele, făcându-i pe toți indivizii liberi și egali din naștere.

În mod natural, toți indivizii au niște drepturi inalienabile, cum ar fi dreptul la viață, la libertate, la proprietate și la fericire. În principiu, oamenii sunt capabili să recunoască și să-și exercite aceste drepturi. Capacitatea de a trăi conform propriei naturi este explicată însă în mod diferit de curentele filosofice numite raționalism și empirism. Raționalismul consideră că oamenii sunt capabili să trăiască liberi deoarece sunt ființe raționale; empirismul consideră că, de cele mai multe ori, oamenii au pasiuni și dorințe care le tulbură rațiunea; dar cu toate acestea ei pot să-și stăpânească pornirile, dacă apare o motivație demnă de urmat.

Cele două concepții despre natura umană și despre modul în care individul își asumă libertatea au generat două filosofii liberale distincte și implicit două tipuri de practică politică în întreprinderea de demolare a Vechiului Regim și de construcție a statului libertății. În spațiul raționalist continental, libertatea (privită în relație nemijlocită cu dezrobirea omului

de religie și obscurantism) este înțeleasă ca un efort comunitar de factură educațională, pentru a-i învăța pe oameni cum să-și utilizeze puterile rațiunii. Pentru raționaliști, libertatea nu se află *ab initio* și implicit în natura umană, ci ea se cucerește pas cu pas, printr-un efort de „luminare” a poporului. În mediul anglo-saxon, marcat de empirism, libertatea nu este o afacere publică, ci una strict individuală, de aici rezultând faptul că autoritatea politică nu trebuie să se amestece în viața particulară a individului.

Dincolo de dimensiunile individuale și comunitare ale libertății, în epoca modernă s-a conturat o concepție potrivit căreia libertatea înseamnă înlăturarea oricărui obstacol din calea omului în efortul său de realizare a propriilor interese și a fericirii. Obstacolele principale pe care le identificau filosofi moderni erau: tradițiile sociale, sistemul dependențelor feudale și celelalte instituții ale Vechiului Regim, religia și prejudecățile de tot felul. Dacă aceste bariere ar putea fi înlăturate din calea fericirii, s-ar putea ca omul să-și aleagă propria cale în viață și s-ar instaura o egalitate a șanselor de reușită pentru toți indivizii.

Egalitatea șanselor nu trebuie confundată cu egalitatea reușitei însăși; chiar dacă oamenii sunt egali în mod natural, chiar dacă ei se bucură de tratament nediscriminatoriu din punct de vedere juridic și de aceleași condiții de start în cursa pentru fericire, nu toți vor ajunge la același rezultat. Ideologia liberală postulează necesitatea concurenței între indivizi, astfel încât de la egalitatea șanselor se ajunge la diversitatea rezultatelor.

Cum putea fi obținută libertatea în epoca modernă, pentru ca indivizii să-și împlinească idealurile? Din perspectivă filosofică, libertatea nu trebuia obținută sau cucerită, pentru că ea era înscrisă în condiția umană originară. Pentru filosofi moderni, individul liber există înaintea statului, și orice întocmire politică legitimă se întemeiază pe voința lui de a institui autoritatea. În practica politică însă lucrurile stau exact invers: mai întâi există statul, cu instituțiile lui constrângătoare; mai întâi avem de-a face cu un regim politic ce limitează libertatea, pentru ca apoi, prin concesionări succesive din partea suveranului (care nu e poporul sau corpul social, ci un monarh), indivizii să dobândească tot mai multe drepturi și libertăți. În acest plan al praxisului, drumul spre libertate va fi presărat fie cu acte de voință ale monarhilor luminați, fie cu revoluții prin care suveranii sunt obligați să renunțe la puterea lor absolută și să accepte libertăți cetățenești, garantându-le prin constituție. Așa s-a întâmplat, spre exemplu, în Anglia secolului al XVII-lea. În 1763, ideea de a obține libertatea prin revoluție

apare și în spațiul nord-american, când față de încercarea englezilor de a mări impozitele în colonii, americanii vor lansa celebra formulă „Nici o taxă fără reprezentare!”. Refuzul de a plăti taxele impuse de un parlament în care nu aveau reprezentanți i-a condus pe coloniștii din America de Nord la un conflict deschis cu metropola și la proclamarea independenței la 4 iulie 1776. Tot pe o cale revoluționară vor obține libertatea și francezii în 1789, introducând în Europa continentală o nouă și controversată modalitate de acțiune politică, modalitate care în opinia unor exegeți a însemnat civilizarea Europei, iar în opinia altora – prăbușirea ei în fanatism.

Odată intrat în istorie ca rezultat al revoluțiilor, liberalismul a devenit un obiect de cercetare pentru filosofi și savanții moderni, care au încercat să-i precizeze sensurile prin definiții cât mai complete. Există în prezent mai multe definiții clasice pentru liberalism pe care le găsim în marile dicționare și enciclopedii. Astfel, *Dicționarul Lalande* privește liberalismul din patru perspective:

- a) ca o doctrină politică opusă autoritarismului și care instituie independența legislativului și a puterii judecătorești în raport cu executivul;
- b) ca doctrină politico-filosofică ce critică unanimitatea și conformismul religios, proclamând libertatea de gândire;
- c) ca doctrină economică ce afirmă că statul nu trebuie să exercite funcții industriale sau comerciale și nici să nu intervină în relațiile economice dintre indivizi decât ca garant al legalității;
- d) ca atitudine de respect pentru independența celuilalt și implicit ca exercitare de către fiecare individ a propriei libertăți doar pentru a produce efectele ei fericite¹.

Encyclopaedia Britannica definește liberalismul ca o filosofie și o mișcare îndreptate spre libertate, aceasta fiind văzută ca metodă de guvernare, principiu organizator al societății și cale a vieții pentru individ și comunitate². *Encyclopaedia Americana* afirmă că elementul constant în liberalism este atitudinea, mai degrabă decât doctrina. Liberalii au fost mereu critici față de extinderea instituțiilor ce restrâng libertatea individuală. Ei au încredere în bunătatea omenească și în raționalitatea oamenilor. De asemenea,

1. Cf. André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris, 1991.

2. Cf. *Encyclopaedia Britannica*, vol. 13, Inc. William Benton Publisher, 1972.

- 154 liberalii cred că puterea și bogăția tind să corupă omul; în schimb, egalitatea șanselor și educația universală vor elimina relele sociale și politice, creând premisele pentru nașterea unei societăți a indivizilor aproximativ egali¹.

2.2. Marile idei liberale și proiecțiile lor în practica politică

Tradiția analizei liberalismului în spațiul european accentuează două dimensiuni ale acestei ideologii: una economică (reprezentată de piața liberă) și alta politico-instituțională (constând în statul minimal bazat pe constituționalism și separația puterilor).

Depășind acest dualism economico-politic, ce acoperă, desigur, planuri esențiale ale doctrinei, Pierre Manent consideră că este totuși necesar să privim originile și sensul liberalismului în legătură cu marea problemă teologico-politică ce a stat în fața Occidentului începând din secolul al XVIII-lea². Problema teologico-politică ar putea fi exprimată succint în felul următor: cum anume este posibil să edificăm un stat tolerant, neutru (care să nu ne impună o credință sau o opinie anume) și care, în plus, să fie un garant și un arbitru în societatea liberă? Potrivit autorului francez, liberalismul s-a născut pornind de la o revendicare de libertate a conștiinței și s-a edificat în interiorul efortului de reconstrucție democratică a societății și a instituțiilor politice moderne.

Pentru a-și justifica idealurile și proiecțiile instituționale, liberalismul a apelat la câteva „invenții fondatoare” și la o „distanțiere fondatoare”³. În primul caz, este vorba despre *starea de natură*, *contractul social*, *pieța liberă* și *statul minimal*. Cât privește distanțierea fondatoare, aceasta vizează *sfera publică* și *sfera privată*.

Primele două invenții fondatoare (starea naturală și contractul social) nu sunt niște creații propriu-zis liberale. Despre starea naturală discutaseră filosofi romani și jurisconșulți protestanți, iar ideea de contract social apare mai întâi la Thomas Hobbes, care nu poate fi socotit un gânditor liberal. Liberalismul a sesizat, totuși, importanța celor două idei în mecanismul teoretic de justificare a libertății omului și a necesității ca orice instituție politică să se bazeze pe voința liberă a indivizilor de a se asocia

-
1. Cf. *Encyclopaedia Americana*, vol. 17, International Edition, New York, 1971.
 2. Pierre Manent, *Istoria intelectuală a liberalismului*, trad. din lb. franceză de Mona Antohi și Sorin Antohi, Humanitas, București, 1992.
 3. Adrian-Paul Iliescu, *Liberalismul între succese și iluzii*, ALL, București, 1998.

în corpul social. Grație ideilor de stare naturală și de contract social, gânditorii liberali vor putea afirma egalitatea tuturor oamenilor și dreptul societății de a rezista în fața opresiunii și a tiraniei. Contractul social, mai ales, deschidea în practica politică posibilitatea ca schimbarea regimurilor să fie justificată și normală.

Celelalte două invenții fondatoare – piața liberă și statul minimal – aparțin originar liberalismului, care le-a postulat pe fondul conflictului ideologic cu radicalismul de stânga și în speță cu socialismul. Astfel, în timp ce socialiștii promovau ideea egalității economice, precum și exercitarea puterii în stat printr-o dictatură proletară, liberalii vor susține că în plan economic este necesară o politică a *laissez-faire*-ului, iar în planul guvernământului – o limitare cât mai mare a atribuțiilor statului.

Dacă socialiștii voiau puterea politică pentru ca să desființeze proprietatea privată și să o folosească la eradicarea sărăciei, doctrinariii liberali vor prefera un stat cu minime atribuții, menit să garanteze doar egalitatea șanselor, adică egalitatea juridică a indivizilor. O asemenea egalitate era perfect consonantă cu ideea binelui public. Economistul englez Adam Smith afirma în acest sens că există o convergență predestinată între interesele personale ale întreprinzătorilor și interesul public. Formulând așa-numita teorie a „mâinii invizibile”, el spunea că proprietatea și capitalul nu acționează doar în avantajul intereselor particulare, ci și în cel al interesului general. În lucrarea *Avuția națiunilor*, Smith afirma:

În mod obișnuit, individul nu intenționează promovarea interesului public și nici nu știe cât contribuie la această promovare. Atunci când preferă să sprijine activitatea indigenă, iar nu pe cea străină, el urmărește propria lui siguranță. Îndrumând acea activitate în așa fel încât să producă cea mai mare valoare posibilă, el este condus de o mână invizibilă ca să promoveze un scop ce nu face parte din intenția lui. Urmărindu-și interesul său, individul promovează adeseori interesul societății, mai eficient chiar decât atunci când intenționează să-l promoveze¹.

Binele public nu presupune așadar desființarea proprietății private și egalizarea economică a cetățenilor; pe piața liberă, individul producător va lucra inevitabil atât pentru sine, cât și pentru societate. Dar existența pieței libere nu este de conceput în condițiile în care statul se comportă autoritar,

1. Adam Smith, „Avuția națiunilor”, în Adrian-Paul Iliescu și Mihail-Radu Solcan (eds.), *Limitele puterii*, ALL, București, 1994, pp. 39-40.

împiedicând cetățenii să-și urmărească interesele. De aceea tot Adam Smith spunea că: „Pentru a aduce un stat din starea de barbarie la cel mai înalt grad de belșug, nu este nevoie de multe alte lucruri decât de pace, impozite ușoare și o împărțire rezonabilă a dreptății; restul vine de la sine, în virtutea cursului natural al lucrurilor”¹. Statul liberal va avea drept funcție doar supravegherea legalității, nepermițând nici unui cetățean să-și exercite libertatea încălcând-o pe a altora. Atâta vreme cât individul respectă legile dreptății, el trebuie lăsat liber să-și utilizeze priceperea și capitalul pentru binele său.

Începuturile epocii moderne, cu dezvoltarea sistemului economic al pieței libere și cu revoluția industrială, a atras după sine nașterea *societății de masă*. În contextul masificării societății, au început să se schimbe tot mai mult *pattern*-urile raporturilor dintre stat și societate, precum și cele ale relațiilor interindividuale; viața publică și cea privată, ca și relațiile dintre ele, și-au modificat mult conținutul, mijloacele și finalitățile. Filosoful francez Benjamin Constant a sesizat printre primii caracteristicile procesului de masificare a societății și pericolele ce rezultau de aici în planul vieții publice. El arăta că cetățeanul modern nu se mai simte suveran în exercitarea drepturilor politice, așa cum era cetățeanul *polis*-ului antic. În opinia sa, diferența dintre libertatea anticilor și libertatea modernilor constă în modul diferit de înțelegere a raportului dintre domeniul public și domeniul privat. Cetățeanul Greciei antice resimțea caracterul privativ al vieții private în sensul că ea se reducea la trebuințele biologice și economice ale familiei. Evadând din acest foaier, cetățeanul își dobânda libertatea doar în viața publică. Așadar, libertatea cetățeanului antic era una trăită prin participarea la treburile cetății, o libertate *colectivă* și *directă*. Ideea drepturilor individuale ale omului nu-și făcuse încă apariția. Libertatea modernă nu mai are nimic în comun cu exercițiul civic din restrânsa colectivitate a cetății. După ce aproape două milenii de politică așezaseră practica guvernământului pe coordonatele autorității și ale supunerii, idealul de libertate al modernului nu mai privea recuperarea statutului de decident pentru cetățeanul de rând, ci doar „salvarea” unui segment de viață privată de la imixtiunile statului. Cu alte cuvinte, libertatea va presupune dreptul individului de a nu fi subordonat voinței altuia, ci doar legii, care este aceeași pentru toți (indiferent de statutul economic, social și cultural și de poziția în raport cu autoritatea guvernantă). Astfel, de prin secolele XVII-XVIII,

1. *Ibidem*, p. 41.

în climatul spiritual al raționalismului și Iluminismului, începe un proces de emancipare a individului de sub tutela autorității, fie ea laică sau ecleziastică. Individul va revendica tot mai insistent dreptul la libertate în spațiul vieții sale private.

Accentul pus pe viața privată apare și ca o reacție la masificarea societății din cauza industrialismului. Aflat în contact cu o lume masificatoare și vindicativă, individul întreprinzător simte tot mai mult nevoia de intimitate și liniște în spațiul privat, de siguranță în raport cu instituțiile publice și cu presiunile societății. Întrucât între public și privat apăruse deja un clivaj sau o zonă cu potențial de risc, individul resimțea nevoia ca această zonă interstițială să fie amenajată și organizată, deopotrivă sub aspectul fundamentelor ei teoretice (filosofice) și sub acela al cadrelor practice (reguli, instituții, comportamente etc.). Acest lucru avea să-l facă individualismul liberal, în conformitate cu principiile căruia societatea civilă devine un partener al statului minimal.

Invențiile și distincția fondatoare din ideologia liberală au proiectat în practica politică o nouă ordine constituțională, aptă să protejeze viața privată, libertatea de acțiune economică și libertatea de conștiință. Pe temeiurile doctrinei liberale, statele Occidentului modern își vor organiza sistemul de autoritate potrivit principiului separației puterilor, iar cetățeanului îi vor da posibilitatea de a participa la sinteza Binelui public atât prin acțiunea economică a liberei întreprinderi, cât și prin gestul politic al votului universal.

3. Conservatorismul – ideologia libertății rezonabile

În întreaga istorie politică a existat mereu o tensiune între tendința liberală și cea conservatoare; chiar înainte de nașterea doctrinelor clasice ale epocii moderne, liberalismul și conservatorismul s-au confruntat în gândirea și în practica politică, primul asumându-și ideile libertății, ale progresului, concurenței și împlinirii individuale, iar cel din urmă privilegiind tradiția, armonia și integrarea comunitară, pe fondul responsabilității fiecărui cetățean și al respectului față de datorie. Aceste diferențe de *ethos politic* au condus la asocierea liberalismului cu spiritul novator și progresist, în timp ce conservatorismul a fost identificat cu rigiditatea, imobilismul și tendința reacționară.

Dincolo de aceste etichetări (parțial adecvate, parțial exagerate), dacă analizăm ideologia conservatoare, observăm că ea nu se confundă cu refuzul necondiționat al schimbării și cu apologia tradiției. Caracteristicile sale apar cu claritate abia atunci când înlocuim modelul de analiză bazat pe opoziția dintre dreapta și stânga politică cu modelul ce pune față în față spiritul *moderat* și cel *radical*. De pe acest ultim aliniament, constatăm că ideologia conservatoare nu este alergică la schimbarea în sine, ci doar la marile proiecte de inginerie socială, care își propun să modifice rapid și fundamental omul și societatea. Spiritul conservator nu este adversarul libertății și al progresului, ci doar al maximalismelor (fie ele de stânga sau de dreapta) care vor să revoluționeze societatea cu orice preț.

3.1. Conservatorismul, de la Platon la John din Salisbury

Întoarcerea la Platon pentru descoperirea unor elemente de gândire conservatoare nu este un simplu reflex al căutărilor de origini și filiațiuni; dimpotrivă, Platon – care a fost considerat când progresist, când reacționar, când revoluționar, când înclinat spre tiranie – poate fi citit pe drept cuvânt ca un conservator. Nostalgia conservatoare îi fusese transmisă de o întreagă epocă de literatură clasică (dominată de mitul vârstelor), precum și de către dialecticianul Heraclit. Aceste origini intelectuale vor imprima conservatorismului platonician o nuanță specială: dacă, în general, spiritul conservator se opune schimbării și urăște revoluția, Platon va profesa un conservatorism *restaurator*, activ, care conduce în final la un radicalism social demn de revoluționarii extremei stângi. Pornind de pe aliniamente conservatoare, filosoful atenian a ajuns la o teorie radicalistă a restaurării cetății perfecte (sau, după alte interpretări, a celei mai potrivite „constituții interioare”¹).

Pentru Platon, cetatea este rezultatul unei convenții umane ce are drept cauză imperfecțiunea individului. Datorită multiplelor sale limitări și insuficiențe naturale, omul trebuie să trăiască, împreună cu alți semenii, în interiorul statului – singura existență autosuficientă – și să se supună unei ordini naturale și sociale, exprimate sintetic în principiul *oikeiopraxiei*. Dacă acest principiu ar fi fost respectat în cetatea inițială și dacă conducătorii ei ar fi deținut secretele *eugeniei* (știința menținerii purității castelor superioare), atunci lumea s-ar fi conservat în forma ei paradisiacă. Odată ce

1. Vezi Constantin Noica, „Interpretare la *Republica*”, în Platon, *Opere V*, trad. de Andrei Cornea, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1986.

germenele degradării a pătruns în cetatea perfectă, ea n-a mai putut fi păstrată în echilibru și a intrat în ciclul marilor transformări. În aceste condiții, nu se putea pune problema conservării vreunei forme decăzute de guvernământ, pe motiv că ar fi fost preferabilă alteia, ci apărea proiectul utopic de restaurare integrală a cetății ideale, prin acțiunea asupra indivizilor și asupra comunităților, care trebuiau să învețe o nouă morală. Această nouă morală presupunea următoarele elemente: dragostea individului față de comunitate și primatul obligațiilor față de aceasta; ajustarea dorințelor individuale în funcție de ceea ce ne permite societatea; învățarea frumuseții și a raționalității armoniei, care trebuia să domnească deopotrivă în natură și în societate¹. Iar pentru ca moralitatea și armonia să persiste, cetatea va trebui să funcționeze după legi bine chibzuite, de clară orientare colectivă: „legea nu se sinchisește ca o singură clasă să o ducă deosebit de bine în cetate, ci ea orânduiește ca în întreaga cetate să existe fericirea, punându-i în acord pe cetățeni prin convingere și constrângere”; legea este făcută „nu ca să lase pe fiecare să se îndrepte pe unde ar vrea, ci ca ea să-i folosească [pe oameni – n.n.] pentru a întări coeziunea cetății” (*Republica*, 519 e – 520 a).

Conservatorismul platonician poate fi exprimat succint în ideile următoare: lipsa autosuficienței, imperfecțiunea și inegalitatea naturală a oamenilor; conservarea purității claselor sociale; coeziune și armonie în societatea de status; subordonarea individului față de societate și stat, pentru crearea unei totalități stabile, a unei unități „naturale” de ordin superior. Dintre aceste idei, cea care va rămâne ca bază a ideologiei conservatoare este ideea armoniei, exprimată laborios în *Republica*. Ulterior, gânditorii de factură conservatoare o vor relua și ajusta, în funcție de circumstanțele istorice.

Odată cu declinul cetății-stat și cu nașterea imperiilor macedonean și roman, modelul politic centrat pe comunitatea restrânsă și pe tradiția guvernării prin participare a fost înlocuit în mare măsură de modelul monarhic susținut de forța militară și de autoritatea unor legi cu valabilitate „universală”. Adaptarea conservatorismului la această nouă situație istorică s-a realizat prin stoicism. Acest curent filosofic îi va găsi individului (pierdut în imensitatea imperiului) o nouă comunitate, aceea a societății mondiale (*cosmopolis*); iar moralității, care nu-și mai putea afla sprijin în vreo legislație particulară, îi va da ca fundament „legea naturală”, care trimitea la un cod conservator al autocontrolului și al autonegării individului, în interesul

1. Cf. Morton Auerbach, *The Conservative Illusion*, Columbia University Press, New York, 1959, p. 8.

coeziunii umane. Dacă stoicismul timpuriu s-a limitat la refacerea comunitarismului într-o nouă dimensiune (mondială), stoicismul mijlociu a trecut la un discurs mult mai accentuat, străduindu-se să demonstreze că cea mai importantă funcție socială este aceea politică; iar puterea politică se legitimează prin consimțământul comunității morale. Admițând ideea lui Platon despre primatul armoniei și coeziunii sociale, Cicero va afirma că Imperiul Roman este capabil să asigure aceste lucruri, impunându-le chiar și cu forța, acolo unde este necesar. Dar, odată cu declinul imperiului, va fi abandonată pretenția că armonia și coeziunea există în fapt; stoicismul târziu va deveni un „conservatorism al pesimismului și al resemnării”¹. Constatând că vârsta de aur a omenirii este îndepărtată și că declinul societății nu poate fi oprit, stoicismul târziu va ajunge la concluzia că numai moartea (sinuciderea) mai poate aduce pacea individului.

Conservatorismul „alienării” din stoicismul târziu ajunge și în gândirea creștină, începând cu Sfântul Augustin. Acesta va dezvolta însă și un conservatorism radical, bazat pe militantismul și expansionismul creștin. Astfel se va întâlni conservatorismul cu religia creștină, pe care o va asimila ca dimensiune esențială în secolele următoare.

În veacul al V-lea, în vremea Sfântului Augustin, decadența imperiului și triumful barbarilor erau la apogeu. Pentru a explica această stare de lucruri (ca și sentimentul alienării și al pierderii armoniei lumii), teologul creștin a incriminat păcatul originar, care ar fi atras în mod inevitabil răul și nefericirea. Păcatul originar a distrus armonia lumii lui Dumnezeu, prin conceperea *ego*-ului uman ca centru al Universului. În această postură care îi depășește condiția și posibilitățile, omul nu a fost capabil să conserve vreo ordine sau vreo armonie de substanță divină; istoria lumii sale a devenit aceea a creșterii și a ruinei civilizațiilor, care trec de la o relativă coeziune la degenerare, corupție și conflict.

Potrivit Sfântului Augustin, pentru a se evita disoluția societății, este preferabilă orice formă de guvernare, oricât de coruptă ar fi ea; oricum va fi mai bună decât dezordinea politică. Așadar, individul nu trebuie să se opună autorității, întrucât autoritatea civilă garantează coeziunea comunității. El are datoria de a trăi după legile morale, supunându-i-se lui Dumnezeu și lucrând fără încetare pentru propria sa perfecționare. La rândul lor, societățile omenești pot să-și maximizeze armonia interioară, îndreptându-și iubirea către Dumnezeu. Dar salvarea se va produce abia

1. *Ibidem*, p. 19.

la sfârșitul Istoriei. Numai odată cu acest sfârșit și cu învierea ce va urma se vor putea atinge scopurile conservatoare: cei „aleși” vor trăi viața eternă în perfectă liniște și în absența oricărui conflict. În comunitatea finală, va domni armonia divină; iubirea aproapelui va fi maximă, iar scopurile materiale vor pierde înțâietatea; nu vor exista dorințe nestăpânite și nici necesitatea puterii guvernante.

Până la atingerea plenitudinii conservatoare de la sfârșitul Istoriei, societatea feudală timpurie trebuia să constate însă că se afla departe de armonie și de moralitate. Apariția statelor europene pe baze tribale (transformate ulterior în fundamente naționale) a însemnat, până la un punct, accentuarea conflictelor și a declinului civilizației. Abia în primele secole ale mileniului al doilea au apărut din nou condițiile pentru o societate conservatoare.

Doctrina creștină a spiritului conservator în politică s-a conturat treptat, de-a lungul Evului Mediu, pe măsură ce societatea ieșită din epoca barbară a ajuns la ordinea politică a regatelor occidentale. Prin secolul al XIII-lea, lumea feudală ajunsese la o relativă stabilitate grație instituționalizării sistemului dependențelor personale (sistemul vasalității). Aristocrația laică și cea ecleziastică dobândiseră privilegiile politice ereditare care îi garantau supremația economică și culturală. Stabilitatea socială devenea tot mai solidă, întrucât se produsese o delimitare clară a stărilor, precum și o specificare a drepturilor și îndatoririlor acestora, într-un sistem juridic bazat pe dreptul roman. În paralel cu ordinea politico-juridică a statului, biserica veghea la „bunăstarea morală” a comunității creștine, asumându-și un rol asemănător celui pe care Platon îl atribuisese înțelepților cetății.

În interiorul acestui sistem stabil și relativ armonios, John din Salisbury (1115-1180) avea să descopere însă trei probleme majore: corupția societății politice (a aristocrației laice, dar și a clerului), conflictul continuu între autoritatea spirituală și cea seculară și nu în ultimul rând înclinația spre tiranie a unora dintre principii. Aceste realități ieșeau din cadrul proiectului unei societăți conservatoare, pe care episcopul de Chartres o imagina în termenii moralității, tradiției și armoniei. Pentru el, „societatea umană este în același timp o confederație de oameni și o adunare de creștini, în care naturalul și divinul lucrează împreună”¹. Republica (societatea organizată politic) este ca un organism viu, care trebuie să asigure conformitatea actelor indivizilor cu „echitatea” lui Dumnezeu, astfel încât legea laică

1. *Dictionnaire de la pensée politique. Hommes et idées*, Hatier, Paris, 1989, p. 413.

(*lex*) să devină forma în care se transmite pe pământ legea divină (*aequitas*). În aceste condiții, suveranul nu va face decât să aplice echitatea divină, fiind slujitorul acesteia. Este de la sine înțeles că orice rezistență sau rebeliune împotriva unui asemenea suveran reprezintă o rebeliune împotriva lui Dumnezeu. Dacă principele este însă un tiran, revolta supușilor se justifică pe deplin. Totuși, numai Dumnezeu are dreptul de a pedepsi tiranii, căci dacă oamenii ar face-o ei înșiși, s-ar putea ajunge la consecințe negative incalculabile, atât pentru stat, cât și pentru biserică. În privința conflictului dintre cele două autorități concurente, John din Salisbury recomandă aplicarea cu întâietate a dreptului canonic, considerat superior celui laic. În fine, pentru remedierea corupției, recomandă purificarea morală a societății, pe baza unei cunoașteri naturale a dreptului moral, pe care fiecare individ îl poate afla în sine, grație uzajului rațiunii.

Conservatorismul gânditorilor creștini s-a remarcat prin dimensiunea sa providențialistă și comunitaristă. Providențialismul ordinii naturale a făcut din puterea politică o misiune divină; în același timp, caracterul rațional al puterii deriva și dintr-o ordine naturală, care justifica buna guvernare, indiferent de religia principelui. În felul acesta, prin gândirea creștină se edifica preistoria statului de drept și a statului laic, preistorie marcată puternic de obsesia conservării formelor politice și a statu-quo-ului social.

Cele aproape două milenii de gândire conservatoare (din epoca antichității clasice grecești și până la sfârșitul Evului Mediu) se asociază mersului general al istoriei în durată lungă și tradiției profund inegalitare a societății europene. Această tradiție va marca și conservatorismul de mai târziu care, în virtutea relației sale cu biserica și cu regalitatea, va fi catalogat drept inert și reacționar.

Odată cu epoca modernă, gândirea conservatoare va estompa discursul despre ordinea natural inegalitară care ar trebui păstrată cu orice preț, preocupându-se în primul rând de armonia socială, de exercitarea autorității și a drepturilor politice în contextul unei libertăți rezonabile. Dacă gândirea conservatoare fusese din antichitate și până în Evul Mediu o apologie a inegalității și a supunerii, în epoca modernă conservatorismul devine o ideologie a libertății temperate, a datoriei și dreptății, criticând excesele raționalismului și ale spiritului revoluționar.

3.2. Sensurile moderne ale conservatorismului

Dacă spiritul conservator este prezent de-a lungul întregii istorii politice, ideologia conservatoare propriu-zisă a luat naștere într-un moment istoric bine determinat, marcat de reacția aristocrației europene față de răsturnarea Vechiului Regim prin Revoluția Franceză de la 1789. Doctrina modernă a conservatorismului, spre deosebire de spiritul conservator, pune astfel câteva probleme de datare istorică și de explicitare contextuală a sensurilor sale.

Termenul *conservatorism* a fost utilizat prima oară pentru a desemna idealuri politice și măsuri guvernamentale adoptate în Franța după căderea lui Napoleon (1815). Din Franța, termenul s-a răspândit prin anii 1920-1930 în restul Europei apusene, iar mai apoi (în anii 1940) a pătruns și în Statele Unite. Sensurile principale atribuite acestui concept se circumscriu unui set ideatic ce trimite la preferința pentru ceea ce este vechi și deja probat în ordinea socială, mai degrabă decât pentru ceea ce este nou și neexperimentat. În afară de rezistența la schimbare și inovație, conservatorismul se mai referă la prescripție și prudență, la imperfectibilitatea naturii umane și, desigur, la o ordine inegalitară asociată în mod natural diferențelor dintre oameni și creșterii organice a societății de status. Toate aceste idei care dau contur conservatorismului rezultă dintr-un mod de argumentare ce se sprijină pe simțul comun și pe experiență, respingând excesele rațiunii și ale teoretizării excesive. Doctrinarii clasici ai conservatorismului (în speță Edmund Burke, Louis de Bonald și Joseph de Maistre) nu au definit sensul ideologiei pe care au promovat-o și s-au limitat la elaborarea unui discurs pentru justificarea valorilor conservatoare. În schimb, exegeții conservatorismului au încercat să determine prin diverse definiții semnificațiile restrânse și semnificațiile mai generale ale acestei ideologii.

Spre exemplu, Clinton Rossiter identifică patru varietăți de conservatorism:

- a) unul *temperamental*, care trimite la natura inerțială a omului, la frica lui în fața necunoscutului și a schimbării;
- b) un conservatorism *posesiv*, ce se referă la atașamentul individului față de proprietatea sa și în general față de tot ce-i aparține (statut social, reputație, putere etc. – lucruri pe care nu vrea să le piardă sau să le vadă erodate de diversele schimbări din societate);
- c) conservatorismul *practic* (o extensie a conservatorismului temperamental și a celui posesiv de la dimensiunea individului la aceea a societății),

- referitor la manierele acționale sancționate social, învățate și greu de abandonat, precum și la înțelegerea de către fiecare om a necesității de a-și adapta scopurile individuale la interesul comunitar;
- d) conservatorismul *filosofic*, ce constă în suma principiilor și a judecăților care fac din ordinea naturală și din tradițiile societății baza menținerii unei ordini sociale stabile și argumentul pentru respingerea reformelor nejudicioase, a proiectelor ce forțează sensul și ritmul dezvoltării istorice¹.

În concepția lui Samuel Huntington, există trei sensuri ale conservatorismului:

- a) acela de *concepție generală despre lume*, definită în termenii unor valori universale precum ordinea, armonia, tradiția și moderația;
- b) sensul *situațional* vizează conservatorismul ca ideologie ce apare în istorie ori de câte ori ordinea socială și politică este amenințată de tendințele schimbării necontrolate;
- c) conservatorismul ca *reacție a aristocrației* față de liberalismul sfârșitului de secol XVIII și al începutului de secol XIX².

Robert Nisbet consideră că esența conservatorismului rezidă în „protecția ordinii sociale (familia, vecinătatea, comunitatea locală, regională – în primul rând) față de silniciile statului ca for politic centralizat”³. Conservatorismul apără, mai mult decât oricare altă ideologie, dreptul la proprietate, valoarea tradiției și valoarea credinței, respingând teoria dreptului natural, utilitarismul liberal și imixtiunea statului național în viața privată a cetățeanului⁴.

Russell Kirk identifică șase „canoane” sau mari idei ale gândirii conservatoare:

- a) credința că societatea este guvernată de intenția divină și că problemele politice sunt, de fapt, probleme de ordin religios și moral;

1. Clinton Rossiter, *Conservatism in America*, 2nd edition, Alfred A. Knopf, New York, 1968, pp. 6-10.

2. Anton Carpinski, *Doctrină politice contemporane*, Moldova, Iași, 1992, p. 110.

3. Robert Nisbet, *Prejudices. A Philosophical Dictionary*, Harvard University Press, 1982, p. 55.

4. Robert Nisbet, *Conservatorismul*, trad. de Sorin Cucera, Du Style, București, 1998, p. 46.

- b) preferința pentru diversitate, spre deosebire de uniformitatea îngustă și de egalitarismul abstract pe care le promovează ideologiile radicale;
- c) convingerea că societatea trebuie să se bazeze pe o ordine inegalitară a claselor, singura egalitate autentică fiind doar cea morală;
- d) convingerea că libertatea și proprietatea privată sunt indisolubil legate și că egalizarea economică a indivizilor nu conduce niciodată la progres;
- e) credința în tradiție și în ideea că omul trebuie să facă mereu un efort pentru a-și controla voința și dorințele;
- f) recunoașterea necesității schimbării ca mijloc de conservare, preferința pentru schimbările lente (așa-zis „organice”) și respingerea inovațiilor radicale¹.

Edward McNall Burns caracteriza conservatorismul în felul următor:

Ingredientul la care aderă majoritatea conservatorilor și care îi diferențiază de alte orientări este un corp de doctrine privind natura omului și capacitățile acestuia pentru viața în societate. Succint, aceste doctrine sunt următoarele: slăbiciunea și urătenia naturii umane; incapacitatea omului mediu de a utiliza rațiunea în rezolvarea problemelor sale; inutilitatea și chiar nocivitatea majorității formelor de acțiune socială; imposibilitatea democrației și, în consecință, necesitatea existenței unui guvern puternic sau a unei forme de elitism care să facă operantă regula minorității; nevoia de religie ca sursă a imperativelor sociale și a asigurării legitimității...².

În afara sensurilor politice care dau contur înțelegerii restrânse a conservatorismului, această ideologie se poate defini și dintr-o perspectivă mai largă. Astfel, ea este o concepție generală asupra vieții individuale și sociale, un ansamblu de valori și credințe înglobate într-un model cultural și materializate într-un stil de viață și într-un regim politic. Potrivit lui Robin Harris, în această sumă de valori, credințe și comportamente intră următoarele elemente: sentimentul apartenenței la o ordine socială preexistentă legitimată de tradiție; atitudinea antiraționalistă și înclinația spre natură, înțeleasă ca instinct educat; prețuirea ordinii și a stabilității, a siguranței și

-
1. Russell Kirk, *The Conservative Mind: From Burke to Santayana*, Henry Regnery Co., Chicago, 1953, pp. 7-8.
 2. Edward McNall Burns, *Ideas in Conflict: The Political Theory of the Contemporary World*, W.W. Norton & Company Inc., New York, 1960, p. 345.

a securității, respingând inovațiile și promisiunile deșarte; loialitatea și patriotismul; tendința de a înțelege societatea mai curând ca o piramidă a îndatoririlor, decât ca un cadru de drepturi¹.

Tot într-un sens larg caracterizează conservatorismul și Michael Oakeshott: Pentru el...

a fi conservator înseamnă a prefera familiarul necunoscutului, a prefera ceea ce s-a încercat neîncercatului, faptul misterului, realul posibilului, limitatul nemărginitului, ceea ce este aproape îndepărtatului, ceea ce este îndeajuns supraabundentului, acceptabilul perfectului, râsul de azi beatitudinii utopice. Legăturile și fidelitățile familiale 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 potrivă 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 trăiește².

Spiritul conservator înseamnă așadar tendința de a trăi în mod natural și echilibrat, evitând excesele și rezistând tentațiilor.

Conservatorismul mai poate fi înțeles și ca un *tip de raționalitate*. Adrian-Paul Iliescu consideră, în acest sens, că ideologia conservatoare nu este doar o doctrină între altele, ci un mod de a vedea lumea omului; ea nu este doar o simplă practică politică, ci o atitudine față de viață.

3.3. Geneza ideologiei conservatoare

Ideologia conservatoare a apărut în epoca modernă ca o reacție la Revoluția Franceză, pe care au criticat-o virulent, dar cu îndreptățire, gânditori ca Edmund Burke, Joseph de Maistre și Louis de Bonald. Totuși, gândirea contrarevoluționară (asociată conservatorismului modern) nu trebuie privită doar ca un fenomen ulterior anului 1789. Pe parcursul întregului secol al Luminilor se confruntase un iluminism „radical” și revoluționar cu

1. Robin Harris, *The Conservative Community*, Center for Policy Studies, Londra, 1998, *apud* Adrian-Paul Iliescu, *Conservatorismul anglo-saxon*, ALL, București, 1994, p. 11.
2. Michael Oakeshott, *Raționalismul în politică*, trad. de Adrian-Paul Iliescu, ALL, București, 1995, p. 79.

unul așa-zis „reacționar”. Acesta din urmă se va manifesta ca o concepție despre om și despre societate opusă liberalismului și voluntarismului constituțional.

În secolul al XVIII-lea, voluntarismul constituțional a reprezentat expresia ideologică a școlii moderne a dreptului natural și a unei puternice iluzii mecaniciste, proiectate din domeniul științelor despre natură în acela al cunoașterii și acțiunii sociale. Astfel, voluntarismul pornea de la premisa că omul, ca individ, este dotat cu anumite caracteristici sau calități permanente și inalienabile, care îi justifică drepturile universale. Cât privește organizarea politică, ea trebuie să fie regizată de o „constituție-mașină”, care să facă posibilă funcționarea fiecărui segment al societății cu eficacitatea și precizia mecanismului unui ceasornic. Voluntarismul constituțional al revoluționarilor de la 1789 poate fi concentrat în următoarele concepte: individualism, voluntarism, credința în progres, raționalitate și eficiență. Acestea vin însă dintr-o încredere exagerată în forța rațiunii (care se dovedise de prea multe ori neputincioasă), dintr-o iluzie a perfecțiunii (care nu poate fi atinsă la scara umanului) și dintr-o iluzie a progresului (care nu este totdeauna așa de mare precum pare). Spiritul liberalismului care a inundat sfârșitul secolului Luminilor, declanșând Revoluția Franceză, a fost unul radical, lipsit de prudență și de moderație, preocupat de libertăți abstracte și insensibil la nedreptățile reale pe care le-a produs. O astfel de aventură a libertății nu putea să nu fie criticată de către un apologet al revoluției restauratoare de la 1688.

Edmund Burke (1729-1797), părintele doctrinei conservatoare, a fost cel dintâi care a întrerupt entuziasmul declanșat printre intelectualii Europei de Revoluția de la Paris, punând câteva întrebări incomode cu privire la relația dintre libertate și buna guvernare în Franța anului 1789. În *Reflecții asupra revoluției din Franța* (carte publicată la doar un an după căderea Bastiliei), Burke afirma:

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 (...). Ar trebui deci să amân orice felicitări pentru noua libertate a Franței până când 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 și social. Toate acestea sunt și ele

(în felul lor) lucruri bune; iar fără ele, libertatea, atâta vreme cât durează, nu este o binefacere; după cum 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 transforma foarte repede în condoleanțe¹.

Stăpânit de o prudență tipic englezească, Burke a considerat că toate catastrofele istoriei au fost generate de mândrie, de ambiție și de entuziasmul nestăpânit al schimbării legilor, tradițiilor, guvernărilor și a societății însăși. Criticând spiritul aventurier al revoluționarilor francezi (adepti ai raționalismului și progresiști care se credeau îndreptățiți să experimenteze o nouă formă de guvernământ în propria lor țară), Burke face elogiul conservatorismului insular:

Datorită rezistenței noastre obstinente la inovație (...), noi 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 nici un 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 rămâne astfel și după ce țărâna mormântului ne va fi acoperit vanitatea (...). 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 (...). Toate celelalte sentimente sunt false și lipsite de sinceritate, tinzând să ne corupă mințile, să ne vicieze simțirile morale naturale și să ne facă inapți pentru libertatea rațională...²

Libertatea rațională despre care vorbește Burke nu derivă din vreo metafizică a drepturilor omului, cum este cea care a stat la baza *Declarației drepturilor omului și cetățeanului*. Practic, el opune drepturile abstracte din menționata *Declarație*... celor pe care o guvernare corectă le poate

1. Edmund Burke, *op. cit.*, p. 45.

2. *Ibidem*, pp. 128-129.

realmente asigura unui popor. Combatând spiritul speculativ prezent și în ideile cu privire la originea și legitimitatea puterii politice, Burke respinge convenția sau contractul, pentru a privilegia *prescripția* (consolidarea unei delegări de putere guvernanților odată cu trecerea timpului și cu fixarea în practica politică a acelor obiceiuri care conduc spre binele comun). Prescripția atestă faptul că regimul politic dintr-o țară este bun și adaptat condițiilor sale particulare, că el se bazează pe asentimentul celor mai mulți dintre cetățenii ei, ale căror interese le garantează pe termen lung. Constituția unei țări, departe de a fi produsul unui voluntarism și al unei analize raționale a formei optime de guvernare, este rezultatul unei dezvoltări graduale, în timp, a instituțiilor și legilor, care sunt cu atât mai bine fondate cu cât derivă din cutumele societății. Armonia unei societăți care funcționează la un moment dat este produsul unei multitudini de compromisuri pe care le-au realizat generațiile anterioare. În aceste condiții, societatea nu poate deveni obiectul unei analize raționale, întrucât coerența instituțiilor ei, legile și tradițiile ei nu se conformează vreunei reguli generale cunoscute sau cognoscibile; totul provine din adaptare și compromis.

Conservatorismul lui Burke pornea de la un scepticism în ceea ce privește capacitatea indivizilor și a societăților de a descoperi și de a controla vreo lege a evoluției umane. Deci nici o transformare „rațională”, pe bază de program (revoluționar sau reformist), nu poate fi operată sistematic în societate. Totuși, reformele au importanța lor în economia politicii conservatoare: „O societate care nu are mijloacele de a se reforma nu are mijloacele de a se conserva”, spunea Burke. Numai că reformele trebuie să se limiteze la eliminarea din societate a unui rău imediat și manifest.

Critica voluntarismului constituțional a avut protagoniști și printre francezii pe care Revoluția i-a dezamăgit sau cărora le-a pricinuit chiar grave neajunsuri. Apărători ai valorilor Vechiului Regim (căruia îi aparțineau) și admiratori ai cărții lui Burke, gânditori ca Louis de Bonald, Joseph de Maistre, La Mennais sau Blanc de Saint-Bonnet au atacat permanent voluntarismul constituțional și radicalismul revoluționarilor, argumentând necesitatea restaurării regalității și a tradiției.

Louis de Bonald (1754-1840), autor al lucrării *Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile* (1796), considera că pretenția liberalilor de a construi pe cale rațională o constituție pentru societatea civilă sau religioasă este neîndreptătită, întrucât nu omul creează sau constituie societatea, ci invers: „departe de a constitui societatea, omul, prin intervenția sa, nu poate decât să împiedice ca societatea să se constituie sau, pentru a

ne exprima mai exact, nu poate decât să întârzie succesul eforturilor pe care societatea le face pentru a parveni la constituirea sa naturală”¹. Această constituire naturală se produce în virtutea unor legi inerente societății, pe care omul poate cel mult să le tulbure prin intervenția sa nesăbuită, dar pe care nu le poate modifica sau înlătura. Dezordinile de genul Revoluției nu reprezintă decât accidente, în urma cărora societatea își va reintra în matcă (adică va reveni la forma constituită și ordonată, ca cea a Vechiului Regim).

Spre deosebire de adepții teoriei moderne a dreptului natural (care fac din societate o instanță voluntară și chiar artificială, rezultat al contractului dintre indivizii care preexistă societății și care au înscrisă în natura lor o înclinație socială), Bonald consideră că natura socială a individului este de neconceput fără societate: societatea îi dă omului configurația sa specifică (utilizarea limbajului și ordinea existenței). De la aceste considerații antropologice, Bonald va ajunge la o justificare a monarhiei și la o respingere a republicii în următorii termeni: „Cum societatea este făcută pentru om și omul pentru societate, Monarhia, care consideră omul în raporturile sale cu societatea, convine și omului și societății. Iar Republica, considerând omul fără raporturi cu societatea, nu convine nici societății, nici omului”².

Pentru Joseph de Maistre (1753-1821), Revoluția Franceză a fost la început un eveniment salutar. Ulterior, el va deveni un aprig contrarevoluționar și un critic al filosofiei Luminilor, considerată sursa radicalismului orgolios și utopic. Filosofia aceasta, ridicându-se împotriva oricărei autorități tradiționale și împotriva creștinismului, nu era decât o insurecție împotriva lui Dumnezeu. Omul a fost creat după imaginea divină, dar el a căzut în păcat; liberul său arbitru l-a împins spre o alegere greșită. Abandonându-și virtuțile sociale, el a fost pervertit de pasiunea puterii și de jocul demiurgic al schimbării legilor.

Maistre a respins voluntarismul constituțional, care încerca să construiască un edificiu instituțional nou, ignorând tradiția secolelor trecute. Însă ceea ce respingea cu și mai mare tărie gânditorul savoyard era orgoliul antidivin al celor care voiau să reconstruiască omul social plecând doar de la „luminile rațiunii”, pretenția nebunească a societății de a se autoconstitui. Societatea nu se construiește printr-un contract între indivizi, ci prin

-
1. Louis de Bonald, *Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile*, apud Pascal Ory (coord.), *Nouvelle histoire des idées politiques*, Hachette, Paris, 1987, p. 170.
 2. *Ibidem*, p. 171.

acțiunea lui Dumnezeu, în anumite circumstanțe istorice. Constituția unui popor nu poate nici ea să apară prin acțiunea rațională a oamenilor; ea este opera circumstanțelor, iar numărul circumstanțelor este infinit. Referindu-se la legile („constituția”) care reglează politica Angliei, Maistre arăta că ele există prin grația tradiției și nu ca urmare a vreunei tranzacții istorice precise. Însă acumularea tradiției nu trebuie privită pur și simplu în dimensiunea sa istorică. Tradiția are o sursă superioară, de ordinul transcendenței mai curând decât de ordinul imanenței; ea este mai degrabă metafizică decât propriu-zis istorică. Pentru a ilustra acest fapt, Maistre scria în lucrarea *Essai sur le principe générateur des constitutions politiques* (redactată în 1809 și publicată cinci ani mai târziu):

S-a crezut adesea că se face o excelentă glumă întrebându-i pe francezi în ce carte era scrisă legea salică? Dar Jérôme Bignon răspundea cu tărie în acest sens că... era scrisă în inima francezilor. În fapt, să presupunem că o lege de o asemenea importanță nu există decât pentru că este scrisă; este sigur că autoritatea care ar fi scris-o va avea și dreptul de a o șterge; legea nu va avea așadar caracterul de sfințenie și imuabilitate care distinge legile veritabil constituționale. Esența unei legi fundamentale este aceea că nimeni nu are dreptul de a o aboli: or, cum va fi această lege deasupra tuturor, din moment ce cineva anume a făcut-o?

Demonstrația impecabilă a lui Maistre vizează așadar imposibilitatea unui legitim și benefic voluntarism constituțional. Nici o constituție nu poate fi produsul „voinței generale”, întrucât ea nu s-ar mai putea distinge de legile ordinare, care sunt rezultatul unei astfel de voințe. Prin urmare, constituția nu are vreo legătură cu suveranitatea populară, ci cu o tradiție de ordin divin. Căci, așa cum spunea și Bonald în *Législation primitive considérée dans les derniers temps par les seules lumières de la raison* (1802), „autoritatea asupra omului nu poate logic proveni de la om. Ea nu poate decurge decât dintr-un principiu superior: Dumnezeu”.

Existent ca atitudinea umană din zorii istoriei, conservatorismul a reușit să se exprime într-un discurs coerent la cumpăna dintre secolele XVIII și XIX, manifestându-se ca reacție la Revoluția Franceză care, după cum spunea Robert Nisbet, „a dăruit lumii moderne fanatismul politic”. Odată lansat în disputa ideologică, conservatorismul va evolua pe aliniamentele a trei tradiții principale. Tradiția britanică s-a remarcat printr-o critică a

Revoluției Franceze, căreia îi reproșa următoarele lucruri: mai întâi, fanatismul cu care a transformat politica într-o cruciadă ideologică împotriva răului; în al doilea rând, raționalismul trufaș, care afirma că numai rațiunea poate crea și legitima instituții umane satisfăcătoare pentru funcționarea corpului social; în al treilea rând, optimismul exagerat cu privire la puterea voinței umane de a modela destinul omenirii; în fine, conservatorismul britanic respinge infailibilitatea suveranității populare ca sursă a armoniei în interiorul națiunii și între națiuni. În Franța, s-a dezvoltat o ideologie conservatoare bazată pe pesimismul creștin în privința naturii umane, de unde a rezultat o apologie a monarhiei și a Bisericii – singurele garante ale ordinii și stabilității. „În gândirea conservatoare germană, în revanșă, interpretarea teologică a condiției umane a fost înlocuită de o filosofie laică a istoriei, care afirmă că statul organic este vehiculul emancipării umane.”¹

3.4. Supozițiile și pledoariile conservatorismului anglo-saxon

Pentru a nu fi tratată ca un lux inutil al spiritului și pentru a supraviețui în spațiul public, filosofia a trebuit să se apropie de politică și de știință. În aceste condiții, ea a încercat să întemeieze sau cel puțin să explice opțiunile privitoare la guvernământul civil, la ordinea morală și la paradigmele cunoașterii. La rândul lor, politica și știința s-au apropiat de filosofie, căutând în ea argumente indiscutabile. Fără a se identifica total cu filosofia luată ca fundament, liberalismul s-a dorit un raționalism, marxismul un materialism dialectic, conservatorismul un empirism etc. Cât privește legătura conservatorismului cu empirismul, aceasta poate fi identificată în orizonturi ontologice, cognitive și morale.

3.4.1. Discursul ontologic al conservatorismului

Iluminismul francez s-a străduit să impună imaginea omului rațional, a individului care dezvoltă comportamente sociale și creează instituțiile ca urmare a unui demers intelectual. Filosofia engleză s-a arătat mai curând neîncrezătoare în puterea rațiunii de a determina sau de a împiedica vreo acțiune. „Rațiunea”, spunea David Hume, „este și trebuie să fie numai sclava pasiunilor și ea nu poate niciodată pretinde să aibă o altă slujbă decât

1. *Dictionnaire de la pensée politique. Hommes et idées*, Hatier, Paris, 1989, p. 135.

aceea de a le servi și asculta”¹. Deci omul nu este în primul rând o ființă cugetătoare, ci una dominată de pasiuni și instincte. Să ne amintim că Hobbes imagina însuși contractul social (pe care tradiția filosofiei politice continentale îl asociase cu rațiunea) nu ca pe un rezultat al înțelepciunii oamenilor, ci mai mult ca pe un rezultat al fricii de moarte și de pierderea proprietății. Francis Bacon, în *Eseurile* sale, afirma și el că: „În natura umană se află în general mai multă sminteală decât înțelepciune”². Economiștii englezi ai secolului al XVIII-lea vor explica, la rândul lor, conduita umană nu prin vreo moralitate întemeiată rațional, teleologic, ci prin dragostea individului față de propria-i persoană, prin interesul personal al fiecăruia. În același spirit, Bernard Mandeville va face din viciile oamenilor însuși suportul beneficiilor publice; în celebra *Fabulă a albinelor*, Mandeville arată că, „de-ar fi să se lecuiască oamenii de slăbiciunile de care se fac în mod natural vinovați, atunci ei ar înceta să mai poată fi reuniți în societăți atât de vaste, puternice și rafinate precum au fost în cele câteva mari republici și monarhii ce-au înflorit de la facerea lumii încoace”³.

Legile morale, ca și cele juridice, nu au drept fundament conformitatea cu rațiunea; până și simțul datoriei urmează mersul pasiunilor umane și, după opinia lui Hume, „nici o acțiune nu poate fi bună sau rea din punct de vedere moral, dacă nu există o pasiune sau un motiv natural care să ne îmboldească spre ea”⁴.

Ca ființă dominant naturală (condusă de instincte și pasiuni mai curând decât de rațiune), omul nu va putea să deducă ordinea socială din vreo inovație a gândirii abstracte, ci numai dintr-o practică tradițională, păstrătoare a rânduielilor firești și naturale (derivate din natura umană). În societate, pasiunile și interesele individuale sunt nevoite să se acomodeze în așa manieră, încât nimeni să nu fie nemulțumit; mulțimea intereselor opuse va conduce către un bine general, la care nu se ajunge prin raționalitatea indivizilor, ci prin puterea obiceiului. Deci pasiunea poate fi stăpânită doar de obicei sau obișnuință, de unde rezultă că legile și instituțiile statului trebuie să fie și ele rezultatul tradiției. Ordinea socială apare în

1. David Hume, „Tratat despre natura omenească”, în Adrian-Paul Iliescu, *Conseruatorismul anglo-saxon*, ed. cit., p. 156.
2. Francis Bacon, *Eseuri*, trad. de Armand Roșu, Editura Științifică, București, 1969, p. 156.
3. Bernard Mandeville, *The Fable of the Bees*, în Adrian-Paul Iliescu și Mihail-Radu Solcan (eds.), *op. cit.*, p. 19.
4. David Hume, *op. cit.*, p. 157.

virtutea împrejurărilor și a întâmplării; ea crește organic (prin acomodările reciproce ale intereselor egoiste ale oamenilor) și nu este deloc rezultatul vreunui proiect dinainte stabilit. Realitatea socială „naturală” nu admite să fie constrânsă de scheme abstracte, *a priori* (cum ar fi, spre exemplu, sistemul libertăților gândit de revoluționarii francezi), căci, după cum afirma Burke, întrucât „libertățile și restricțiile variază cu vremea și cu împrejurările (...), ele nu pot fi stabilite pe baza nici unei reguli abstracte”.

3.4.2. *Supozițiile cognitive*

Tradiția filosofiei europene continentale a acordat o mare importanță abstracțiilor, care de la Platon și Aristotel încoace au dobândit „un statut metafizic și intelectual foarte respectabil: acestea se bucură de realitate ontică sau, cel puțin, de calitatea proprie entităților care au un corespondent în realitate”¹. Operarea cu conceptele reprezintă, în aceste condiții, un lucru firesc, iar combinarea lor – un exercițiu obișnuit al spiritului. Spre deosebire de înclinația către proliferarea abstracțiilor, specifică filosofiei continentale, nominalismul englez consideră dăunătoare complicarea cunoașterii prin adăugarea unor construcții artificiale, care nu-și găsesc nici un corespondent în realitate. Conceptele asupra universalilor sunt niște „ficțiuni ale sufletului omenesc”, după cum le numea Francis Bacon, și numai noțiunile referitoare la individuale și la însușirile lor sunt mai puțin înșelătoare. Așa cum aprecia și Locke, din moment ce abstracțiile au un caracter de artefact, ele nu pot fi considerate reprezentări ale realității. Avându-și originea în obișnuințele sau deprinderile umane, bazându-se pe asocierile și presupunerile intelectului, abstracțiile nu vor putea trimite la realitatea obiectivă, ci doar la subiectivitatea umană. Prin urmare, orice construcție a intelectului va fi parțială, trebuind să se confrunte mereu cu experiența și cu alte constructe rivale.

În filosofie, raționalismul a considerat că eroarea provine din lipsa sau din insuficienta dezvoltare a abstracțiilor; empirismul a acuzat, dimpotrivă, supraabundența abstracțiilor în care se pierde gândirea. Filosofia politică a preluat această contradicție în felul următor: raționalismul politic (ce a alimentat spiritul revoluționar) a afirmat că eșecul în organizarea socială se datorează absenței unor planuri rațional construite, de reorganizare instituțională, morală etc.; conservatorismul a afirmat exact contrariul:

1. Adrian-Paul Iliescu, *Conservatorismul anglo-saxon*, ed. cit., p. 83.

eșecul social vine din aderența politicianilor și a maselor confuze la niște proiecte de inginerie socială care se alimentează nu din experiență și tradiție, ci din principii idealiste și nerealiste, inventate de rațiune.

3.4.3. *Discursul etic al conservatorismului*

În gândirea conservatoare, imperfecțiunea naturii umane este văzută ca sursa răului: „înclinația către abuz este sădită în însăși substanța firii omului și a instituțiilor sale: atât individul, cât și statul sunt victimele unor tentații inerente de a trece dincolo de limitele raționale și permisibile de manifestare a voinței și a puterii lor”¹. Din acest motiv se va simți nevoia unor constrângeri de ordin moral și juridic, apte să-l disciplineze pe individ și să asigure astfel armonia comunitară.

Dacă radicalismele politice de tipul celui care a inspirat Revoluția Franceză au pus accentul pe drepturile și libertățile individului, considerate esențe ale naturii sale, conservatorismul a privit cu suspiciune discursul asupra libertății inaugurat de Rousseau prin cunoscuta afirmație că „omul s-a născut liber, dar pretutindeni se află în lanțuri”. Libertatea nu poate fi separată de răspunderi și obligații, care fac posibilă viața socială. Dacă drepturile sunt privite ca decurgând din natura umană, atunci aiudoma trebuie concepute și îndatoririle: ele au un caracter natural (în sensul că sunt anterioare oricărui contract social) și, de asemenea, un caracter divin.

După cum aprecia Burke, puterea politică are menirea de a ține sub control pasiunile indivizilor și ale maselor, care amenință societatea. Pentru ca libertatea să existe, impunerea unor constrângeri este inevitabilă; libertatea nu poate supraviețui decât împreună cu ordinea și virtutea. De aceea „constrângerile exercitate asupra oamenilor trebuie socotite ca făcând parte dintre drepturile lor, la fel ca și libertățile” (*Reflecții asupra Revoluției din Franța*). Societatea conservatoare este, înainte de toate, o „piramidă de îndatoriri”, un loc al manifestării legilor și normelor.

Îndatoririle pe care individul le are față de societate și față de stat se justifică în felul următor: pe de o parte, faptul că individul se bucură de protecția societății și a statului conduce la obligativitatea respectării unei linii de conduită; pe de altă parte, îndatoririle individului de astăzi privesc deopotrivă trecutul și viitorul, căci societatea poate fi concepută ca un contract între generații și chiar mai mult, între epoci istorice. Din acest

1. *Ibidem*, p. 172.

„contract” sau „parteneriat” rezultă obligațiile oamenilor: „unul dintre primele și cele mai importante principii care consacră statul și legile”, spunea Burke, „este ca aceia care se află temporar în posesie și se bucură de uzufructul său să nu funcționeze ca și cum ar fi deplinii săi stăpâni, uitând ce au primit de la strămoșii lor sau ce datorează posterității”. Conservarea și respectul față de tradiția instituțională reprezintă o datorie față de înaintași; ea trebuie să tempereze nesăbuința unei generații înclinată spre schimbarea din temelie a societății. Conservatorismul atrage atenția asupra faptului că oamenii uită prea repede că fiecare generație are un „adevăr” al ei; dar dacă acesta va fi absolutizat astăzi, ca fundament pentru o schimbare radicală a societății, mâine alt „adevăr” va avea aceeași pretenție, astfel încât nu ar mai putea exista nici o continuitate politică și socială.

În lumea modernă, sub influența ideilor liberale, s-a ajuns ca drepturile să fie puse mereu în fața îndatoririlor; ideologia libertății și a toleranței absolute a relativizat orice valoare, aruncând societatea într-o derivă morală și politică. Or, pentru conservatori, viața nu este în primul rând o exercitare a drepturilor, o căutare a plăcerii, ci o împlinire a datoriei. Și totuși, aceasta nu presupune un rigorism excesiv sau un utopism al eliminării plăcerilor și viciilor. Realismul moral al conservatorismului conduce la ideea că o schimbare morală radicală a oamenilor este imposibilă. Orice modificare în comportamentul lor nu se produce decât în timp, prin forța obișnuinței. Perfecțiunea morală nu va putea fi atinsă vreodată. Totdeauna viciile și răul vor subzista. Important este ca față de ele să avem o atitudine selectivă și moderată. Binele absolut și general nu ne este accesibil; dar putem să ne stabilim unele priorități morale și să privim cu considerație ceea ce ne stă la îndemână pentru o viață rezonabilă.

4. Socialismul, de la utopie la „știință”

Printre finalitățile politicului, ideea de egalitate a reprezentat mereu o tentație pentru majoritățile guvernate, aflate într-o situație economică și culturală mult sub nivelul elitei conducătoare. Dorința de a fi egali cu cei puternici și bogați i-a animat pe oamenii simpli, dar i-a sedus și pe mulți intelectuali idealiști. Poporul și filosofii deopotrivă au ajuns să accepte uneori sacrificarea idealului libertății, pentru a face posibil un anume fel de egalitate (egalitatea aristocraților și a stării a treia în fața insecurității

și a ghilotinei – în timpul Revoluției Franceze; egalitatea economică – propovăduită de socialiști în teorie ca bunăstare, dar realizată în practica regimurilor comuniste ca o egalitate în sărăcie; egalitatea celui performant cu mediocrul și cu incapabilul, în materie de exprimare a voinței politice prin votul universal; egalitatea de tratament din prisma serviciilor sociale, din motive de solidaritate etc.).

Dacă pentru liberali și conservatori egalitatea s-a remarcat ca o valoare specifică ordinii juridice din statul guvernământului constituțional, pentru socialiști ea a însemnat în primul rând principiul unei noi ordini în sfera economiei în general și a proprietății în special. Socialismul a apărut ca un răspuns la sfidările unei societăți care se năștea pe ruinele politice ale Vechiului Regim și pe edificiul încă șubred al sistemului economic capitalist. El se voia soluția pentru toate problemele pe care le crease vreodată existența comunitară și ordinea ei politică.

În anii 1920, Saint-Simon constata că lumea se află într-o epocă de tranziție ce începuse odată cu amurgul Evului Mediu. Feudalismul, sprijinit pe puterea militară și religioasă a marilor seniori, fusese un mod de organizare social-politică în care echilibrul era dat de un lanț bine determinat de dependențe personale. Acest sistem, conceput în vederea războiului și a apărării, a început să se descompună treptat, ca urmare a progresului factorilor productivi. Avântul producției a condus la îmbogățirea și la afirmarea intelectuală a *stării a treia*, în interiorul căreia s-a conturat o clasă a industriașilor. Din unghi politic, ea reprezenta o contra-putere în raport cu vechea clasă aristocrată, iar din perspectivă socială și economică era fermentul noului *sistem industrial*.

Spre deosebire de sistemul feudal, centrat pe conflictul militar, sistemul industrial avea ca scop fundamental producția de bunuri materiale și intelectuale care să satisfacă tot mai numeroasele trebuințe ale oamenilor. Dinamica sistemului industrial trebuia să înlocuiască vechile raporturi de dominație-supunere cu relații de asociere, specifice cooperării productive. Însă acest lucru nu se putea petrece de la sine. Mai mult, însuși capitalismul, pe lângă dimensiunile sale pozitive, genera o serie de inconveniente în prelungirea vechilor inegalități feudale și, în general, în prelungirea tuturor modurilor de organizare socială care polarizează bogăția și sărăcia. O acțiune politică sistematică, bazată pe știință, era singura aptă să conducă la instituirea și consolidarea părții bune a noului sistem, precum și la eliminarea celei mai mari probleme a sa: inegalitatea. Această convingere o vor avea deopotrivă reprezentanții socialismului utopic și exponenții socialismului revoluționar.

4.1. Utopia socialistă

Când Pierre Leroux lansa termenul *socialism*, în 1833, aproape toți cei care subscriseseră la ideile acestui curent promovau teorii politice înrudite îndeaproape cu utopiile ce fuseseră la modă la începutul epocii moderne. Inspirați de idealuri nobile și încrezători în puterea rațiunii de a construi o lume a echității, socialiștii utopici au încercat să creioneze proiectul societății oamenilor egali.

Claude-Henri de Rouvroy, conte de Saint-Simon (1760-1825), este primul dintre gânditorii care a așezat ideologia socialistă pe o bază auto-intitulată „științifică”. Trăind într-o epocă marcată de experiența violentei revoluții din America și Franța, Saint-Simon (aristocrat francez cu o solidă cultură istorică și filosofică, format la școala mecanicismului și a progresismului iluminist) era convins că societatea trebuie reorganizată în manieră sistematică pe baza rezultatelor științei; iar știința ce întemeiază reorganizarea se inserează în mod necesar în evoluția spiritului uman și a epocilor istorice. După cum afirma Saint-Simon într-o lucrare a sa din 1814...

progresele spiritului uman, revoluțiile intervenite în cunoștințele noastre imprimă fiecărui secol un caracter particular. Secolul al XVI-lea a fost marcat de teologi sau, mai exact, aceasta a fost tendința intelectuală, ca aproape toți cei care scriau să se ocupe de probleme teologice. În secolul al XVII-lea, artele au înflorit și au văzut lumina zilei capodoperele literaturii moderne. Scriitorii ultimului secol au fost filosofi; ei au remarcat că marile instituții sociale erau bazate pe prejudecăți și superstiții și au făcut să se prăbușească superstițiile și puterile care emanau din ele. A fost secolul revoluțiilor și al criticii. Care va fi caracterul secolului nostru – al XIX-lea?

Încercând să răspundă la această întrebare, filosoful afirma: „Mersul spiritului uman, această nevoie de instituții generale, care se face simțită atât de imperios prin convulsiunile Europei, totul îmi spune că studierea marilor probleme politice va fi scopul cercetărilor timpului nostru. Filosofia secolului trecut a fost revoluționară, cea a secolului al XIX-lea trebuie să fie organizatoare”¹.

1. Saint-Simon, *Reorganizarea societății europene sau necesitatea și mijloacele de a uni popoarele Europei într-un singur corp politic, păstrându-i fiecăruia independența*

Potrivit lui Saint-Simon, orice societate se edifică pe baza unui sistem de *credințe*; de îndată ce ele sunt abandonate de oameni, ordinea socială se dezintegrează, făcând loc unui nou sistem. Spre exemplu, Evul Mediu și societatea feudală s-au sprijinit pe religie. Atunci când raționalismul iluminist a atacat religia și a discreditat-o, a început să se constituie o nouă ordine – a sistemului industrial –, având ca suport ideatic *știința pozitivă*. Întrucât vechea nobilime laică și ecleziastică este colportoarea valorilor credinței creștine, nu mai este îndreptățită să conducă o societate „pozitivistă”; de aceea puterea în lumea modernă trebuie să aparțină savanților, inginerilor, artizanilor, antreprenorilor industriali și simplilor producători. Formând împreună clasa industrială, aceștia au datoria de a promova noua credință – știința pozitivă – și de a instaura noua ordine socială a sistemului industrial. Pentru aceasta, industriașii vor fi nevoiți să înlăture barierele politice impuse de cler și de vechea aristocrație.

Deficiențele instituțiilor duc la distrugerea oricărei societăți; vechile instituții prelungesc ignoranța și prejudecățile timpului în care au fost înființate. Vom fi deci obligați să alegem între barbarie și prostie? Scriitori ai veacului al XIX-lea, numai vouă vă revine sarcina de a ne scoate din această tristă alternativă! Ordinea socială a fost răsturnată pentru că nu mai corespundea nivelului cunoștințelor științifice. Voi trebuie să creați o nouă ordine, mai bună. Corpul politic a fost dizolvat, voi trebuie să-l reconstituiți. O asemenea muncă e dificilă, fără îndoială, dar nu vă depășește forțele; voi domniți asupra opiniei, iar opinia domnește asupra lumii¹.

Ce opinie trebuia făcută să prevaleze pentru ca o nouă ordine socială și politică să se instituie? Societatea trebuia făcută să înțeleagă că, atâta vreme cât conducerea treburilor statului va aparține nobililor, juriștilor și rentierilor (adică acelor oameni care nu produc nimic, ci lenevesc), banul public va fi cheltuit fără chiverniseală, în profitul celor care guvernează. Dacă, în schimb, industriașii ar administra bugetul public, spiritul lor de economie ar fi benefic pentru întreaga societate.

națională, în *Mari gânditori și filosofi francezi ai veacului al XIX-lea*, vol. I, Minerva, București, 1989, p. 101.

1. *Ibidem*, pp. 101-102.

Industriașii simt că ei sunt cei mai apti pentru a conduce interesele bănești ale națiunii, dar nu fac publică această idee, de teamă să nu tulbure liniștea; ei așteaptă cu răbdare să se formeze o opinie publică în privința aceasta și ca o doctrină cu adevărat specială să-i cheme la cârma afacerilor. Din cele spuse până acum, rezultă că mijloacele pașnice, adică mijloacele de dezbateră, de demonstrație și de convingere, vor fi singurele pe care industriașii le vor întrebuința sau le vor sprijini pentru a lua conducerea averii publice din mâinile nobililor, militarilor, juriștilor, rentierilor și funcționarilor publici...¹

Potrivit lui Saint-Simon, sistemul industrial bine guvernat de industriași va trebui să se ocupe, în regim de urgență, de ameliorarea condițiilor de viață ale categoriei celei mai numeroase și mai sărace. Rezolvarea acestei probleme ar presupune o nouă „religie civilă” care, deși inspirată de creștinism, nu va fi condusă de teologi, ci de savanții societății.

Societatea nouă va fi caracterizată de o organizare în care distribuția rolurilor să-i satisfacă pe toți deopotrivă: „puterea spirituală – în mâinile savanților; puterea temporală – în mâinile proprietarilor; puterea de a numi în funcțiile de mari conducători ai omenirii – în mâinile tuturor; drept salarii pentru guvernanți – prestigiul”². Guvernânții vor fi în măsură să corecteze nu numai inegalitățile sociale, ci și disfuncțiile economiei capitaliste a *laissez-faire*-ului. Intervenind printr-o planificare științifică în producția de bunuri, experții guvernamentali vor anticipa nevoile societății și vor face astfel încât concurența capitalistă să nu ducă la supraproducție în privința unor bunuri și la penurie în cazul altora. Fără a fi necesară transformarea proprietății private în proprietate publică, organizarea sistemului industrial va ține seamă de multiplele interdependențe sociale și, în funcție de acestea, va planifica economia și societatea pe baza cunoașterii științifice „pozitive”. Aceasta este substanța socialistă a gândirii lui Saint-Simon.

Critica liberalismului și a capitalismului ce ignoră problemele sociale a avut protagoniști și în spațiul anglo-saxon. Robert Owen (1771-1857), antreprenor în industria textilă, și-a conceput proiectele sale de reformă pornind de la ideea că toate relele din societate (ignoranța, lenea, crima,

1. Saint-Simon, *Catehismul industriașilor* (1823), în *Mari gânditori și filosofi francezi ai secolului al XIX-lea*, vol. I, ed. cit., pp. 121-122.
2. Saint-Simon, *Scrisorile unui locuitor al Genevei către contemporanii săi*, în *Mari gânditori și filosofi francezi ai secolului al XIX-lea*, vol. I, ed. cit., p. 83.

sărăcia și decăderea morală) nu țin de păcatul original sau de defectele caracteriale ale indivizilor, ci de o proastă întocmire a sistemului social. Acesta permite ca oamenii din clasele de jos să nu se bucure de binefacerile civilizației, trăind în condiții mizerabile. Numai schimbând condițiile de trai ale oamenilor simpli se poate înlătura răul din societate. Iar schimbarea se poate produce, pe de o parte, prin mijloace economice, iar pe de altă parte prin mijloace educaționale.

Din unghi economic, societatea ar trebui să treacă la un nou sistem de producție – *cooperatist* –, care să servească interesului public. Educațional, toți indivizii (și cu precădere cei din clasele sărace, defavorizate) ar trebui să beneficieze de „iluminarea” prin învățatură, ca și de o seamă de influențe formative pozitive, în sens larg.

Pentru a demonstra valabilitatea teoriei sale, Robert Owen și-a organizat după noile principii propria fabrică din New Lanark (Scoția). Pe lângă condițiile de lucru bune pentru salariați, pe lângă programul limitat al activității, proprietarul a suportat și costul educației copiilor muncitorilor. Acest fapt l-a făcut foarte popular în rândul proletariatului, dar a atras îngrijorarea celorlalți industriași, care nu voiau să fie obligați să procedeze la fel în întreprinderile lor.

În afara experimentului destul de reușit din fabrica de textile, Owen a încercat să mai organizeze o colectivitate pe baze socialiste, în statul Indiana. Pe o mare proprietate funciară a sa, a înființat comunitatea socialistă *New Harmony*, care s-a dovedit la scurt timp un eșec. În pofida acestui fapt, socialistul englez nu a încetat să-și promoveze ideile privitoare la critica individualismului capitalist, la valoarea educației, a cooperării muncitorești și a sindicalismului. Strategia transformării sociale preconizate de Robert Owen imagina crearea mai multor mici colectivități în care proprietatea comună, controlul colectiv asupra mijloacelor de producție și eliminarea monedei să conducă la transformarea muncii dintr-o grea corvoadă într-o adevărată experiență a creativității umane.

Utopia socialistă a ajuns la o formulare extremă prin ideile lui Charles Fourier (1772-1837). Aidoma lui Owen, Fourier s-a remarcat în gândirea socialistă prin proiectul utopic al unei comunități armonioase, pe care a numit-o *falanster*.

Pentru a justifica necesitatea noii organizări sociale, Fourier a pornit de la critica societății așa-zis „civilizate”, dar pline de defecte, de opreliști și de constrângeri inutile. Lumea care se crede civilizată nu face altceva decât să reprime pasiunile sufletului omenesc, să-i încătușeze pe indivizi

în instituția căsătoriei, să le cultive falsa opinie că bogăția aduce fericire și să-i facă sclavii egoismului și ai competiției de piață. Mai mult, societatea modernă, preluând o prejudecată a înaintașilor, continuă să creadă că binele social se întemeiază pe activitatea puterii guvernamentale. În contrast cu o astfel de lume, utopistul francez propune una în care să fie eliberate toate resorturile sufletului omenesc și toate „atrăcțiile pasionale”. Cele 12 pasiuni ale sufletului (legate de simțuri, de amiciție, dragoste, familie, ambiție, de înclinația către intrigă și de nevoia de varietate), reprimă în societatea civilizată, se vor putea manifesta doar în cadrul unei comunități reduse numeric (aproximativ 1 600 de membri), în care toți indivizii să se dedice diverselor tipuri de activități în funcție de preferințe. Falansterile – asociații dominante agricole – vor permite desfășurarea zilnică a 12 activități, cu 9 pauze, răspunzând nevoii de diversitate. În cadrul lor, relațiile dintre indivizi se vor structura conform preferințelor și înclinațiilor naturale. Întrucât munca și asocierea se vor realiza de bună voie și după preferințe, vor deveni inutile toate instituțiile constrângătoare specifice statului. Nu vor exista în falanster asociații politice, guverne și nici instituții precum familia. Tuturor li se va asigura un minim de bunuri pentru a duce un trai decent, dar remunerarea nu va fi, totuși, egalitară; ea se va realiza după capital, muncă și talent, menținând diferențele dintre oameni. După ce societatea actuală se va transforma treptat, ajungând la o federație universală de falanster independente, umanitatea va dobândi armonia, cooperând liber pentru binele comun.

Ideile lui Fourier nu au fost prea bine primite în Franța, unde utopistul a așteptat în zadar întreaga sa viață ca vreun mecena bogat sau chiar guvernul să-i pună în aplicare teoria despre falanster. Doar în Elveția, România și California au apărut câteva experimente sociale efemere inspirate de fourierism.

4.2. Socialismul lui Pierre-Joseph Proudhon

Primele patru decenii ale secolului al XIX-lea, continuând spiritul libertății și al egalității inaugurat de Revoluția Franceză, au fost marcate de nașterea ideilor „novatoare” și „reformatoare”; în fapt, toți gânditorii epocii, care ulterior vor primi eticheta de *socialiști*, se numeau „novatori” sau „reformatori sociali”. În rândurile lor, putem remarca preocuparea comună pentru instaurarea egalității, dar nu a unei egalități abstracte de genul celei proclamate în *Declarația drepturilor omului și cetățeanului*, ci a

egalității reale, care nu putea fi decât economică. Diferă însă în câmpul ideilor socialiste modul de raportare teoretică și practică la egalitatea *de facto*. Astfel, utopiștii francezi și englezi promovaseră o ideologie a comunității autarhice, care ignora societatea globală și statul burghez; concepția lor era aceea a *socialismului fără stat*. Începând cu anii 1940, discursul socialist înregistrează o schimbare semnificativă: deși acordă în continuare importanță reformei sociale și morale, accentul îl va pune pe reforma politică, adică pe o atitudine critică și activă în raport cu statul. Așa se nasc două curente socialiste: pe de o parte, cel revoluționar-insurecțional al „republicanilor roșii” de genul lui Louis-Auguste Blanqui (1805-1881); pe de altă parte, socialismul de stat sau reformist, promovat de Louis Blanc (1811-1882). Primul curent prefigurează socialismul revoluționar marxist, iar cel de-al doilea anunță social-democrația.

La începutul anilor 1940, se produce un fapt extrem de important pentru istoria gândirii socialiste: emigrarea la Paris a unor democrați și republicani germani cum ar fi: Ruge, Marx, Grün etc. Intrarea lor în dialog cu socialiștii francezi a determinat nașterea unui nou spirit în ideologia de stânga, pe care istoricii îl vor numi „spiritul lui 1848”. Acesta va fixa în repertoriul socialist două teme fundamentale:

- a) critica societății și a statului burghez nu trebuie să vizeze religia, morala și politica, ci în primul rând economia; cu alte cuvinte, doctrina socialistă trebuia să se prezinte ca *o nouă economie politică*;
- b) întrucât problemele claselor muncitoare erau aceleași în toate țările, se impunea depășirea particularismelor și a izolării, în favoarea *inter-naționalismului*.

În acest context politic și intelectual și-a făcut apariția un socialist francez original și greu de etichetat, revendicat deopotrivă de revoluționari, de anarhiști și de social-democrați: Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865).

Născut la Besançon într-o familie extrem de modestă și obligat să trăiască la țară, printre oamenii săraci, Proudhon va face mari eforturi pentru a se instrui, urmând studiile liceale și universitare destul de târziu și cu multe întreruperi. Cu toate acestea, el s-a dovedit un spirit fin și elevat, cu multiple disponibilități intelectuale, scriind cu aceeași ușurință cărți remarcabile de gramatică, texte cu conținut economic și politic, precum și studii de estetică. Operele politice prin care a rămas în istoria gândirii socialiste sunt următoarele: *Ce este proprietatea? sau Cercetări asupra principiului dreptului și guvernării* (1840); *Scrisoare către D-l Blanc*

asupra proprietății (1841); *Sistemul contradicțiilor economice sau Filosofia mizeriei* (1846); *Confesiunile unui revoluționar, pentru a servi istoriei Revoluției din februarie* (1849); *Ideea generală a revoluției în secolul al XIX-lea* (1851); *Despre Justiție în Revoluție și în Biserică. Noile principii ale filosofiei practice* (1858); *Războiul și pacea. Cercetări asupra principiului și constituției dreptului oamenilor* (1861); *Despre principiul federativ și despre necesitatea de a reconstitui partidul revoluției* (1863); *Despre capacitatea politică a claselor muncitoare* (1865); *Teoria proprietății* (1865). Cărțile sale i-au construit o reputație de revoluționar și l-au lansat în viața politică a vremii, ca deputat în Adunarea constituantă din 1848; tot ele i-au atras și persecuțiile politice: trei ani de închisoare pentru „incitare la ură și dispreț față de guvern” și șase ani de exil în Belgia.

Ultima expresie a gândirii sale politice și sinteza întregii opere o reprezintă lucrarea *Despre capacitatea politică a claselor muncitoare* (publicată postum în 1865), scrisă într-o perioadă în care se părea că mișcarea muncitorească se relansa (după un reflux provocat de politica opresivă a imperiului). Un semn al relansării era publicarea, în 1864 (an al alegerilor legislative în Franța), a *Manifestului celor 60 de muncitori de pe Sena*. Aceștia – artizani parizieni, membri ai Internaționalei I (fondată în 1864) – credeau necesară susținerea în alegeri a candidaților proprii, și nu a „democraților burghezi”.

Frământările politice ale muncitorilor l-au impulsionat pe Proudhon să reformuleze o întrebare pe care și-o pune de multă vreme: cum poate o clasă socială (și în special cea muncitoare) să ajungă la dezvoltarea unei acțiuni politice proprii, să conducă o mișcare colectivă și să-și impună concepțiile politice în societate? Experiențele Revoluției de la 1848 și propriile sale eșecuri în calitate de parlamentar îl făcuseră să înțeleagă faptul că burghezia e puternică, iar muncitorimea este slabă și divizată. Cum putea clasa muncitoare să se transforme dintr-o categorie cu identitate exclusiv economică într-un actor politic? Răspunsul la această întrebare este condensat în trei puncte succesive: *conștiința de clasă*, *„ideea” colectivă* și *practica de clasă*.

În concepția lui Proudhon, o clasă socială va dobândi „capacitatea politică” doar cu condiția de a fi ajuns la o anumită conștiință de sine, conștiința locului și a rolului său în societate, conștiința intereselor proprii și a valorilor pe care le are în mod distinct. La orizontul anului 1848, în opinia lui Proudhon, clasa muncitoare dobândise deja conștiința de sine.

În al doilea rând, o clasă socială ajunge la „capacitatea politică” când este în măsură să formuleze, conform conștiinței sale, teoria propriei situații istorice, a raporturilor sale cu totalitatea socială, precum și „ideea” unui proiect central al acțiunii sale. Potrivit lui Proudhon, teoria politică este o consecință a situației obiective a producătorului ei: de exemplu, în lupta contra feudalismului și absolutismului, burghezia a știut să-și formuleze un proiect simplu și coerent, corespunzând situației de conflict cu nobilimea. O teorie politică nu este eficace decât atunci când clasa socială găsește formula pentru a-și exprima „legea existenței sale”. Proudhon credea că, la momentul 1865, „clasele muncitoare posedă o idee ce corespunde conștiinței pe care o au despre ele însele și care este în perfect contrast cu ideea burgheziei”; totuși, această teorie n-a fost suficient dezvoltată și rafinată.

Cât privește *practica politică*, „clasele muncitoare, sigure de sine și deja pe jumătate lămurite asupra principiilor care le compun noua credință, n-au ajuns încă să deducă, din aceste principii, o practică generală conformă, o politică apropiată...”. Astfel se explică, spre exemplu, faptul că muncitorii votează pentru candidații burghezi. Deci comportamentul politic al claselor muncitoare este rămas în urmă față de conștiința de clasă. Cine poate schimba situația? Cine poate să sistematizeze ideile proletariatului și să degaje proiectul de acțiune al clasei muncitoare, pentru a-l face eficient și sincron cu conștiința de clasă? Intelectualul poate face acest lucru, dar nu în calitate de creator de soluții proprii, ci doar ca sistematizator al diverselor soluții practice ale proletariatului. Intelectualul se poate înscrie în mersul „revoluției sociale” a claselor muncitoare; dar aceasta nu înseamnă că revoluțiile sunt operele teoreticienilor.

Din perspectiva unei asemenea misiuni de teoretician sistematizant, Proudhon va analiza economia capitalistă, raporturile de clasă și politica centralizatoare a celui de-al doilea imperiu. Acestor elemente gânditorul francez le va opune: economia mutualistă, modelul unei societăți egalitare, proiectul unei societăți federale și descentralizate.

Proudhon a fost unul dintre socialiștii pentru care economia reprezenta miza centrală a oricărui proiect de schimbare socială. În 1840, publicând lucrarea *Ce este proprietatea?*, el a lansat cel dintâi o formulă sintetică și provocatoare, cu o mare forță de convingere pentru clasele sărace: *proprietatea este un furt!*

Dacă aș fi întrebat: *ce este sclavia?* și aș răspunde scurt: *este o crimă*, gândul meu ar fi imediat înțeleș. N-aș avea nevoie de un lung discurs

pentru a arăta că puterea de a-i răpi omului gândirea, voința, personalitatea este o putere de viață și de moarte, că a face dintr-un om un sclav înseamnă a-l ucide. Atunci pentru ce nu aş putea răspunde la întrebarea: *ce este proprietatea?* cu *este un furt*, căci această a doua întrebare este echivalentă cu prima? (...) Un autor ne învață că proprietatea este un drept civil, născut din dreptul primului ocupant și protejat de lege; un altul susține că este un drept natural, avându-și izvorul în muncă. Iar aceste teorii, oricât de contradictorii ar părea, sunt aprobate și încurajate! Eu afirm că nici munca, nici ocuparea, nici legea nu pot da naștere proprietății. Afirm, de asemenea, că proprietatea este, de fapt, un efect fără cauză¹.

Ideea că munca nu justifică dreptul de proprietate contrazicea atât teoriile economice și juridice ale epocii, cât și simțul comun. De aceea Proudhon s-a văzut nevoit să explice sensul afirmațiilor sale realizând mai întâi o critică a conceptului de proprietar:

Să acceptăm, totuși, că munca dă dreptul de proprietate asupra produsului; atunci, de ce acest principiu nu este universal? De ce această pretinsă lege este aplicată unui grup restrâns de oameni și nu are valabilitate în cazul masei muncitorilor? (...) Cel care muncește devine proprietar; după principiile actuale ale economiei politice și dreptului, acest fapt nu poate fi negat. Când spun „proprietar”, eu nu înțeleg însă (...) numai cel care își încasează prelevările, salariul, gajurile. Prin proprietar, eu înțeleg stăpânul valorii create de el însuși, valoare care poate da un beneficiu numai proprietarului, adică celui care a produs-o².

Proudhon critică și teoria capitalistă a salariilor, prin care se afirmă că burghezul antreprenor plătește salariatului contravaloarea muncii, achitându-se astfel de toate obligațiile și devenind proprietar pe produsul realizat. Aceasta este o teorie falsă, care îi permite capitalistului să-și însușească bunuri la a căror producție a participat doar în mică măsură și să-și asigure un beneficiu perpetuu în urma unui efort secvențial.

Muncitorului îi trebuie un salariu pentru a trăi când muncește, căci el nu produce decât consumând. Cine angajează un om îi datorează hrană

-
1. Pierre-Joseph Proudhon, *Ce este proprietatea?*, în *Mari gânditori și filosofi francezi ai secolului al XIX-lea*, vol. II, ed. cit., pp. 150-151.
 2. *Ibidem*, p. 157.

și întreținere, sau salariul echivalent. E prima condiție a oricărei producții (...). Trebuie, de asemenea, ca muncitorul, în afară de subzistența actuală, să găsească în producție garanția existenței sale viitoare, pentru cazul că nu ar mai avea de lucru sau nu ar mai putea lucra. Cu alte cuvinte, trebuie ca munca viitoare să renască permanent din munca trecută: aceasta este legea generală a reproduției. (...)

Salariul muncitorului nu depășește deloc consumul său curent și nu-i asigură salariul de a doua zi, în timp ce capitalistul găsește în instrumentul produs de muncitor o garanție de independență și securitate pentru viitor. Dar acest ferment regenerativ, acest germen etern al vieții, adică pregătirea unei producții și a instrumentelor ei, este ceea ce capitalistul datorează producătorului și nu-i mai dă niciodată înapoi. Tocmai această prelevare frauduloasă sărăcește muncitorul, generează luxul trândavului și provoacă inegalitatea condițiilor de existență. Este exact ceea ce s-a numit, cu un titlu atât de potrivit, exploatarea omului de către om¹.

Întrucât capitaliștii își însușesc în întregime valori materiale la crearea cărora au contribuit doar parțial, se ajunge la situația ca muncitorii – adevărații producători ai bogăției – să fie victimele permanente ale sistemului economic. Din acest motiv, în societate se naște conflictul dintre cele două clase: a muncitorilor salariați și a proprietarilor capitaliști. Ce sistem economic ar fi în stare să elimine această problemă? Proudhon respinge soluțiile formulate de Louis Blanc în 1848. Acesta din urmă, în calitate de președinte al Comisiei guvernamentale pentru muncitori, proiectase un comunism guvernamental autoritar, care cerea individului o completă subordonare față de colectivitate; proprietatea și gestiunea economică erau lăsate pe seama unei birocrații centralizate, care semăna destul de bine cu monarhia absolutistă. Pentru Proudhon, atât proprietatea capitalistă, cât și comunitatea bunurilor reprezintă lucruri rele, care îl oprimă pe individ și descurajează munca și inițiativa:

Comunitatea este inegalitate, dar într-un sens invers proprietății. Proprietatea este exploatarea celui slab de către cel puternic; comunitatea este exploatarea celui tare de către cel slab. În proprietate, inegalitatea condițiilor rezultă din forță, oricare ar fi denumirea sub care se ascunde: forță fizică și intelectuală, forța evenimentelor, a hazardului, *averea*,

1. *Ibidem*, pp. 158-159.

forța proprietății însușite etc. În comunitate, inegalitatea provine din mediocritatea cunoștințelor și a muncii, mediocritatea glorificată, ca și forța. Această ecuație vulgară revoltă conștiința și face pe cel harnic să cârtească (...). Comunitatea este opresiune și servitute. Omul vrea din toată inima să se supună legii datoriei, să-și servească patria și să-și ajute prietenii; dar el vrea, de asemenea, să lucreze ce îi place, când îi place, cât îi place; vrea să dispună de timpul său (...); să muncească rațional, nu din ordin; să se sacrifice prin sine însuși, nu din obligație servilă. Comunitatea este în mod esențial contrară liberului exercițiu al facultăților noastre, înclinațiilor noastre celor mai intime¹.

Dacă nici sistemul capitalist al proprietății private și nici comunismul nu reprezentau soluții conforme ideilor de libertate și egalitate, Proudhon considera că trebuie să extragem formula economică cea mai potrivită din practicile asociative ale clasei muncitoare. Aceste practici (cum ar fi societățile de credit mutual și de asigurări, societățile muncitorești de producție) nu lăsau să se întrevadă tendința de abandonare a proprietății și responsabilității economice în favoarea unui stat comunist. Principiul noului sistem economic prefigurat de muncitorime era acela al mutualismului sau al reciprocității. El conducea la nașterea unor raporturi de schimb și de contract între indivizii și grupurile producătoare, la crearea unor practici de asociere. Potrivit lui Pierre Ansart...

acest mutualism conduce la invalidarea simultană a capitalismului, care face din producător un instrument al proprietății, și a comunismului etatic, ce îl transformă [pe muncitor] în subordonatul unui regim despot. Mutualismul impune, dimpotrivă, reorganizarea regimului proprietății, astfel încât muncitorii să reentre în posesia instrumentelor de muncă și a responsabilităților lor, în mod individual sau colectiv².

Contrar obiceiului socialiștilor de a critica proprietatea pentru a propovădui comunitatea bunurilor, Proudhon este, prin concepția sa, un adevărat liberal: socialismul mutualist nu implică distrugerea inițiativei micului întreprinzător, nici condamnarea activităților comerciale. Existența și

1. *Ibidem*, pp. 188-189.

2. Pierre Ansart, „Pierre-Joseph Proudhon”, în F. Châtelet, O. Duhamel, E. Pisier (eds.), *Dictionnaire des oeuvres politiques*, Presses Universitaires de France, 3^e édition, Paris, 1995, p. 961.

concurența acestora dau dinamism economiei și contribuie la stabilirea pe piață a unor prețuri realiste. Numai în cazul marilor întreprinderi (cum ar fi cele din minerit sau din construcțiile navale), unde nu poate opera inițiativa individuală, ci doar „forța colectivă”, se impune proprietatea comună (o proprietate a muncitorilor, în indiviziune). La fel ca în societățile muncitorești de producție, în marile întreprinderi lucrătorii vor participa la gestionarea activităților, potrivit competențelor lor.

Pentru a numi acest sistem economic bazat pe pluralismul unităților de producție, pe reciprocitatea schimburilor dintre ele și pe stabilirea concurențială a justelor prețuri, Proudhon folosește sintagma *democrație mutualistă*.

Societatea bazată pe democrația mutualistă nu are nevoie de un stat sau un guvernământ coercitiv, căci raporturile dintre indivizi și grupuri se derulează pe coordonatele negocierii. Există, totuși, o serie de piedici în calea egalității și a armoniei într-o societate mutualistă. Cel mai mare pericol cu care se confruntă ea este insecuritatea, întrucât procesele de negociere nu oferă protecție actorilor mai slabi în fața adversarilor mai puternici. Pentru ca toți indivizii și toate grupurile să se bucure de o adevărată securitate, este nevoie ca părțile angajate în procesele de schimb și negociere să aibă aproximativ aceeași putere; să fie numeroase, diversificate și suficient de autonome, pentru a depinde unele de altele într-un mod echilibrat. Într-o asemenea societate, membrii sunt determinați mai curând să se angajeze în negocieri decât să se confrunte, căci conflictul și confruntarea nu le procură supremație. Acestui motiv rațional al negocierii echilibrate, Proudhon îi adaugă și un principiu moral: angajamentul tuturor membrilor societății de a respecta justiția comunitară, care impune în orice negociere obligația de a efectua schimburi echivalente. Membrii societății mutualiste sunt „guvernați” așadar deopotrivă de interes și de simțul datoriei.

Dar o societate din care lipsesc constrângerea și simbolul ei instituțional (statul) poate părea un lucru absurd și irealizabil. Totuși, în concepția lui Proudhon „anarhia, adică absența stăpânului, a suveranului, (...) este forma de guvernare de care ne apropiem în fiecare zi și pe care obișnuințele înrădăcinate ne fac să o privim drept culmea dezordinii și expresia haosului”¹. Anarhia nu trebuie confundată cu dezordinea. Ea înseamnă doar absența stăpânului, a superiorului, într-o comunitate a egalilor și a asociaților. În această comunitate unde nimeni nu e rege, guvernarea trebuie să fie tratată

1. Pierre-Joseph Proudhon, *op. cit.*, p. 190.

ca o problemă științifică și să se bazeze doar pe rațiune. Rațiunea va conduce în mod necesar la egalitate și legalitate:

Orice chestiune de politică internă trebuie rezolvată conform datelor statisticii departamentale; orice problemă de politică externă ține de statistica internațională. Știința guvernării aparține de drept unei acțiuni a Academiei de științe, al cărei secretar perpetuu devine în mod necesar prim-ministrul; și, pentru că orice cetățean poate adresa un memoriu Academiei, orice cetățean este legislator. Dar, cum părerea cuiva nu contează decât dacă este demonstrată, nimeni nu-și poate impune voința în locul rațiunii, nimeni nu este rege¹.

În societatea mutualistă, raporturile dintre oameni se întemeiază pe egalitate. Aceasta înseamnă, în concepția lui Proudhon, *egalitatea condițiilor*, adică a mijloacelor, dar nu și o egalitate a bunăstării. Egalitatea nu înseamnă nivelare, după cum legea nu trebuie confundată cu uniformitatea. Societatea libertății și a egalității presupune accesul egal la mijloacele de muncă, autonomia indivizilor și existența unor legi care să se sprijine pe necesitate.

Sistemul economic și social imaginat de Proudhon nu putea să existe decât în condițiile *anarhiei*. Dar nu era vorba despre o dezordine deranjantă și corozivă, ci doar de absența ierarhiilor întemeiate pe proprietate, adică pe furt. Potrivit socialistului francez, „Republica ideală este o anarhie pozitivă. Ea nu reprezintă nici libertatea subordonată ordinii, ca în cazul monarhiei constituționale, nici libertatea prizonieră a ordinii. Este libertatea descătușată de orice lanțuri, superstiții, sofisme și autoritarisme: este libertatea reciprocă, nelimitată...”².

Experiența vieții economice și politice sub al doilea imperiu l-a făcut pe Proudhon să creadă că societatea liberă, egalitară și mutualistă avea ca principal dușman centralismul excesiv al statului. Statul a preluat, în folosul birocrăției sale, multe dintre inițiativele societății: „atribuțiile statului cresc continuu în defavoarea inițiativei individuale, corporative, comunale și sociale”, spunea Proudhon. Indiferent că este monarhic, republican sau comunist, statul centralizat comportă același dinamism distrugător în raport cu libertatea, aceeași tendință de întărire a birocrăției, poliției și armatei. În aceste condiții, sistemul mutualist se putea dezvolta doar

1. *Ibidem*, p. 191.

2. Bernard Crick, *Socialismul*, trad. de Adriana Bădescu, Du Style, București, 1998, p. 68.

într-un regim politic al descentralizării și federalismului. Într-un asemenea regim, Comuna (dotată cu o largă autonomie în organizarea vieții sale cotidiane) ar fi fundamentul, iar Confederația ar fi vârful edificiului. Între ele s-ar situa provinciile, ca zone de autonomie capabile să dezvolte relații cu alte unități asemănătoare, în absența oricărei condiționări naționale. De altfel, statul tradițional ar trebui să dispară, lăsând loc unui eșalon național de consultare și informare. Sistemul pe care Proudhon îl numea *democrație muncitorească, mutualistă și federativă* ar fi condus nu numai la eliberarea claselor muncitoare de alienarea capitalistă, la multiplicarea schimburilor și relațiilor sociale, ci și la înlăturarea spectrului războiului.

Ideile politice ale lui Pierre-Joseph Proudhon conturează un socialism *atipic*. Deși pornește de la o critică a proprietății private, el nu sucombă în comunism. Deși vorbește despre egalitate, nu o confundă cu nivelarea bunăstării, ci o definește ca egalitate a condițiilor sau mijloacelor de muncă. În felul acesta, lasă loc inițiativei și meritului individual, acceptând concurența ca sursă a progresului. În locul unei societăți a proprietății private și a exploatării omului de către om, imaginează societatea mutualistă a inițiativelor asociative muncitorești. Prin toate aceste idei, Proudhon construiește o concepție „social-liberală”. Cât privește instituția etatică, gânditorul francez demonstrează rolul nefast al centralismului birocratic, susținând necesitatea federalismului.

Pierre-Joseph Proudhon a influențat enorm gândirea și practica politică socialistă, prin faptul că a transferat discuția despre mijloacele de realizare a noii societăți de pe tărâm moral, religios și filosofic în planul economiei politice. Critica proudhoniană la adresa proprietății capitaliste avea să influențeze toate generațiile următoare de socialiști revoluționari europeni, după cum proiectul societății mutualiste avea să îi inspire pe social-democrați și chiar pe corporatiști.

4.3. Socialismul revoluționar marxist

Socialismul revoluționar îi are ca părinți fondatori pe Karl Marx (1818-1883) și pe prietenul său Friedrich Engels (1820-1895)¹. Nici unul

1. Relația dintre cei doi gânditori socialiști este bine surprinsă, în integralitatea ei, într-o lucrare a lui Terence Ball și a lui Richard Dagger: „La mijlocul anilor '40, Marx, filosoful radical, s-a alăturat lui Engels, capitalistul. Parteneriatul lor era în multe privințe unic. Fiecare era puternic acolo unde celălalt era slab. Marx a

dintre ei (ca de altfel mai toți „novatorii sociali” din epocă) nu aparțineau claselor sărace și nici nu manifestase de la început serioase înclinații socialiste: Marx – care până pe la 1844 fusese unul dintre tinerii filosofi ai stângii hegeliene – considera chiar că socialismul și comunismul sunt niște doctrine prea materialiste; Engels, la rândul său, era un antreprenor în industria textilă care știa să se bucure de rafinamentele vieții îmbelșugate pe care i-o permitea averea. Cu timpul însă cei doi se vor transforma în teoreticienii socialismului revoluționar, atât din considerente filosofice (cum este cazul lui Marx), cât și datorită înțelegerii condiției mizerabile a clasei muncitoare (în cazul lui Engels¹).

Realitățile primei jumătăți a secolului al XIX-lea (marcate de conflicte sociale, de luptele politice ale burgheziei împotriva monarhiilor absolutiste și de mișcările naționale pentru independență și unitate) au generat în mintea tânărului Marx întrebarea: cum poate fi schimbată ordinea socială profund injustă a prezentului? Trecând de la umanismul democrat al stângii hegeliene contemplative la socialismul revoluționar, gânditorul german va critica filosofia care, în opinia sa, nu făcuse nimic pentru a schimba cu adevărat lumea: „Filosofii n-au făcut decât să interpreteze lumea în diferite maniere; dar ceea ce contează este a o transforma”, afirma el în *Tezele despre Feuerbach*. Pentru a face din gândire un instrument al practicii sociale, Marx a demarat o analiză a mecanismelor economice, sociale și politice care stau

ajuns repede să depindă de Engels pentru asistența financiară din timpul primilor ani ai exilului său în Anglia, unde i se mutase familia în 1849, trăind ani de zile într-o mizerie cumplită. În ceea ce-l privește pe Engels, acesta depindea de Marx atunci când venea vorba de inspirație politică și stimulare intelectuală. Marx, așa cum repede și-a dat seama Engels, era cel mai profund și original gânditor. Dar Engels era un mai bun scriitor, având și ușurința de a traduce fraze memorabile în câteva limbi străine. În lucrările pe care le-au scris împreună – inclusiv *Manifestul comunist* (1848) – ideile erau în principal ale lui Marx, iar partea de scriere îi revenea lui Engels. În timpul vieții lui Marx și după moartea acestuia, Engels a lucrat mult să simplifice și să popularizeze ideile prietenului său. În anii imediat următori morții lui Marx, Engels a adăugat totuși și propriile sale idei la cele ale lui Marx. Engels a adaptat și interpretat – unii spun că a reinterpretat radical – teoria lui Marx” (*Ideologii politice și idealul democratic*, Polirom, Iași, 2000, p. 150).

1. Grație amantei sale care îi era angajată în fabrica de la Manchester, Engels a putut cunoaște viața dificilă a proletariatului; în 1844, el a realizat o profundă analiză sociologică a mediilor proletare, în celebra lucrare *Situația clasei muncitoare din Anglia*.

la baza devenirii istorice a umanității. În cadrul acestor mecanisme, procesul muncii (al producției) a fost considerat elementul esențial pentru înțelegerea tuturor relațiilor sociale.

Pentru a răspunde trebuințelor sale (în special celor de factură biologică), omul utilizează diferite *mijloace de muncă*. Aceste mijloace caracterizează o perioadă istorică determinată: „Ceea ce distinge o epocă economică de alta este mai puțin ceea ce se produce, cât mijloacele prin care se produce”, spunea Marx în primul volum al *Capitalului*. În procesul muncii, oamenii își organizează colaborarea în cadrul așa-numitelor *raporturi de producție*, care reprezintă distribuirea indivizilor în diversele activități specifice producției de bunuri materiale și de servicii. Procesul productiv generează în același timp *bunuri economice* (obiecte și prestații) și *raporturi sociale*. Structura economică a unei societăți cuprinde, pe de o parte, raporturile dintre oameni și natură (adică procesul muncii, prin care oamenii transformă în folosul lor diverse elemente ale mediului natural), iar pe de altă parte relațiile dintre indivizii angajați în procesul producției.

În cadrul raporturilor de producție, oamenii sunt distribuiți după o schemă inegalitară: unii posedă mijloace economice care îi plasează în poziția de dominație, iar alții, lipsiți de asemenea mijloace, sunt nevoiți să suporte dominația. Această stare de lucruri a apărut în viața colectivităților umane de îndată ce productivitatea muncii a făcut posibilă realizarea de bunuri în surplus față de necesarul supraviețuirii. În limbaj economic marxist, inegalitatea s-a născut atunci când progresul tehnologic și diviziunea socială a muncii au permis apariția *plusprodusului*. Când munca unui număr oarecare de indivizi a fost suficientă pentru a satisface trebuințele tuturor membrilor colectivității, unii dintre oameni au putut fi degrevați de activitatea productivă, dedicându-se altor tipuri de activități. Subzistența lor depindea de însușirea plusprodusului. Iar această „confiscare” a plusprodusului realizat de cei care munceau realmente pentru realizarea de bunuri a fost justificată tocmai de faptul posesiei mijloacelor de producție.

Pentru Marx, orice formațiune istorică sau orice tip de orânduire socială (începând cu *comuna primitivă*, continuând cu *sclavagismul* și *feudalismul* și terminând cu *capitalismul*) se întemeiază pe o anumită *bază economică* sau pe un *mod de producție*.

Ordinea inegalitară generată în interiorul oricărei societăți de relațiile de producție se concretizează în existența a două clase antagoniste: stăpânii de sclavi și sclavii – în antichitate; nobilimea și iobagii – în orânduirea feudală; capitaliștii și proletariatul – în societatea modernă capitalistă.

194 Indiferent de epocă, o clasă domină grație statutului său economic de proprietar al mijloacelor de producție, iar cealaltă este dominată și exploatată. Din acest motiv...

istoria tuturor societăților de până azi este istoria luptelor de clasă. Omul liber și sclavul, patricianul și plebeul, nobilul și iobagul, meșterul breslaș și calfa, într-un cuvânt asupritorii și asupriții se aflau într-un permanent antagonism, duceau o luptă neîntreruptă, când ascunsă, când fățișă, o luptă care se sfârșea de fiecare dată printr-o prefacere revoluționară a întregii societăți sau prin pieirea claselor aflate în luptă. În epocile mai îndepărtate ale istoriei, găsim aproape pretutindeni o împărțire completă a societății în diferite stări, o scară variată de poziții sociale. În Roma antică, găsim patricieni, cavaleri, plebei, sclavi; în Evul Mediu: feudali, vasali, breslași, calfe, iobagi și, pe lângă aceasta, mai în fiecare din aceste clase găsim trepte distincte.

Societatea burgheză modernă, ridicată pe ruinele societății feudale, nu a desființat antagonismele de clasă. Ea a creat doar clase noi, condiții noi de asuprire, forme noi de luptă, în locul celor vechi. Epoca noastră, epoca burgheziei, se deosebește însă prin faptul că a simplificat antagonismele de clasă. Societatea întreagă se scindează din ce în ce mai mult în două tabere dușmane, în două mari clase direct opuse una alteia: burghezia și proletariatul¹.

Bazei economice din orice orânduire îi corespunde o anumită *suprastructură*, adică un complex de instituții, de ideologii și de moduri de gândire prin care societatea își apără, își explică și își justifică distribuția inegalitară a averii și a puterii. În cadrul suprastructurii, există totuși unele elemente (ideatice în special) care contestă ordinea politică și economică a societății. Contestarea vine totdeauna din partea acelor membri ai societății care nu sunt mulțumiți de condiția lor în raporturile de producție.

În opinia lui Marx, trecerea de la o formațiune istorică la alta se realizează ca urmare a acutizării contradicțiilor dintre forțele materiale de producție și relațiile sociale de producție. Spre deosebire de Hegel sau de Saint-Simon (care considerau că schimbarea se produce prin intermediul ideilor), Marx afirma că baza economică a societății constituie fermentul schimbării:

1. Karl Marx, Friedrich Engels, *Manifestul Partidului Comunist*, trad. de colectivul de redacție al Editurii Politice, ed. 1962, Nemira, București, 1998, pp. 10-11.

Modul de producție al vieții materiale condiționează, în genere, procesul vieții sociale, politice și spirituale. Nu conștiința oamenilor le determină existența, ci dimpotrivă, existența lor socială le determină conștiința. Pe o anumită treaptă a dezvoltării lor, forțele de producție materiale ale societății intră în contradicție cu relațiile de producție existente sau, ceea ce nu este decât expresia juridică a acestora din urmă, cu relațiile de proprietate (...). Din forme ale dezvoltării forțelor de producție, aceste relații se transformă în cătușe ale lor. Atunci începe o epocă de revoluție socială¹.

Aceeași idee este exprimată și de Engels în *Anti-Dühring*: „cauzele ultime ale oricăror prefaceri sociale și revoluții politice nu trebuie căutate în mintea oamenilor, în înțelegerea tot mai mare a adevărului etern și a dreptății, ci în schimbările care au loc în modul de producție și de schimb; ele nu trebuie căutate în *filosofia*, ci în *economia* epocii respective”².

Dezvoltarea societății omenești prin acumularea permanentă a condițiilor materiale apte să declanșeze – la anumite intervale – revoluții sociale este interpretată de clasicii socialismului revoluționar dintr-o perspectivă istoricist-economică, ce pune accentul pe ideea că istoria umană este, în fapt, un destin implacabil. Cursul istoriei nu poate fi modificat nici pe baza rațiunii, nici a bunelor intenții ale utopiștilor. De aceea Marx considera că știința socială nu poate să ajungă decât la cunoașterea și înțelegerea cursului istoriei; pe baza unei asemenea cunoașteri, ea va ajunge la concluzia că trebuie să acționeze *în sensul istoriei*, și nu împotriva lui. „Chiar dacă o societate a descoperit legea naturală a dezvoltării sale – spunea Marx în *Capitalul* –, ea nu poate nici să sară peste anumite faze naturale ale dezvoltării, nici să le desființeze prin decrete. Dar ea poate să scurteze și să ușureze durerile facerii.”

Odată cu apariția claselor antagoniste, a luat naștere *statul* – instituție menită să apere și să mențină sistemul dominației de clasă. Deși își are originea în societate, statul se separă de aceasta, devenindu-i tot mai străin; deși pare reprezentantul întregii comunități, el este în fapt reprezentantul clasei dominante. În aceste condiții, statul devine principala miză politică a tuturor revoluțiilor sociale.

-
1. Marx, „Contribuții la critica economiei politice”, în Marx, Engels, Lenin, *Despre dialectică*, vol. 2, Minerva, 1978, p. 62.
 2. Engels, *Anti-Dühring*, Editura Politică, București, 1966, p. 269.

Toate schimbările de regim politic, din antichitate și până la monarhiile sau la republicile parlamentare burgheze, n-au făcut altceva decât să întărească și să perfecționeze mecanismul statal. După fiecare revoluție, statul a devenit mai eficient în apărarea intereselor clasei dominante. Revoluția proletară însă atunci când se va produce, va avea sarcina de a sfărâma structurile clasice ale statului. După preluarea puterii politice, clasa muncitoare va colectiviza mijloacele de producție și va aboli alienarea etatică, deschizând calea spre societatea comunistă. În acea fază superioară a evoluției sociale, va dispărea subordonarea individului față de diviziunea muncii; nu va mai exista vreo opoziție între munca intelectuală și cea fizică, iar principiul repartiției va fi următorul: „De la fiecare după capacități, fiecăruia după nevoi!”. Proiectul comunismului creionat de Marx și Engels era cel puțin la fel de utopic precum proiectele lui Owen și Fourier. Spre deosebire de acestea însă comunismul „clasicilor materialismului dialectic și istoric” trebuia să se realizeze printr-o metodă revoluționară, nu prin una gradual-reformistă.

Revoluția socială avută în vedere de Marx pentru depășirea capitalismului este marcată, în teorie, de o nuanță profetică istoricistă, dar și de o ambiguitate în ceea ce privește maniera ei de desfășurare. Marxismul pornește de la axioma că o adevărată „lege naturală” a istoriei face inevitabilă trecerea de la capitalism la socialism, întrucât proprietatea privată capitalistă asupra mijloacelor de producție intră în contradicție cu caracterul social al producției. Depășirea acestei contradicții și instaurarea unei noi ordini sociale și economice (în care producția să aibă la bază o asociație liberă și egalitară a celor ce muncesc) necesită o revoluție al cărei rezultat să fie *societatea fără clase*. Din scrierile lui Marx, se pot desprinde însă două maniere de înlăptuire a acestei revoluții. Prima este una radicală și violentă, așa cum e sugerată în *Capitalul*: „Centralizarea mijloacelor de producție și socializarea muncii ajung la un punct în care devin incompatibile cu învețișul lor capitalist. Acesta este sfârșit. Proprietății private capitaliste i-a sunat ceasul. Expropriatorii sunt expropriați”. Ulterior, Marx nu exclude posibilitatea unei căi pașnice și moderate de înlăptuire a revoluției sociale, în condițiile în care burghezia nu se va opune prin mijloace violente instalării proletariatului în poziția de clasă conducătoare. Cele două maniere de înlăptuire a revoluției i-au inspirat pe socialiștii de după Marx, care au optat fie pentru calea insurecțională (comuniștii), fie pentru calea reformistă (social-democrații).

Odată cu evoluția condițiilor economico-sociale din a doua jumătate a secolului al XIX-lea, concepția marxistă cu privire la revoluția socială care să conducă de la capitalism la socialism a înregistrat o schimbare semnificativă. Astfel, „concepția inițială a marxismului (...) prezicea că revoluția va veni ca rezultat al presiunii crescânde a capitalismului asupra muncitorilor, și nu ca rezultat al presiunii crescânde a unei mișcări muncitorești tot mai eficace asupra capitaliștilor”¹. Deci, inițial s-a conceput revoluția ca rezultat al pauperizării crescânde a clasei muncitoare, în contrast cu îmbogățirea nemeritată a capitaliștilor. Ulterior, Engels va proiecta un alt scenariu: în sistemul democrației burgheze, proletariatul organizat profesional și politic va obține poziții amenințătoare pentru clasa dominantă; în aceste condiții, capitaliștii vor fi nevoiți să stăvilească prin metode nedemocratice și violente avansul politic al clasei muncitoare. Acestea din urmă nu îi va mai rămâne decât să răspundă cu violență la violențele burgheziei.

În oricare dintre cele două situații, ajungerea la revoluție este precedată de accesarea proletariatului la conștiința de clasă, adică la înțelegerea condiției sale servile și la dorința de a o depăși prin orice mijloace. Muncitorii vor fi capabili să-și dea seama ei înșiși că mizeria existenței lor are drept cauză ordinea socială și politică bazată pe inegalitate, o ordine care face ca cei care nu muncesc să-și aproprie plusprodusul și să perpetueze exploatarea. Vor mai înțelege, de asemenea, că statul (cu întregul său sistem instituțional și juridic) apără privilegiile capitaliștilor; iar dacă se vrea ca aceste privilegii să dispară, statul însuși trebuie distrus. Pentru ca proletariatul să parvină mai curând la conștiința de clasă, teoriei socialismului revoluționar îi revenea rolul de ferment ideologic, de îndreptar al mișcării muncitorești.

1. Karl Popper, *Societatea deschisă și dușmanii ei*, vol. 2, trad. de D. Stoianovici, Humanitas, București, 1993, p. 175.

Capitolul 6

Ideile politice și antropologia modernă

1. Două metode ale cunoașterii pentru geneza politicului

În cunoașterea istorică, trecutul apropiat este un obiect marcat de *parti pris*-uri stimulate de lipsa perspectivei temporale (a răgazului de judecată calmă, nepasională), de subiectivismul cercetătorului (care este, totodată, un actor în istoria imediată¹) și de „constrângerile” ideologice. Trecutul îndepărtat prezintă, la rândul său, inconveniente legate de cantitatea redusă a informației și de posibilitatea interpretării ei adecvate, în contextul epocii (nu de puține ori, sistemul de referință în „analiza urmelor” fiind neglijat și adoptându-se, din comoditate sau din pură neștiință, paradigma prezentului). Cu cât ne desparte mai mult timp de o secvență oarecare a istoriei, cu atât mai mult ne confruntăm cu o infuzie a imaginarului, a mitologicului în ceea ce se vrea „realitatea trecutului”. Se ajunge astfel ca numeroase evenimente cruciale din istoria unei comunități să se înfățișeze prezentului total transfigurate, convertite funcțional și simbolic. În orice ipostază s-ar afla, ele constituie, totuși, o enormă sursă de legitimare pentru autoritatea politică.

Este bine știut că toate civilizațiile au în arsenalul lor cultural cel puțin un *mit* destinat rememorării gestului fondator al unui erou civilizator, care le-a dat oamenilor o „tehnologie” oarecare sau, lucru și mai important, le-a dat legile după care să poată trăi în pace și armonie; există și povestiri mitologice care, făcând joncțiunea cu faptul istoric real, vorbesc despre

1. Cf. Jean-François Soulet, *L'Histoire immédiate*, Presses Universitaires de France, Paris, 1994.

întemeietorii de state, adică despre creatorii de instituții politice. Înainte de a fi produsul rațional al civilizațiilor mature (civilizații numite și „istorice”), legile și formele politice care gestionează și ordonează complexitatea socială își proiectează originea într-o voință exemplară, eroică, pe care mitologiile o plasează în *illo tempore*.

De câteva mii de ani, tradiției orale privind „începuturile” societății i s-au adăugat scrierile istorice, literare și filosofice. După inventarea scrisului, grație căruia „memoria” colectivităților s-a conservat mai bine, omenirea a continuat să se preocupe – poate chiar mai mult ca înainte – de faptele politice fondatoare. Creșterea și declinul cetăților, imperiilor și regatelor, venirea la putere și alungarea tiranilor, înscăunarea și moartea regilor, alianțele și războaiele dintre state etc. au reprezentat multă vreme (până în secolul XX) subiectele de bază ale istoriei scrise. Nimic (sau aproape nimic) din ceea ce numim astăzi „istoria vieții cotidiene” nu prezenta interes pentru cronicarii epocilor premoderne. Faptele politice erau singurele demne de consemnat, singurele considerate capabile să dea posterității imaginea limpede a trecutului, dar și să reconforteze dominațiile prezentului. De altfel, nici literatura și nici scrierile filosofice nu au arătat un interes special pentru viața obișnuită. Până în epoca modernă, în aceste orizonturi ale culturii s-a manifestat aceeași preocupare, ca și în cazul istoriei, pentru lumea politicului. De la analiza constituțiilor cetăților grecești și până la principiile dreptului natural sau la filosofia contractului social, raportarea aproape obsesivă la politic a fost o constantă a culturii europene, care a asociat condiția umană condiției politice. Toate reflecțiile despre societate ale anticilor, medievalilor și modernilor probează această asociere, dar fac să transpară, totodată, o interogație neliniștitoare: oare umanitatea a fost dintotdeauna politică? Prin ce metodă de cunoaștere vom ajunge să descifrăm „originea” politicului? Iar dacă o vom afla, care vor fi consecințele asupra modului de guvernare?

Spiritul cercetător și problematizant al filosofiei politice, ca și exigențele științei antropologice, au făcut necesară demonstrarea acestui „adevăr” care pare simplu și evident, anume că omul este o ființă politică. Chiar dacă intelectul nostru are dificultăți majore în a imagina o lume din care politica să fie absentă, nimic nu ne îndreptățește să înlăturăm ipoteza stării prepolitice. Ideea sociabilității naturale nu are o valabilitate *a priori*, comparativ cu ideea caracterului nesociabil al omului natural, după cum nici teoria genezei familiale a puterii politice nu are, în principiu, prioritate față de teoria contractualistă. Prin urmare, chiar dacă viața tuturor civilizațiilor

cunoscute până în prezent este, într-o măsură mai mică sau mai mare, impregnată de politic, avem datoria de a examina toate relațiile posibile dintre natura umană și existența politică, prin toate metodele aflate la îndemâna intelectului.

Pentru simțul comun, o astfel de întreprindere nu e altceva decât un alt exercițiu gratuit, specific „lamentațiilor filosofice”, întrucât pare de-a dreptul superfluă încercarea de a demonstra că, de la cele mai simple acte cu rezonanță socială (cum ar fi, spre exemplu, salutul, schimbul de bunuri materiale și simbolice etc.) și până la deciziile care privesc soarta marilor comunități, se pun în mișcare mecanisme și se dezvoltă strategii care, la limită, sunt „politice”. Nimeni nu contestă faptul că politica se află peste tot acolo unde există interese de apărut, conflicte de mediat, domenii publice de administrat și scopuri generale de atins. De aceea reflecția politică cea mai rezonabilă și mai utilă ar trebui să aibă ca obiect manifestările particulare ale politicului în domeniile pe care le gestionează, și în nici un caz insolubila problemă a esențelor și originilor. Politicile curente (economice, sociale etc.) și mijloacele de maximizare a eficienței lor ar trebui să ne preocupe înainte de toate, căci acestea influențează nemijlocit viața fiecărui individ în parte și a societății în ansamblu. Subtilele raționamente ale filosofilor și teologilor, ca și cercetările antropologilor în realitățile societăților „arhaice”, pot părea preocupări marginale cu titlu de curiozități, câtă vreme ele nu servesc direct și vizibil binelui individual și celui colectiv.

La ce ne folosește să știm dacă politica există de când lumea sau dacă ea nu este decât produsul târziu al unui mod de viață pe care noi îl numim civilizație? Ce importanță are asumarea ideii aristotelice cu privire la caracterul natural al statului sau, dimpotrivă, acceptarea teoriei corpului politic artificial, promovată de Hobbes? Ce însemnătate practică poate avea, pentru acțiunea politică dintr-un context social determinat, discursul etic asupra binelui comun sau discursul freudian cu privire la „economia libidoului individual”? A zăbovi asupra acestor interogații poate părea, la prima vedere, o pierdere de timp, o complicare inutilă a analizei politice. Totuși, atât în sfera filosofiei, cât și în aceea a antropologiei politice, problema originii și esenței politicului a avut o importanță covârșitoare pentru construcția discursului asupra sensului, formelor și legitimității instituțiilor politice.

Astfel, antichitatea greacă – în special prin Platon și Aristotel – a reflectat asupra naturii politicului pentru ca, pornind de la aceasta, să poată determina forma ideală de guvernământ. Medievalii au proiectat discursul

asupra dreptului divin prin care era investit suveranul, pentru a justifica supunerea oamenilor față de acesta, precum și pentru a institui, pe aceeași bază, tutela Bisericii asupra autorității civile. Pentru filosofi moderni, stabilirea condițiilor în care o sumă de indivizi liberi și egali se transformă într-o comunitate politică reprezenta instrumentul teoretic cu ajutorul căruia putea fi demontată legitimitatea monarhului absolut, pentru a fi întemeiată legitimitatea guvernământului reprezentativ. În ceea ce-i privește pe antropologii propriu-ziși, de la Maine și Morgan până la Evans-Pritchard, Balandier sau Clastres, cercetarea formelor arhaice de organizare politică, în comparație cu cele moderne, a avut menirea de a postula universalitatea faptului politic în general și a puterii în special, pentru ca, prin aceasta, să se depășească ruptura dintre societățile „segmentare” și cele dotate cu un aparat politic specializat. Antropologia politică a încercat, de asemenea, să elibereze gândirea contemporanilor din capcana europocentrismului, din iluzia superiorității modului nostru de organizare politică în raport cu acela al societăților pe care, cu o umbră de condescendență, le numim „primitive”, „arhaice” sau „exotice”.

Pentru filosofi, teologi și antropologi, indiferent de formația lor intelectuală, întrebarea privitoare la originea omului și la „nașterea” vieții politice a persistat cu atât mai obsesiv cu cât răspunsul s-a dovedit mai greu de formulat. Atât din unghiul de vedere al teologiei și filosofiei, cât și din acela al antropologiei politice, problema naturii umane și a genezei formelor politicii are o prioritate teoretică indiscutabilă; iar această prioritate nu este lipsită de consecințe pentru practica guvernării și a construcției instituțiilor politice din toate timpurile, dar mai ales din epoca etatismului modern.

1.1. Demonstrația prin „evidență” și deducție

Reflecțiile politice ale filosofilor din toate timpurile au avut în vedere – explicit sau implicit – relația dintre natura umană și sensul comunității politice. Nu se poate vorbi despre cetate, imperiu, regat sau republică (despre stat, în general), dar nici despre organizarea unei comunități inferioare ca dimensiune și complexitate față de cele enunțate mai sus, fără a afirma sau, cel puțin, fără a asuma tacit o idee despre natura politică a omului. Fie că societatea organizată politic este privită ca o prelungire naturală a ordinii cosmice, fie că este considerată drept negarea naturii și

expresia unei ordini de rang diferit, demonstrația teoriei trece în mod necesar prin orizontul antropologic. Astfel, filosofia politică se va alimenta, pe de o parte, din *axioma sociabilității naturale a omului*, iar pe de altă parte, din aceea a *caracterului agresiv și nesociabil al individului din starea de natură*.

Pentru filosofii Greciei Antice, natura omului era identică cu aceea a statului, adică a unui lucru prin excelență public, politic. Iar la rândul său, statul avea o consistență și un temei moral, cu rădăcinile în legea divină a Dreptății. Recursul la meditația asupra naturii umane are pentru filosofii greci din epoca de glorie intelectuală a Atenei un sens în același timp metafizic și practic. Dacă omul este prin natura sa o ființă socială, care nu se împlinește decât prin viața publică, politică, atunci devine necesar să examinăm formele de guvernământ ale cetății și să o alegem pe cea mai potrivită pentru cultivarea virtuții sociale a dreptății. Aplicația practică a acestei filosofii o vom regăsi astfel în *Legile* lui Platon și în analizele constituțiilor cetăților grecești (opere aristotelice dintre care s-a mai păstrat doar *Statul atenian*).

Epoca elenistică și apoi perioada imperială romană vor modifica discursul filosofiei politice, în sensul că *polis*-ul participării cetățenești nu va mai reprezenta obiectul privilegiat al dezbaterilor. Într-o lume cu orizonturi deschise, purtătoare ale unor sinteze culturale nemaîntâlnite până atunci, problema naturii umane și a esenței ei politice nu se mai putea rezolva în interiorul cadrului strâmt al cetății. Pentru a se regăsi în imensitatea imperiilor și în mozaicul cultural și religios pe care acestea îl conțineau, omul avea nevoie de un principiu unificator al existenței sale. Desigur, era destul de tentantă ideea sofștilor privitoare la caracterul convențional al tuturor întocmirilor politice, însă ea nu răspundea unei trebuințe profunde a spiritului – aceea de a distinge cu claritate principiul și sensul comunității politice. Vor răspunde acestei exigențe filosofii stoici, în special prin Cicero.

Veacurile de teologie politică creștină ce vor urma au moștenit din tradiția greco-romană atât ideea legii și stării naturale, cât și pe aceea a comunității universale. Ele au constituit premisele unor raționamente deductive potențate, de această dată, nu atât de evidența istorică și socială, cât de revelarea adevărului despre voința lui Dumnezeu de a-i pune pe oameni sub stăpânirea unora dintre semenii.

Derivând din teoria antică a sociabilității naturale, ideea comunității politice care urmărește pacea pe pământ a fost dezvoltată în opera teologico-politică a Sfântului Augustin. Așa cum arătam într-un capitol anterior,

acesta a pus în antiteză două cetăți distincte: una creată de oameni pentru propria lor glorie, iar alta instituită în vederea unei finalități divine. Cetatea lui Dumnezeu presupune, în principiu, ca inima fiecărui om să fie pătrunsă de ideea dreptății și a păcii. O astfel de cetate nu s-a creat însă niciodată și nicăieri în istoria umanității, căci nedreptatea și războiul nu s-au desli-pit de condiția omului terestru. Totuși, o anumită idee despre pace și dreptate există în mintea fiecărui om, chiar dacă nu se alimentează din perfecțiunea divină. Până și cel mai rău dintre indivizi se luptă, până la urmă, pentru pacea alor săi, așa încât acest scop reunește ființele raționale în comunitatea politică numită *civitas*. „Pentru Augustin, indivizii aparțin totdeauna unui grup – familie, cetate, regat sau imperiu. Acesta e un fapt esențial: raportul dintre fiecare individ și societate este la fel de strâns ca acela dintre o literă și fraza din care face parte.”¹ Iar pentru a exista grupul, un acord prealabil este necesar. Asociația politică presupune așadar un consens inițial rezultat din aderarea oamenilor la o idee de dreptate și la scopul comun al păcii.

Gândirea politică medievală a reluat tema platoniciano-aristotelică a sociabilității naturale, adăugându-i concepția creștină asupra dualității naturii umane care, creată de Dumnezeu pentru a se împlini în cetatea divină, are totuși un liber-arbitru ce poate înclina balanța spre deșertăciunea lucrurilor pământești. Omul rămâne mereu pe calea dintre cele două cetăți:

Cetatea lui Dumnezeu, o cetate mistică deschisă universalității oamenilor care-l recunosc pe Dumnezeu și trăiesc sub legea sa. Fără frontiere și fără ziduri de incintă, această cetate celestă, regroupând toate națiunile „până la marginile pământului”, se opune cetății terestre care privește ca străin tot ceea ce se află în afara zidurilor ei, și care trăiește după norme și pasiuni umane, excluzându-l pe Dumnezeu din finalitatea sa².

Ființa umană nu este rea în substanța ei (divinitatea neputând fi suspectată că ar fi creat în mod deliberat ceva rău); răul este păcatul, care apare din orgoliu. Liberul-arbitru îl poate conduce pe un om fie la beatitudine,

1. Michel Fédou, „Saint Augustin”, în François Châtelet, Olivier Duhamel, Éveline Pisier (coord.), *Dictionnaire des oeuvres politiques*, Presses Universitaires de France, Paris, 3^e édition revue et augmentée, 1995, p. 43.
2. Léon-Louis Grateloup, *Les philosophes de Platon à Sartre*, Hachette, Paris, 1985, p. 117.

fie la mizeria servituții. Viața în cetate, sub legea politică, nu trebuie privită ca un lucru rău, câtă vreme respectă o idee de dreptate, derivată din caritatea creștină.

Constatăm așadar că discursul antropologico-politic al teologiei creștine distinge două principii de organizare, care sunt amalgamate în viața practică a oamenilor, dar care își păstrează identitatea în cele două cetăți: *Civitas Dei* și *civitas terrena*. După cum observa Étienne Gilson...

creștinii fac inevitabil parte din amândouă. Nu numai că sunt membri ai statului, dar însăși religia lor le impune datoria de a avea o comportare civică fără cusur; singura diferență este că tot ceea ce fac, atunci când fac, din devotament față de țară cei care nu sunt decât membri ai cetății terestre, creștinii o fac din devotamentul față de Dumnezeu. Această diferență de motive nu împiedică deci acordul de fapt în practicarea virtuților sociale¹.

Respectivele virtuți sunt sădite, de altfel, în sufletul omului, indiferent dacă el a ajuns la adevărata credință în Dumnezeu sau dacă își caută încă reperul spiritual în zeitățile false. Dumnezeu însuși l-a făcut pe om apt pentru viața socială și a pus la lucru virtutea sociabilității în organizările politice prospere și armonioase de tipul Imperiului Roman. Această dovadă a utilității virtuților civice trebuia să-l conducă pe om la înțelegerea faptului că, împreună cu adevărata credință, înclinația socială este calea spre cealaltă cetate, a Adevărului, Milei și Veșniciei.

1.2. Antropologia politică modernă și metoda științelor pozitive

Filosofia politică a demonstrat o preocupare aproape obsesivă față de originea și fundamentul politicului, întrucât un discurs asupra acestor probleme prefață în mod necesar orice reflecție având ca obiect statul. A te raporta la stat fără să elucidezi mai întâi relația dintre acesta și natura umană și fără a imagina un scenariu al nașterii lui însemna, pentru filosofi, a comite o eroare metodologică de neiertat. De la antici se moștenise ideea că natura omului și aceea a statului sunt două lucruri extrem de asemănătoare (dacă nu chiar identice), iar de la Hobbes se înrădăcinase în conștiința

1. Étienne Gilson, *Filosofia în Evul Mediu*, trad. de Ileana Stănescu, Humanitas, București, 1995, p. 155.

filosofică a lumii moderne ideea că, pentru a cunoaște într-o manieră rațională, strict filosofică, obiectul numit „stat”, trebuie să procedăm la o descompunere și apoi la o reconstrucție teoretică a lui, pornind de la elementele constitutive. O astfel de întreprindere intelectuală satisfăcea pe deplin exigențele raționalismului din veacurile XVII-XVIII, dar nu reușea să-i convingă pe savanții secolului pozitivist. Pentru ei, cunoașterea politicului nu trebuia să se bazeze pe niște ipoteze ale rațiunii, ci pe *date empirice*; reflecțiile asupra statului nu mai puteau porni de la imaginarea unui scenariu metafizic al agregării indivizilor liberi și egali din starea de natură, ci trebuiau să ia în considerație formele politice concrete existente în diverse comunități umane (și în special în societățile arhaice, pe care le bănuiau a fi mai apropiate de timpul „originilor” politicului).

„Revolta antimetafizică” din gândirea social-politică a secolului al XIX-lea nu s-a produs dintru început în interiorul vreunei științe experimentale, ci chiar în sânul filosofiei, confruntate cu propriile limite. Iar când antropologia politică a ajuns o știință pozitivă, bazată pe observația etnologică și impulsionată de metoda comparativă, rezultatele ei ultime s-au dovedit a fi niște metafizici alternative (în raport cu aceea a contractului social), și nicidecum niște teorii pur științifice. Statutul epistemologic al obiectului cunoașterii politice făcea astfel aproape imposibilă desprinderea totală a acesteia de spiritul speculativ, în pofida tentațiilor pozitivistice.

Spre sfârșitul veacului al XVIII-lea, filosofia socială începuse deja să asimileze spiritul naturalist-istoricist, ale cărui rezultate le regăsim în opere de genul *Schiței unui tablou istoric al progreselor spiritului uman*, elaborată de Condorcet în 1793. Prefațându-l parcă pe Morgan, Condorcet ne vorbește despre populațiile primitive (sălbatică) și despre evoluția lor treptată spre civilizație. Descrierea progresului spiritului uman nu mai relevă doar dintr-un exercițiu metafizic, dintr-un ocol imaginar destinat deducerii principiilor guvernământului reprezentativ (așa cum procedase Rousseau¹, spre exemplu), ci ține și de o știință istorică, întemeiată pe observație:

1. Potrivit opiniei lui Paul Bénichou, antropologia lui Rousseau nu este decât preventiv anistorică, deși s-a reținut îndeobște ideea că filosoful a elaborat-o doar din rațiuni metodologice: „Rousseau, în *Discursul asupra inegalității*, vorbește, ce-i drept, despre starea de natură, așa cum o imaginează el, ca despre «o stare care nu mai există, care poate n-a existat deloc, care probabil nu va exista niciodată, și despre care este totuși necesar să avem noțiuni juste, pentru a judeca bine starea noastră prezentă». Când scrie aceste rânduri, el se prefacă că se plasează într-o perspectivă pur conceptuală; dar, în fapt, discursul său este de la

Dacă ne limităm la a observa, la a cunoaște faptele generale și legile constante pe care le prezintă dezvoltarea acestor facultăți (fizice și intelectuale ale omului – n.n.), în ceea ce este comun diversilor indivizi ai speciei umane, această știință poartă numele metafizică. Dacă vom considera aceeași dezvoltare, în rezultatele sale, relativ la masa indivizilor care coexistă simultan pe un teritoriu dat, și dacă o vom urmări din generație în generație, ea prezintă atunci un tablou al progreselor spiritului uman. Acest progres este supus acelorași legi generale care se observă în dezvoltarea individuală a facultăților noastre (...). Dar rezultatul pe care-l prezintă fiecare moment depinde de cel pe care îl ofereau momentele precedente, și îl influențează pe cel din timpurile care vor urma. Acest tablou este deci unul istoric, întrucât, supus variațiilor perpetue, el se formează prin observarea succesivă a societăților umane în diferitele epoci pe care le-au parcurs (...). Aceste observații asupra a ceea ce a fost omul, asupra a ceea ce este el astăzi, vor conduce mai apoi la mijloacele de a asigura și accelera noile progrese la care natura sa îi permite să spere încă¹.

Așadar, tabloul istoric al evoluției umanității (chiar dacă are la bază un principiu metafizic – acela al dezvoltării facultăților spiritului în direcția indicată de propria sa natură) trimite direct la ideea observației sistematice, prefigurând cunoașterea pozitivă.

Sensul inițial al pozitivismului, fixat de Auguste Comte, deriva din întreprinderea istorică a lui Condorcet (pe care, alături de Montesquieu, îl considera deasupra filosofilor veacului Luminilor). Cele trei stări ale civilizației omenești sunt, în fapt, momente ale dezvoltării spiritului: în faza teologică sau fictivă, rațiunea explică faptele observate făcând apel la fapte inventate (ceea ce va conduce, în politică, la „inventarea” dreptului divin); în stadiul metafizic sau abstract, faptele sunt explicate prin diverse abstracții (cum este cazul contractului social în politică); în fine, evoluția spiritului ajunge la starea științifică sau pozitivă, în care faptele sunt explicate prin legi generale. Știința politică pozitivă, specifică acestui ultim stadiu, va fi definită ca „o fizică particulară, fondată pe observarea directă

un capăt la celălalt istoric. La el, ca și la juriștii care făceau pe atunci teoria «dreptului natural», *natura* este înțeleasă în același timp cronologic și logic” („Réflexions sur l'idée de nature chez Rousseau”, în Gérard Genette, Tzvetan Todorov, coord., *Pensée de Rousseau*, Éditions du Seuil, Paris, 1984, p. 127).

1. Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Flammarion, Paris, 1988, p. 80.

a fenomenelor privitoare la dezvoltarea colectivă a speciei umane, [știință] având ca obiect coordonarea trecutului social, iar drept rezultat determinarea sistemului pe care mersul civilizației tinde să-l producă astăzi”¹. Numită „fizică” și fiind înzestrată cu metoda observației și a comparației, știința politică era înscrisă în rândul domeniilor cunoașterii pozitive.

Ce-i drept, sensul comtean al pozitivismului a fost ulterior modificat, principiile științei pozitive² rezultând nu din „filosofia pozitivă”, ci din specificul cercetării empirice. Totuși, putem constata că în antropologia politică – știință constituită printr-un uriaș efort de desprindere de filosofia dreptului natural – epoca pozitivistă va păstra toate tensiunile din opera lui Comte, între recurgerea la faptul concret, la observație și comparație, pe de o parte, și tentația de a formula legi generale ale evoluției umanității, pe de altă parte.

Discursul antropologiei politice (în special al celei din secolul al XIX-lea) a fost generat de aceeași obsesie care impulsionase filosofia politică clasică: statul. Întrebarea care revenea mereu, deopotrivă în textele filosofice și juridice, viza un presupus raport de anterioritate: cine a existat mai întâi, individul sau statul? Pentru a răspunde la o astfel de întrebare, spiritul pozitivist formula exigența cercetării empirice, a unui demers istoric bazat pe informații certe; numai examinând cu atenție societățile arhaice care se mai întâlnesc încă în America, Africa și Oceania, precum și analizând (pe baza izvoarelor istorice) viața socială a popoarelor europene de dinaintea nașterii statelor vom reuși să aflăm dacă individul precedă organizarea politică sau dacă, dimpotrivă, ideea de individ nu este decât un derivat târziu al politicului. La fel cum în filosofie se conturaseră două mari supoziții – una a sociabilității naturale și alta a caracterului artificial al statului –, antropologia va formula și ea două teorii asupra originii politicului: prima, aparținând lui Maine, postulează că politicul este un dat

1. Auguste Comte, *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société*, Aubier-Montaigne, Paris, 1970, p. 130.
2. Potrivit lui Leszek Kolakowski, regulile pozitivismului contemporan sunt următoarele: 1) În lume nu există decât fenomene care fac obiectul experienței; nu există lucruri sau „esențe” ascunse, care scapă cunoașterii prin natura lor. 2) O cunoștință este necesarmente abstractă, este un produs al gândirii. 3) Judecățile de valoare și enunțurile normative nu au valoare cognitivă. 4) Dacă științele se disting unele de altele, modul de dobândire a cunoștințelor (adică metoda științifică) trebuie să fie același în toate (*La philosophie positiviste*, Denoël-Gonthier, Paris, 1976, pp. 11-18).

primar, individul fiind o construcție derivată; cea de-a doua, aparținând lui Morgan, prezenta politicul ca pe o „achiziție”, ca pe o invenție tardivă în evoluția umanității. Deși diametral opuse, ambele teorii se întemeiau pe cercetarea pozitivă a societăților arhaice.

2. Antropologia politică, între critica și asumarea contractualismului

2.1. Eternul politic: de la rudenie la teritorialitate

În 1861, Sir Henry James Sumner Maine, reputat jurist britanic, publica o carte intitulată *Ancient Law*, în care realiza un studiu comparativ al conceptelor și sistemelor juridice, începând cu lumea arhaică și vechile civilizații istorice și terminând cu jurisprudența modernă. Studiul său se dorea în același timp un manifest antimetafizic în problema analizei sistemelor de organizare socială și politică, la fel cum filosofia modernă se voia un manifest antiteologic. De aceea opera *Ancient Law* s-a dezvoltat ca o critică la adresa contractualismului și a fundamentului său de drept natural.

Interogându-se asupra naturii legii în „starea socială rudimentară”, Maine ajungea la concluzia că, spre deosebire de lumea modernă, cea arhaică își extrăgea dreptul din autoritatea familială:

Istoria ideilor politice începe, în fapt, cu ideea că înrudirea de sânge este singura bază posibilă a unei comunități de funcții politice; și nici una dintre acele răsturnări de sentimente pe care noi le numim solemn revoluții n-a fost atât de surprinzătoare și de completă ca schimbarea survenită atunci când un alt principiu, cel al *contiguității locale* spre exemplu, fu stabilit pentru prima oară ca bază a unei acțiuni politice comune¹.

Prin această afirmație, era contestată distincția fundamentală care guvernase reflecțiile filosofice asupra genezei politicului, respectiv distincția dintre starea de natură și cea socială. În locul ei, era așezată o altă deosebire: dintre comunitatea bazată pe *legătura de rudenie* și comunitatea ce are drept liant *faptul locuirii pe același teritoriu*. Pentru prima, nucleul este familia

1. H.S. Maine, *Ancient Law*, Oxford University Press, Londra, 1959, p. 106.

patriarhală; pentru cea de-a doua, putem lua în discuție o bază individualistă. Sau, după cum spunea Maine, „unitatea societății arhaice era Familia, [pe când] aceea a societății moderne este Individul”¹.

Pe lângă faptul că a lansat în antropologia politică ideea celor două tipuri de societăți (de status și contractuale) și a celor două principii de guvernământ (principiul *consangvinității* și cel *teritorial*), Maine a demonstrat unul dintre miturile modernității, anume acela că organizarea politică este rezultatul voinței contractuale a indivizilor. Demonstrația sa se bazează pe mai multe tipuri de dovezi: cartea *Genezei*, *Odissea* și scrierile lui Tacitus – ca surse documentare –, observațiile asupra mai multor tipuri de comunități umane și asupra elementelor din sistemele arhaice de drept păstrate în societățile moderne. Atât documentarea, cât și observația îl puneau pe juristul englez în fața unei realități în care elementul fundamental era familia. Astfel, potrivit *Genezei*, autoritatea paternală s-a transmis începând cu Adam, care era pentru familia sa deopotrivă tată, rege și senior; povestirile lui Homer referitoare la ciclopi, ca și istoriile lui Tacitus despre germani atestă existența unor comunități în care autoritatea era un apanaj al șefului de familie. Nici un document și nici o observație etnologică nu pot proba existența vreunei stări prefamiliale și, prin aceasta, prepolitice. Dacă „familia este tipul însuși al societății arhaice”, după cum spunea Maine, iar în interiorul familiei descifrăm legăturile politice, rezultă că politicul se identifică cu umanitatea, de la originile ei.

Cercetând sistemele de drept, Maine constată că nu există un drept universal, o jurisdicție rațională unitară (așa cum credeau filosofi), ci o pluralitate de sisteme, marcate de istoricitate. Mai mult...

dacă de la Hobbes la Rousseau era îndeobște considerată drept problematică constituirea legăturii politice, Maine consideră această legătură un dat coextensiv la originea însăși a umanității. În rezumat, pentru primii dreptul este natural, iar politica este o construcție artificială; pentru cel de-al doilea, datul prim este politica, iar juridicul este un produs derivat al grupurilor umane².

Odată cu *Ancient Law*, se părea că ideea de contract social și-a încheiat cariera antropologico-politică. Reactualizând idei mai vechi despre

1. *Ibidem*, p. 104.

2. Marc Abélès, *Anthropologie de l'État*, Armand Colin Editeur, Paris, 1990, p. 29.

210 derivarea autorității politice din puterea șefului de familie¹, juristul englez rezolva problema originii politicului. El lăsa însă nerezolvată chestiunea trecerii de la o societate bazată pe status, pe familie, la una în care esențial era principiul teritorial. După cum observă Abélès, prin opera lui Maine era inaugurată „o gândire politică «cu două viteze», potrivit căreia o sciziune fundamentală separă arhaismul și modernitatea sau, după o formulare mai modernă, societățile holiste și societățile individualiste”².

2.2. Evoluționismul lui Morgan și întoarcerea la contract

Opera lui Lewis Morgan, *Ancient Society* (1877), deși pare să vină în continuarea teoriei din *Ancient Law*, va readuce în prim-plan problema stării naturale și a contractului. Marcat de paradigma evoluționistă – la modă în a doua jumătate a secolului al XIX-lea –, savantul american nu putea accepta ideea că legăturile politice dintre oameni nu au o „origine”, că ele există pur și simplu de când lumea, fără să le fi premers o stare în care politicul să nu fi existat. Astfel, Morgan lansa ipoteza unei stări de natură, prealabile societății politice. Într-o astfel de stare, numită *comunism primitiv*, trebuie să fi domnit promiscuitatea, instinctul sexual nefiind înfrânat de nici o interdicție. Nu exista așadar familia (pe care Maine o considerase datul inițial). Abia odată cu interzicerea incestului – din motive greu de știut – s-a putut constitui familia patriarhală, însă după o întreagă serie de avataruri ale căsătoriei (pe grupe, în pereche și monogamă).

Contrazicând teoria lui Maine în două puncte esențiale – adică afirmând existența unei stări de natură lipsite de legături politice și considerând că familia patriarhală a fost precedată de o epocă a matrilinearității –, Morgan modifica și termenii distincției care inaugurasse știința antropologică: în loc de societate bazată pe legăturile de rudenie, va vorbi despre *organizare socială*, iar în loc de societate bazată pe principiul contiguității teritoriale, va avansa sintagma *organizare politică*. În etapa organizării sociale, reglarea

1. Plasarea societății și a autorității politice în prelungirea familiei este o idee proprie mai multor gânditori din secolele XVII-XVIII: Filmer (*Patriarcha or the Natural Power of Kings*, 1680), Bossuet (*Politique tirée des propres paroles de l'Écriture sainte*, 1709) și Ramsay (*Essai philosophique sur le gouvernement civil*, 1719).
2. Marc Abélès, *op. cit.*, p. 33.

comunității nu presupunea raporturi politice. Descrierea acestui stadiu reușea să-l entuziasmeze pe Engels, care spunea:

Ce minunată organizare este această organizare gentilică, cu toată naivitatea și simplitatea ei! Totul decurge în felul stabilit, fără soldați, jandarmi și polițiști, fără nobili, regi, locțiitori, prefecți sau judecători, fără închisori, fără procese. Toate certurile și litigiile sunt rezolvate de totalitatea celor interesați – ginta sau tribul – sau de diferitele ginți între ele (...). Cei interesați iau hotărârile și, în majoritatea cazurilor, obiceiul secular a și reglementat totul. Săraci și nevoiași nu pot exista, gospodăria comunistă și ginta își cunosc obligațiile (...). Toți sunt egali și liberi, inclusiv femeile¹.

De la starea prepolitică, a *organizării sociale*, oamenii au trecut la un stadiu politic nu grație vreunei înclinații naturale, ci ca urmare a unei *voințe contractuale libere*. Morgan aduce drept argument în acest sens tradiția orală a indienilor irochezi: trăind în statul New York, cele cinci triburi irocheze ajunseseră de câteva secole la crearea unei Ligi, concepute ca uniune veșnică, bazată pe descendența dintr-o ramură comună, dar mai ales pe acordul liber consimțit de a se uni și pe egalitatea tuturor. Deși Liga irochezilor nu avea caracteristicile unui stat, ea dovedea o detașare clară a politicului de restul relațiilor sociale. Dacă ordinea socială se sintetiza în interiorul ginții și al tribului, ordinea politică apărea prin unirea contractuală a triburilor. Prin urmare, politicul era o invenție tardivă a umanității, o *achiziție* și nu un *dat elementar*. Omul nu apare pe pământ ca „animal politic”; el devine însă politic.

Antropologia lui Morgan pare construită după modelul valorilor americane: legătura politică trebuie să aibă un fundament laic și rațional (ca în cazul creării Statelor Unite ale Americii), să rezulte din voința liberă a oamenilor. Regula tradiției și a supunerii, care transpare în antropologia „conservatoare” a englezului Maine, nu putea fi acceptată de un american cu vederi democratice. Constatăm așadar că discursul antropologiei politice din secolul al XIX-lea, construit în primul rând ca o reacție antimetafizică, ajunge să îmbine pozitivismul cu ideologia. Dar lucrul acesta nu trebuie privit ca o curiozitate: știința economică fuzionează și ea cu ideologia, în

1. Engels, *Originea familiei, a proprietății private și a statului*, Editura de Stat pentru Literatură Politică, București, 1957, pp. 97-98.

212 cadrele marxismului; celelalte științe istorico-hermeneutice sunt asimilate, la rândul lor, ca baze teoretice ale constituționalismului liberal, ale ideologiei conservatoare a societății de status, ale comunismului leninist etc.

Începând cu primele decenii ale veacului XX, teoriile lui Maine și Morgan au fost tot mai mult reexamineate în lumina cercetărilor empirice, care ofereau o bază de date impresionantă pentru înțelegerea mecanismelor sociale din lumea arhaică. Antropologia secolului XX va căuta să descopere în primul rând consistența politică a tuturor civilizațiilor omenești – fie ele „primitive” sau „moderne” – și să reducă importanța discontinuității de principiu dintre ele. Afirmarea de către Maine a universalității politicului (prin plasarea lui în interiorul și în continuarea legăturii familiale și a autorității paterne) reprezenta un punct de plecare pentru teoriile unor antropologi ca Malinowski, Mauss sau Lowie.

Concluzii

Teoriei sociale i s-a reproșat în toate timpurile câte ceva: fie spiritul ei novator (frizând uneori utopia), ostentativ afirmat în disprețul tradiției, fie încrâncenările conservatoare sau „reacționare” care sfidau sau întorceau pe dos „sensul Istoriei”. De aceea, pentru a o pune în dificultate și în același timp pentru a o salva, i s-a cerut, de pe aliniamentul filosofiei cunoașterii, să determine cu precizie diferența dintre opinie și adevăr, obiectiv și subiectiv, științific și metafizic, demonstrând astfel temeinicia cunoștințelor produse, capacitatea lor de materializare în praxis și rezistența la canoanele logicii – toate aceste probe ferind teoria de riscurile falsității și ale speculativului. Filosofia morală a somat-o, la rândul ei, să dea un fundament axiologic tuturor judecăților asupra ordinii normative existente, dar mai ales asupra celei viitoare, proiectate de teorie (în felul acesta, evitându-se deopotrivă excesele tradiționalismului și ale progresismului). Dacă fizica avea datoria să ne explice lumea materială, teoriei sociale – când adorată, când renegată, dar niciodată absentă din societățile civilizate – îi revenea sarcina de a ne face să înțelegem natura și fundamentele vieții comunitare. Așa s-au întâmplat lucrurile atât în vremea anticilor greci, cât și în aceea a savanților veacului pozitivist.

În vechime, ca și în timpurile moderne, vom constata însă că problemele teoriei sociale (spre deosebire de cele ale științelor exacte), de la Platon până la Marx și mai apoi până la un Popper sau Nozick, nu privesc o realitate oarecum independentă de subiectul cunoscător, ci relevă din câmpul epistemologiei. Pentru a fi mai expliciti: cunoaștere lumii omului este o chestiune de *model interpretativ* și nu una care să depindă esențialmente de capacitatea de testare experimentală; teoria socială este un fapt de opțiune axiologică, de preferință morală și politică, la care ontologia și științele pozitive trebuie să se adapteze.

Sesizarea consistenței epistemologice a teoriei sociale (indiferent de ancorările sale ideologice explicite sau de autoproclamata neutralitate în spiritul „sfârșitului ideologiilor”) nu este un fapt cu totul nou în peisajul filosofiei și al științei politice contemporane. Bernard Manin, spre exemplu, trata principiile guvernământului reprezentativ – inventate în epoca modernă – ca pe o schimbare de idei și de practici politice care nu se datorează atât unei „realități” a lucrurilor, cât unei priviri aparte îndreptate asupra „realității”. Nu au fost puține, în ultimele decenii, nici „istoriile intelectuale” ale epocilor și curentelor politice.

Specificul demersului nostru constă însă în depășirea palierului explicativ care așază ideile politice în serie cvasicauzală cu istoria politică. Centrul nostru de interes nu e reprezentat de schimbarea realității politice (adică a instituțiilor și practicilor guvernământului) grație proiecțiilor teoretice (în marginea acestei problematice, ne-am ocupat, totuși, de consecințele generate de asumarea modelului contractualist în teoria politică modernă și contemporană); problema pe care am așezat-o în centrul lucrării de față este următoarea: *de ce s-au schimbat ideile însele?* Ce anume i-a determinat pe gânditorii politici ai începutului de epocă modernă să contrazică modelul teologic și să inventeze contractualismul? În afara condițiilor economice (nașterea sistemului bancar și a pieței), a unor remarcabile evenimente și fenomene religioase, culturale și sociale în cel mai larg sens (precum Renașterea, Reforma și marile descoperiri geografice), există cu certitudine și un alt motiv pentru această monumentală schimbare de perspectivă: *modernii au produs o nouă filosofie politică pentru că au întemeiat o nouă teorie a cunoașterii*. În plus, noua epistemologie s-a corelat cu o acută conștiință autoreflexivă a teoriei sociale.

Înainte de a prezenta contractualismul în dimensiunile sale epistemologice, am realizat o necesară incursiune în cunoașterea politică premodernă, în care am identificat două modele structurante: *etico-politic* și *teologico-politic*. Dincolo de diferențele dintre ele, critica facultăților cognitive premerge în ambele cazuri discursul propriu-zis politic. Grecii antici, spre exemplu, au ajuns la filosofia binelui public după un detur vizând cunoașterea filosofică a *ceea ce este* un lucru de genul legii, al constituției sau guvernământului. Știind ce este guvernământul ca atare, puteau să distingă apoi *cum* și *de câte feluri* sunt constituțiile, să aleagă liber între formele posibile, adevându-le rațional la particularitățile fiecărei cetăți.

Condiția cunoașterii a influențat și discursul teologiei politice: din moment ce revelația era forma supremă de cunoaștere, rațiunea rămânând

în minorat, omul și societatea trebuiau să se mulțumească cu acea guvernare pe care Dumnezeu le-a dat-o, fie cu titlul de pedeapsă, fie de sprijin în efortul mântuirii. Neputând cunoaște pe cont propriu esența vieții comunitare, omul nu avea nici posibilitatea de a proiecta rațional guvernarea civilă, nici dreptul de a contesta ordinea instituită prin voință divină.

Reabilitarea rațiunii, începând din secolul al XIII-lea, a însemnat redeschiderea problemei epistemologice în filosofia occidentală și, odată cu ea, repunerea în discuție a fundamentelor societății și ale autorității politice. Gânditorii moderni, cercetând temeiurile cunoașterii și metodele care conduc la aflarea adevărului, aveau să ajungă la concluzia că, dacă vrem să dobândim o cunoaștere filosofică a oricărui lucru (și în mod particular a celui politic), este necesar să-l supunem, pe de o parte, unei operațiuni de descompunere (de analiză), iar pe de altă parte, uneia de recompunere teoretică (de sinteză), plecând de la elementele constitutive și de la o lege internă de compoziție. Aplicând această metodă lucrului politic numit „stat”, nașterea guvernământului civil ajungea să fie explicată în mod necesar prin contractul social. Către același rezultat conducea și filosofia dreptului natural, bazată pe o metodă pseudomatematică de demonstrare a raționalității și universalității dreptului.

Dar contractualismul, inaugurat de jurisconșulții protestanți și dezvoltat de filosofi politici din Anglia și Franța veacurilor XVII-XVIII, nu a avut o unitate nici în privința supozițiilor sale antropologice, nici în aceea a fundamentului epistemologic, evoluând deopotrivă în spațiul empirismului insular și al raționalismului continental. Multiplele teorii contractualiste din epoca modernă au ajuns să explice, astfel, unul și același lucru – temeiul uman și convențional al legăturii politice – din unghiuri destul de diferite și să asocieze ideii de contract finalități total opuse: de la guvernământul popular direct sau de la cel reprezentativ, până la absolutismul teoretic.

Contractualismul nu a fost unitar nici din perspectiva reacțiilor epistemologice și politice pe care le-a declanșat. Astfel, în viziunea raționaliștilor progresiști ai Iluminismului, lumea era prost organizată din cauza insuficienței teoriilor, în timp ce empiriștii conservatori au susținut că tocmai abuzul de abstracțiuni ne conduce pe căi greșite. Unii au căutat să facă din contract motivul schimbării revoluționare a ordinii politice, în timp ce alții s-au limitat la a insera convenția fondatoare în ordinea tradiției. Disputa celor două tipuri de intelectuali nu s-a încheiat nici astăzi, când încercăm să explicăm și să modelăm tranziția și mondializarea, când

216 discutăm despre dilemele dezvoltării economice și politice sau despre „ordinea politică a societăților în schimbare”.

Ajuns în secolul pozitivist cu aura nu tocmai strălucitoare a Revoluției Franceze, contractualismul s-a văzut din nou contestat, tot pe motive epistemologice, de către antropologia politică. Acuzat că este doar o poveste filosofică, o ficțiune fondatoare (dar, totuși, ficțiune) care nu poate aduce în sprijinul său dovezi istorice și experimentale, modelul contractualist a evitat implicarea explicită în noua știință politică, retrăgându-se în spațiul principiilor filosofice acceptate în mod tacit. Din această poziție, a influențat însăși antropologia politică și teoriile „științifice” despre putere și stat.

Soarta modelului contractualist în evoluția filosofiei și a acțiunii politice din ultimele patru secole este exemplară pentru înțelegerea modului în care ideile noastre despre *cât* și *cum* cunoaștem se proiectează în ideile și practicile guvernământului. Când *epistema* modernă își va încheia cariera, lăsând loc unei noi epistemologii, probabil că vom vedea la orizont o nouă teorie socială: fie una a libertății, fie una a servituții. Contractualismul și-a făcut datoria în teoria și în istoria politică modernă reinventând și justificând libertatea. Dar nimeni nu ne poate garanta că viitorul va păstra acest model. Ce ne lipsește în prezent, de fapt? O nouă teorie, un nou model (ambele așteptând o judecată istorică posibilă doar pe termen lung și, prin aceasta, puțin interesantă din unghiul individului trăitor hic et nunc), sau un surplus de simț practic, de inspirație capabilă să ne scoată din jocurile infatuate ale rațiunii speculative, făcându-ne mai eficienți?

Dincolo de crizele specifice ieșirii din modernitate (deopotrivă în planul rațiunii speculative și în acela al practicii sociale), putem constata că problema teoriei sociale rămâne în continuare o mare provocare epistemologică. A-i răspunde înseamnă a înțelege că certitudinilor înrobitoare le este totdeauna preferabilă îndoiala rezonabilă, constructivă; clivajelor teoretice și ideologice limpezi, pe înțelesul și pe placul maselor și al spiritelor suficiente – care ne îndeamnă la excomunicări și sfâșieri reciproce – le este preferabilă o cultură tolerantă, de sinteză, mai puțin confortabilă intelectual, dar cu siguranță mult mai umană!

Bibliografie generală

- ABÉLÈS, Marc, *Anthropologie de l'État*, Armand Colin Editeur, Paris, 1990.
- ARENDT, Hannah, *Qu'est-ce que la politique?*, Éditions du Seuil, Paris, 1995.
- ARISTOTEL, *Metafizica*, Editura Academiei RPR, București, 1965.
- ARISTOTEL, *Etica nicomahică*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988.
- ARISTOTEL, *Politica*, trad. de Șt. Bezdechi, Antet, București, 1996.
- ARON, Raymond, *Introducere în filosofia istoriei*, trad. de Horia Gănescu, Humanitas, București, 1997.
- AUGUSTIN, Aureliu, *Soliloquia*, trad. de Dan Negrescu, Editura de Vest, Timișoara, 1992.
- AUGUSTIN, Aureliu, *Despre Cetatea lui Dumnezeu*, trad. din limba latină, notiță introductivă, note și tabel cronologic de Paul Găleşanu, Editura Științifică, București, 1998.
- BACON, Francis, *Eseuri*, trad. de Armand Roșu, Editura Științifică, București, 1969.
- BALANDIER, Georges, *Anthropologie politique*, 4^e édition, Presses Universitaires de France, Paris, 1984.
- BARKER, E., *Plato and His Predecessors*, Methuen, Londra, 1948.
- BARNES, Jonathan, *Aristotel*, trad. de Ioan Lucian Muntean, Humanitas, București, 1996.
- BÉNICHOU, Paul, „Réflexions sur l'idée de nature chez Rousseau”, în Gérard Genette, Tzvetan Todorov (coord.), *Pensée de Rousseau*, Éditions du Seuil, Paris, 1984.
- BESANÇON, Alain, *Originile intelectuale ale leninismului*, trad. de Lucreția Văcar, Humanitas, București, 1993.

- 218 BOARI, Vasile, *Filosofia și condiția morală a cetății*, Dacia, Cluj-Napoca, 1991.
- BONTE, Pierre, IZARD, Michel, *Dicționar de etnologie și antropologie*, trad. coordonată de Smaranda Vultur, Radu Răutu, Polirom, Iași, 1999.
- BUCHANON, James M., TULLOCK, Gordon, *Calculul consensului. Fundamente logice ale democrației constituționale*, trad. Paul Fudulu, Expert, București, 1995.
- BURNS, James Henderson, *Histoire de la pensée politique médiévale*, Presses Universitaires de France, Paris, 1993.
- CARPINSCHI, Anton, *Doctrine politice contemporane. Tipologii, dinamică, perspective*, Moldova, Iași, 1992.
- CARPINSCHI, Anton, *Deschidere și sens în gândirea politică*, Institutul European, Iași, 1995.
- CARPINSCHI, Anton, BOCANCEA, Cristian, *Știința politicului. Tratat*, vol. I, Editura Universității „Al.I. Cuza”, Iași, 1998.
- CASSIRER, Ernst, *La philosophie des Lumières*, Fayard, Paris, 1970.
- CHABOT, Jean-Luc, *Histoire de la pensée politique*, Presses Universitaires de Grenoble, 2001.
- CHÂTELET, F., DUHAMEL, O., PISIER, E., *Dictionnaire des oeuvres politiques*, 3^e édition, Presses Universitaires de France, Paris, 1995.
- CHEVALLIER, Jean-Jacques, *Histoire de la pensée politique*, Éditions Payot & Rivages, Paris, 1993.
- CICERO, *Despre supremul bine și supremul rău*, trad. de Gheorghe Ceașescu, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1983.
- CLASTRES, Pierre, *La société contre l'État*, Édition de Minuit, Paris, 1974.
- CLASTRES, Pierre, *Recherches d'anthropologie politique*, Éditions du Seuil, Paris, 1980.
- COMTE, Auguste, *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société*, Aubier-Montaigne, 1970.
- CONDORCET, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Flammarion, Paris, 1988.
- D'ALEMBERT, *Essais sur les éléments de philosophie*, Fayard, Paris, 1986.
- D'ENTRÈVES, Alexandre Passerin, *La notion de l'État*, Éditions Sirey, Paris, 1969.

- DERATHÉ, Robert, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1992.
- Dictionnaire de la pensée politique. Hommes et idées*, Hatier, Paris, 1989.
- DIDEROT, *Oeuvres*, Tome III: *Politique*, Robert Laffont, Paris, 1995.
- DIMA, Teodor, *Explicație și înțelegere*, vol. 2, Graphix, Iași, 1994.
- DUVERGER, Maurice, *Introduction à la politique*, Gallimard, Paris, 1964.
- Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* (articles choisis, t. 1 et 2), Flammarion, Paris, 1986.
- FARRUGIA, Francis, *Archéologie du pacte social. Des fondements éthiques et sociopolitiques de la société moderne*, L'Harmattan, Paris, 1994.
- FERRONE, Vincenzo, ROCHE, Daniel, *Le monde des Lumières*, Fayard, Paris, 1999.
- FREUND, Julien, *L'Essence du politique*, Éditions Sirey, Paris, 1965.
- GAUCHET, Marcel, *Dezvrăjirea lumii. O istorie politică a religiei*, trad. din lb. franceză de Vasile Tonoiu, Editura Științifică, București, 1995.
- GILSON, Étienne, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, 2^e édition, Vrin, Paris, 1943.
- GILSON, Étienne, *Filosofia în Evul Mediu*, trad. de Ileana Stănescu, Humanitas, București, 1995.
- GOODIN, Robert E., KLINGEMANN, Hans-Dieter (eds.), *A New Handbook of Political Science*, Oxford University Press, 1996.
- GRATELOUP, Léon-Louis, *Les philosophes de Platon à Sartre*, Hachette, Paris, 1985.
- GRENIER, Hubert, *Marile doctrine morale*, trad. de Marina Vazaca, Humanitas, București, 1995.
- GUCHET, Yves, *Histoire des idées politiques*, tome I, Armand Colin, Paris, 1995.
- HADOT, Pierre, *Ce este filosofia antică?*, trad. de George Bondor, Claudiu Tipuriță, Polirom, Iași, 1997.
- Hauriou, Maurice, *La cité moderne, les transformations du droit*, Université de Toulouse, 1924.
- HEILBRONER, Robert L., *Filosofii lucrurilor pământești*, trad. de Dorin Stanciu, Humanitas, București, 1994.

- 220 HOBBS, *Le Citoyen ou les Fondements de la politique (De Cive)*, Flammarion, Paris, 1982.
- HOBBS, *Leviathan*, Penguin Books, Londra, 1985.
- ILIESCU, Adrian-Paul, *Conservatorismul anglo-saxon*, ALL, București, 1994.
- ILIESCU, Adrian-Paul, *Liberalismul între succese și iluzii*, ALL, București, 1998.
- ILIESCU, Adrian-Paul, SOLCAN, Mihail-Radu (eds.), *Limitele puterii*, ALL, București, 1994.
- JULLIARD, Jacques, *La faute à Rousseau. Essai sur les conséquences historiques de l'idée de souveraineté populaire*, Éditions du Seuil, Paris, 1985.
- KRIEGLER, Blandine, *Textes de philosophie politique classique*, Presses Universitaires de France, Paris, 1993.
- LAPIERRE, Jean-William, *Vivre sans État? Essais sur le pouvoir politique et l'innovation sociale*, Éditions du Seuil, Paris, 1977.
- LOCKE, John, *Two Treatises of Government*, Cambridge University Press, 1960.
- MAINE, H.S., *Ancient Law*, Oxford University Press, Londra, 1959.
- DE MAISTRE, Joseph, *Istorie și providență*, trad. de Tatiana-Ana Fluieraru, Anastasia, București, 1997.
- MANIN, Bernard, *Principes du gouvernement représentatif*, Flammarion, Paris, 1996.
- OAKESHOTT, Michael, *Raționalismul în politică*, trad. de Adrian-Paul Iliescu, ALL, București, 1995.
- ORY, Pascal (coord.), *Nouvelle histoire des idées politiques*, Hachette, Paris, 1987.
- PLATON, *Opere V (Republica)*, trad. de Andrei Cornea, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1986.
- PLATON, *Scrisori*, trad. de Adelina Piatkowski, Humanitas, București, 1997.
- PLATON, *Legile*, trad. de Șt. Bezdechi, IRI, București, 1999.
- POLIN, Raymond, *Ethique et politique*, Éditions Sirey, Paris, 1968.
- POPPER, K.R., *Societatea deschisă și dușmanii ei*, vol. II, trad. de D. Stoianovici, Humanitas, București, 1993.
- POPPER, Karl R., *Mizeria istoricismului*, trad. de Dan Suci, Adela Zamfir, ALL, București, 1996.

- PROUST, Jacques, *Diderot et l'Encyclopédie*, Armand Colin, Paris, 1962.
- RAPHAEL, D.D., *Problems of Political Philosophy*, 2nd edition, Humanities Press International, Inc., Atlantic Highlands, NJ, 1990.
- RICŢEUR, Paul, *Eseuri de hermeneutică*, trad. de Vasile Tonoiu, Humanitas, Bucureşti, 1995.
- RICŢEUR, Paul, *Istorie şi adevăr*, trad. de Elisabeta Niculescu, Anastasia, Bucureşti, 1996.
- ROBIN, Léon, *Platon*, trad. de Lucia Magdalena Dumitru, Teora, Bucureşti, 1996.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Du Contrat social*, Gallimard, Paris, 1964.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Flammarion, Paris, 1992.
- RUSS, Jacqueline, *Les théories du pouvoir*, Librairie Générale Française, Paris, 1994.
- SÉE, Henri, *L'évolution de la pensée politique en France au XVIIIe siècle*, Paris, Librairie Marcel Girard, 1925.
- SENECA, *Scrisori către Luciliu*, trad. de Gheorghe Guţu, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1966.
- SÉRIAUX, Alain, *Le droit naturel*, Presses Universitaires de France, Paris, 1993.
- SPINOZA, *Traité des autorités théologiques et politiques*, Éditions Gallimard, Paris, 1954.
- STERE, Ernest, *Din istoria doctrinelor morale*, Polirom, Iaşi, 1998.
- STRAUSS, Leo, *Droit naturel et histoire*, Flammarion, Paris, 1986.
- STRAUSS, Leo, *La Philosophie politique de Hobbes*, Éditions Belin, Paris, 1991.
- STRAUSS, Leo, *Qu'est-ce que la philosophie politique?*, Presses Universitaires de France, Paris, 1992.
- STRAUSS, Leo, CROPEY, Joseph, *Histoire de la philosophie politique*, Presses Universitaires de France, Paris, 1994.
- TENZER, Nicolas, *Philosophie politique*, Presses Universitaires de France, Paris, 1994.
- TERREL, Jean, *Les théories du pacte social*, Éditions du Seuil, Paris, 2001.
- TILlich, Paul, *Histoire de la pensée chrétienne*, Payot, Paris, 1970.

- 222 TOMPEA, Doru, PITULAC, Tudor, ȘANDRU, Daniel, *Concepte și modele în știința politică*, Cantes, Iași, 2001.
- TOMPEA, Doru, *Provocarea postmodernă. Noi orientări în teoria socială*, Polirom, Iași, 2001.
- TOUCHARD, Jean, *Histoire des idées politiques*, Presses Universitaires de France, Paris, 1959.
- TOURAINÉ, Alain, *Critique de la modernité*, Fayard, Paris, 1994.
- TROUSSON, Raymond, *Istoria gândirii libere. De la origini până în 1789*, trad. de Mihai Ungurean, Polirom, Iași, 1997.
- TSATSOS, Constantin, *Filosofia socială a vechilor greci*, trad. de Lia Brad, Univers, București, 1979.
- VERNANT, Jean-Pierre, *Mit și gândire în Grecia antică*, trad. de Mihai Gramatopol, Meridiane, București, 1995.
- VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique*, Éditions Gallimard, Paris, 1994.
- VON WRIGHT, Georg Henrik, *Explicație și înțelegere*, trad. de Mihai D. Vasile, Humanitas, București, 1995.
- WEIL, Eric, *Philosophie politique*, 2^e édition, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1966.
- WEIL, Eric, „La philosophie politique”, în *Encyclopaedia Universalis*, Corpus 18, Encyclopaedia Universalis France S.A., Paris, 1996.