

# POLIS

REVISTĂ DE ȘTIINȚE POLITICE

Nr. 1/2013

**Revista POLIS**  
© Facultatea de Științe Politice și Administrative,  
Universitatea „Petre Andrei” din Iași  
ISSN 12219762

## SUMAR

<b>Reconfigurarea Revistei <i>Polis</i></b>	5
<b>INTERVIURI</b>	7
<b>Ideea de <i>polis</i> trimeea la o serie de valori subiacente, care fuseseră total exilate din universul comunist</b> Interviu cu Călin Anastasiu, fondator al Revistei <i>Polis</i>	
<b>Revista <i>Polis</i> a fost din multe puncte de vedere o deschizătoare de drumuri, teme, controversate</b> Interviu cu Dan Pavel, fondator al Revistei <i>Polis</i>	12
<b>SELECȚII DIN VECHEA SERIE</b>	16
<b>Agresiune și anarhie</b> Sorin CUCERAI	
<b>Societate civilă, etnie și stat. O relație cu trei elemente</b> George SCHÖPFLIN	31
<b>Constituția ca un scenariu</b> <b>Considerații despre constituționalism și învățarea constituțională în postcomunism</b> Venelin I. GANEV	46
<b>Democrația și și greșelile recuperabile: Avertismentul lui Tocqueville</b> Adriana OPRESCU	57
<b>Conservatorism, modernizare și tranziție</b> Alexandru DUȚU	69
<b>Gândire universală, fapte estice: scrutând drepturile minorităților naționale în România</b> Gabriel ANDREESCU	84
<b>Reflecții asupra politicii drepturilor minorităților în statele Europei Centrale și de Est</b> Panayote DIMITRAS Nafsika PAPANIKOLATOS	96
<b>Discursul anti-liberal al lui John Gray: o evaluare</b> Paul-Dragoș ALIGICĂ	111
<b>John Gray „împotriva curentului”</b> Adrian-Paul ILIESCU	117

<b>Conflictul elitelor și instabilitatea politică în evoluția modernă și contemporană a României</b> George TIBIL	127
<b>Raționalitatea constructivă: o alternativă pentru teoria politică?</b> Mihaela CZBOR	160
<b>NOUA ECHIPĂ <i>POLIS</i></b>	176

## Reconfigurarea Revistei *Polis*

Înființată în 1994, în cadrul IMAS, Revista *Polis* a devenit, în foarte scurt timp, o importantă tribună de exprimare a specialiștilor în teorie și știință politică din spațiul românesc și european. Într-o epocă în care formarea comunității politologice din România posttotalitară se afla la punctul de start, *Polis* a reușit să se impună atât prin contribuțiile specialiștilor români, cât și, mai ales, prin traducerea unor importanți autori contemporani din domeniul științelor politice.

Din 2011, *Polis* a fost preluată de Facultatea de Științe Politice și Administrative a Universității „Petre Andrei” din Iași, fiind deschisă tuturor celor interesați de aspectele normative și empirice ale politicului. Misiunea sa fundamentală este aceea de a susține și de a publica reflecțiile și cercetările al căror scop este cel de a analiza, investiga, interpreta și explica cele mai importante tendințe ale politicii contemporane.

Societatea românească se află, în ansamblul său, într-o perioadă a reevaluărilor. Ceea ce ne-am

obișnuit să descriem, pe parcursul ultimelor două decenii, drept „tranziție spre democrație” cunoaște acum – dacă ar fi să luăm în calcul „algoritmul democratizării” propus de Andreas Schedler la mijlocul anilor '90 – trecerea de la o etapă de „organizare a democrației” la una de „dezvoltare a democrației”. Este vorba, în definitiv, despre un proces care marchează încă toate segmentele spațiului nostru social, chiar dacă pe unele în mai mare, iar pe altele într-o mai mică măsură. Segmentul celor interesați de analiza teoretico-politică – deopotrivă normativă și empirică – a realității sociale nu putea să se „extragă” din acest cadru procesual. Poate tocmai de aceea, discursul politologic din România pare și azi a fi unul cel puțin eteroclit, dacă nu de-a dreptul fragmentat. Și nu este vorba, în acest context, de clivajele ideologice existente la nivelul unei comunități care include atât „academicii” interesați de știința politică, dar și „analistii”, „comentatorii” și „jurnaliștii politici”, „consultanții politici”, ca și pe cei care, urmărind

să dezvolte practic compatibilitatea dintre „vocație” și „profesie”, dintre „etica responsabilității” și o „etică a convingerii”, au făcut pasul către politica efectivă. Căci aceste clivaje sunt firești într-o societate plurală. Avem de-a face, mai curând, cu o fragmentare discursivă ce pare să fi produs – cu excepții minimale – un ciudat paralelism al interpretărilor relative, pe de o parte, la suportul teoretic al politicului și, pe de altă parte, la fenomenul politic. Mai exact, multe dintre strategiile discursive ale membrilor acestei comunități nu au un loc de întâlnire, un punct de intersecție, un spațiu care să dea naștere dezbaterii.

Poate tocmai din acest motiv, „reconfigurarea” revistei *Polis*, fondată de IMAS în 1994, nu înseamnă astăzi, în 2013, numai o „relansare”. Printr-o fericită întâmplare, reprezentanții fondatorului acestei publicații au donat drepturile de autor către Facultatea de Științe Politice și Administrative a Universității „Petre Andrei” din Iași, o instituție care, prin specialiștii săi, a dovedit deja modul în care perspectivele teoretice pot fi inserate în realitate într-o manieră pragmatică. Ceea ce ne propunem acum este ca, dincolo de reverența în fața tradiției de excelență pe care publicația o deține, să facem din *Polis* o agoră a comunității de teorie și științe politice din România. Vom integra aici, desigur, și punctele de vedere ale celor care, deși nu au

statutul de „political scientist”, sunt totuși conectați la fenomenul politic ori profesează în acest domeniu, iar în acest sens vom edita diferite suplimente. Credem că dezbateră care poate rezulta pe calea diferenței de optică a colaboratorilor noștri va depăși paralelismul discursiv de care aminteam mai sus. Ceea ce ne dorim este, așadar, să creăm procedura pentru o dezbatere coerentă, în care logica argumentului să fie principiul operațional esențial. Este, acesta, un prim pas de deschidere spre membrii unei comunități care, fie că se află în Cluj, București ori Timișoara, la Iași ori în altă parte a țării, dar și, evident, în mediul internațional, vor putea să-și comunice reciproc ideile și, poate, să contribuie la dezvoltarea democratică a spațiului public din România contemporană.

Ritmul de apariție al publicației este trimestrial, urmând ca următorul număr al noii serii să apară în luna octombrie 2013. Revista va fi editată atât în format print, cât și în versiune online, iar în paginile sale vor fi publicate studii, recenzii și dezbateri din domeniul teoriei politice și empirice, ca și din cel propriu analizei ideologice. De asemenea, vom încuraja publicarea studiilor referitoare la problematica specifică istoriei ideilor politice și filosofiei politice.

Redacția *Polis*

## INTERVIURI

### **Ideea de *polis* trimitea la o serie de valori subiacente, care fuseseră total exilate din universul comunist**

Interviu cu Călin Anastasiu, fondator al Revistei *Polis*

#### **Cum a apărut ideea înființării revistei *Polis*?**



Pe la sfârșitul anului 1992 reușeam, împreună cu Stelian Tănase și alți câțiva colegi, să lansăm revista *Sfera Politicii*, editată de Fundația pentru Societatea Civilă. Înființată tot de noi, fundația a avut inițial ambiții mari, însă în cele din urmă revista a rămas principalul proiect pe care l-am putut derula cu succes. *Sfera Politicii* a fost prima publicație de acest gen, apărută la noi după 1989. Stelian și cu mine eram membri ai Parlamentului (aleși pe lista Convenției Democratice din partea Partidului Alianței Civice), așa că o distribuiam (gratuit) în mediile politice, în instituții ale administrației centrale și locale, dar și în mediul universitar. Apărea o dată la

două luni și conținea mai mult analize aplicate, centrate pe evenimente și fenomene curente. A fost proiectată de la început pe acest format, fără mari pretenții teoretice. Prin urmare, era loc pentru (și era nevoie de) o revistă de științe politice de tip academic, cu standarde mai înalte și cu un format teoretic explicit, un *quarterly* cum văzusem prin universitățile americane, unde efectuasem câteva stagii de documentare între 1990-1992.

#### **Cine i-a dat numele?**

Eu am ales această denumire, pe o filiație de idei simplă, dar care mi s-a părut bogată în semnificații. Germanii a ceea ce în epoca modernă avea să se coaguleze ca o știință a politicii (acum am anumite îndoieli că a reușit într-adevăr să se valideze *ca știință* – cer scuze, nu vreau să supăr pe nimeni, e doar o părere strict personală), au putut să

apară doar într-o formă de organizare social-politică pe care a experimentat-o polisul grec. Mi s-a părut important să marcăm această consubstanțialitate, cu atât mai mult cu cât ideea de *polis* trimitea la o serie de valori subiacente, care fuseseră total exilate din universul comunist (încă foarte prezent în jurul nostru): democrație, participare, cetățenie, forum de dezbatere liberă etc. Soția unui prieten, arhitectă, a desenat coperta și sigla revistei.

### **Care au fost dificultățile demarării acestui proiect?**

Inițial, cea mai mare problemă a fost găsirea unor surse de finanțare. Am pornit, în 1994, cu o alocație de la Fundația Soros pentru o Societatea Deschisă. Singurele cheltuieli erau cele pentru hârtie, tipografie și distribuție. De la primul la ultimul număr, revista a fost scoasă la o mică tipografie din Calea Plevnei, care aparținea IMAS, unde împreună cu Alin Teodorescu eram fondatori. La început am lucrat cu Dan Pavel pe partea redacțională. Nici unul dintre noi nu era plătit pentru asta, doream să întindem cât mai mult alocația de la Soros pentru a acoperi cheltuielile materiale și a prelungi viața revistei. Nu plăteam nici tehnoredactarea, Alin ne dăduse pe cineva de la IMAS. Mai târziu, lucrurile s-au complicat. Nici eu, nici Dan Pavel nu prea mai aveam timp pentru revistă, a trebuit să plă-

tim (modic) un secretar de redacție, un tehnoredactor de specialitate și o persoană care să se ocupe de distribuția revistei, banii s-au terminat destul de repede, așa că în ultimii ani finanțarea a fost asigurată integral de IMAS.

După lansarea revistei, cel mai greu a fost să găsim autori (români) care să scrie pe teme alese de noi pentru fiecare număr al revistei. În primii ani a fost un adevărat coșmar. Ulterior, în jurul revistei s-a coagulat un nucleu de colaboratori, constanți și valoroși.

A treia mare dificultate a fost (și a rămas până la sfârșit) distribuția revistei. Am început cu un tiraj utopic, 1000 de exemplare, și am sfârșit cu 400. Revista a fost distribuită gratuit marilor biblioteci publice din România (inclusiv celor universitare, județene etc.), unor universități străine cu care am reușit câteva parteneriate, precum și unui cerc de cadre didactice sau cercetători în științele sociale (politologi, sociologi, istorici, juriști etc.). Abia mai târziu, cred că prin 1997, am reușit s-o plasăm în rețeaua de librării a Editurii Humanitas (care acoperea atunci doar vreo 3-4 orașe) și să vindem ceva exemplare. N-aș sfătui pe nimeni să lanseze o revistă de acest gen înainte de a avea o minimă strategie de marketing și un sistem de distribuție/vânzare cât de cât articulat.

### **Care credeți că a fost elementul definitoriu al revistei, marca ei**



## **În peisajul publicisticii de științe politice din România?**

Mărturisesc că n-am avut ambiții foarte mari cu această revistă. Eram la începutul anilor '90, apăreau primele facultăți de științe politice, dar literatura de specialitate în limba română era extrem de săracă. Ceea ce găsiți acum în librării sau în biblioteci era pentru noi un vis foarte îndepărtat. Prin urmare, am optat pentru un program simplu și pragmatic. Trebuia să suplینim cumva precaritatea literaturii de specialitate în limba română, să familiarizăm cititorii cu problematici, teorii și concepte care, în alte părți, deveniseră de mult instrumente uzuale pentru cei care lucrau în domeniul filosofiei politice, politologiei sau sociologiei. Așadar, ținta principală, primul cerc pe care doream să-l atingem erau cadrele didactice și studenții din facultățile de profil, adică viitorul corp de specialiști în științe politice care începea să se formeze. De aceea am optat pentru numere tematice, un format dificil de umplut cu conținut. *Intellectualii și Politica, Democrație și Democratizare, Revoluțiile Est-Europene, Naționalismul, Actualitatea Elitelor, Anatomia Comunismului, Instituțiile Uniunii Europene, NATO, Fețele Tranziției, Filosofia politică a lui Fr. Hayek, Liberalismul lui John Rawls, Etnostatismul în Balcani, Liberali și Liberalisme, Conservatorismul Românesc, Minoritățile*

*Etnice în Europa de Est* s-au numărat printre temele selectate de noi pentru numerele revistei. Ideea era să oferim publicului un dosar cât mai relevant, cu contribuții de referință pe tema respectivă. Am obținut acordul de traducere și publicare pentru studii ale unor autori recunoscuți pe plan internațional, dar am încercat să punem lângă ele și contribuții ale autorilor români. Cu asta am avut cele mai mari dificultăți. La vremea aceea, cu greu găseam autori români care puteau să ne ofere texte pe temele fiecărui număr al revistei. De altfel, a fost motivul principal pentru care am renunțat (prin 1997) la acest format oarecum rigid, și am introdus, pe lângă nucleul tematic central, mai redus ca întindere, câteva rubrici flexibile: filozofie politică, instituții și sisteme politice, istorie și imaginar politic, sau chiar economie, drept și relații internaționale.

## **De ce întâmplare de la *Polis* vă aduceți aminte cu plăcere?**

Îmi amintesc cu mare plăcere nu atât de o întâmplare, cât de o atmosferă. După ce mi-am terminat mandatul de deputat și am renunțat la politică (1996), și după un scurt *intermezzo* de vreun an și ceva la PRO TV, am venit la IMAS în 1997 pentru a proiecta și lansa pe piață un serviciu profesionist de măsurare a audienței mass-media (TV, radio, presă scrisă), de altfel

primul de acest gen de la noi. Asta însemna crearea unui departament nou, logistică, recrutări de personal, proiectarea eșantioanelor și a chestionarelor, prelucrarea datelor, administrarea curentă a sondajelor de audiență și, bineînțeles, relații cu clienții, vânzări etc. Eram foarte prins, preocupările mele glisau rapid spre domeniul cercetării de media (în care am și rămas până acum), cu alte cuvinte nu prea mai aveam timp de științe politice și de *Polis*. Din fericire, tot atunci am reușit să strângem în jurul revistei un grup de tineri extrem de dotați, cred că erau încă studenți prin anii terminali, care de altfel aveau să facă mai târziu cariere remarcabile: Cristian Preda, Cătălin Avramescu, Iulia Motoc, Dragoș Aligică, Laurențiu Ștefan Scarlat, Radu Carp, Ioan Stanomir, Cristian Comănescu, Camil Ungureanu, Mircea Boari, Florin Morar, Laurențiu Vlad ș.a. Pe rând, fiecare dintre ei au fost responsabili de număr sau de rubrică, au scris, au tradus, au ținut legătura cu autorii și au alergat după texte. Pentru revistă a fost un nou imbold, pentru ei a fost o bună școală. Ne întâlneam periodic, stabileam împreună temele numerelor viitoare, propunerile de texte și autori. De atmosfera acestor întâlniri, care aveau loc în biblioteca IMAS, îmi aduc aminte ce mare plăcere.

**De ce întâmplare de la *Polis* vă aduceți aminte cu neplăcere? Care au fost cauzele pentru**

**care revista și-a încetat apariția?**

Nu există nici o întâmplare de care să-mi aduc aminte cu neplăcere, cu excepția momentului în care revista și-a încetat apariția. După epuizarea alocației de la Fundația Soros, IMAS a finanțat timp de vreo patru ani revista *Polis* (ca și *Revista de Cercetări Sociale*, de care se ocupau Cătălin Zamfir și Ioan Mărginean, de la Institutul pentru Calitatea Vieții). Sumele erau considerabile, dar și ambiția lui Alin Teodorescu și a mea de a susține aceste publicații era pe măsură. La un moment dat însă, pur și simplu n-au mai fost bani pentru asta. Prin anii 1999-2000, a avut loc o reducere severă a bugetelor de marketing și cercetare ale clienților IMAS, veniturile au scăzut foarte mult și a trebuit să reducem drastic cheltuielile institutului. Din păcate, n-am reușit să găsim alte surse de finanțare și a trebuit să oprim apariția celor două reviste.

**Care credeți că au fost neajunsurile revistei?**

Nu știu, mi-e greu să apreciez. Poate că a apărut prea devreme, într-un moment în care nici noi, nici publicul nu eram pregătiți să susținem o asemenea publicație printr-un efort constant și îndelungat. Poate că a apărut într-o perioadă în care erau atât de multe de făcut, și eram solicitați în atât de

multe direcții (acțiune civică, acțiune politică, cercetare științifică, *business* etc.), încât ne-am risipit energia și n-am reușit să ducem cu bine până la capăt toate proiectele. Eu unul îmi amintesc foarte bine cum, la un moment dat, simțeam că nu pot duce revista mai departe, și a fost un noroc că am reușit să strâng în jurul ei grupul de tineri de care am amintit.

### **Cum evaluați peisajul publicisticii de științe politice din România actuală?**

Nu pot să vă răspund la această întrebare, m-am îndepărtat mult de științele politice. În ultimii 12-13 ani am lucrat numai în domeniul mass media (cercetare, marketing, management). Aș spune totuși, de la oarecare distanță, că stăm mai bine cu cărțile și mai prost cu revistele de specialitate.

### **Ce ați dori de la noua serie a revistei *Polis*?**

În primul rând, doresc ca revista să apară. În al doilea rând, doresc să apară cât mai mult timp. Ceea ce nu va fi tocmai ușor. O revistă subvenționată integral este vulnerabilă pe termen lung. Trebuie neapărat să acopere măcar o parte din cheltuieli prin venituri proprii, deci trebuie să vândă (exemplare, accesări sau spațiu publicitar *online*). Din păcate, segmentul de piață potențial al unui asemenea produs științific este foarte redus la noi. Prin urmare, acestora puțini interesați, trebuie să le devină indispensabilă. Cu alte cuvinte, va trebui să fie o revistă foarte bună. Urez noii serii a revistei *Polis* să fie mai bună decât prima serie, scoasă de noi!

Au consemnat  
Sorin Bocancea și Sabin Drăgulin

## Revista *Polis* a fost din multe puncte de vedere o deschizătoare de drumuri, teme, controversse

Interviu cu Dan Pavel, fondator al Revistei *Polis*

### Cum a apărut ideea înființării revistei *Polis*?



Ca să răspund coerent la întrebare, trebuie să redau contextul politic și intelectual al acelor vremuri. Ideea privind înființarea unei reviste de știință politică a apărut încă din 1990, într-o perioadă excepțională, de mare efervescență politică și intelectuală. Pe 21 decembrie 1989, când eram redactor la revistele studențești *Viața studențească* și *Amfiteatru*, am fugit din redacție și m-am dus la „baricada” de la Hotelul Intercontinental. Acolo, m-am întâlnit cu prietenul meu Stelian Tănase și cu alți prieteni. Detaliul este crucial, pentru că de acel moment de total angajament politic se leagă și preocupările sistematice de studiu al politicii. Ulterior, pe 6 ianuarie 1990, am fost solicitat de membri ai Grupului pentru Dialog Social să mă ocup de înființarea

revistei 22, al cărei redactor-șef urma să fie Stelian Tănase, care era și președintele GDS. A fost prima publicație la care am participat ca „fondator” și lucrurile au mers extraordinar o vreme. Deoarece noi simțeam nevoia unei abordări de tip „political science” a politicului, ideea unei publicații de acest tip ne-a urmărit de la început. Ideea a fost încurajată și de prietenii și colegii de generație ai lui Stelian Tănase, care erau cu șapte ani mai mari ca mine, toți absolvenți ai Facultății de Filosofie, Universitatea București, de la secții diferite, adică Alin Teodorescu, Călin Anastasiu, Vladimir Tismăneanu. Între timp, eu am fost în SUA de mai multe ori, cu burse de studiu, iar datorită influenței mentorului meu, Vladimir Tismăneanu, am hotărât să mă ocup serios de „political science”. Cel care a fost alături de noi în toate aceste proiecte și ne-a ajutat, consiliat, era Vladimir Tismăneanu. El studiasse în România la secția

sociologie a Facultății de Filosofie, unde fusese coleg cu Alin Teodorescu și Călin Anastasiu, iar în America s-a orientat către domeniul „political science”. La sfârșitul anului 1992, am publicat împreună cu Stelian Tănase, el deja deputat din partea PAC și „șef”, iar eu ca „angajat”, prima revistă de știință politică, *Sfera Politicii*. Revista apărea cu sprijinul IMAS, care la vremea respectivă era condus de Alin Teodorescu și Călin Anastasiu. Pe vremea aceea nu existau nici măcar secții de știință politică, ele au apărut ulterior, aveam extrem de mulți colaboratori, din toată lumea politică și intelectuală, se publicau multe subiecte, de multe ori abordate la nivelul de cunoaștere, informare și înțelegere al timpului respectiv. Aveam și un ritm infernal de apariție, iar evenimentele grave sau importante care se petreceau ne obligau să tratăm subiectele „la cald”. Și atunci, Călin Anastasiu, care era și el deputat PAC, mai târziu PL 93, împreună cu Stelian Tănase (și Crin Antonescu), sprijinit de Alin Teodorescu, s-au gândit să publice un „quarterly journal of political science”, mult mai riguros, cu teme pregătite exclusiv „academic” (scriu între ghilimele pentru că instituțional și formal încă nu se constituise nimic). Călin Anastasiu m-a solicitat să particip la acest proiect, care a fost cea de-a treia publicație la care am fost „fondator” și cea de-a doua revistă de știință politică.

## **Cine i-a dat numele?**

Chiar dacă în 1986 am scris o carte numită *Bibliopolis*, publicată abia în 1990, nu eu i-am dat numele revistei *Polis*. Cred că a fost ales de Călin Anastasiu.

## **Care au fost dificultățile demarării acestui proiect?**

Din mai multe puncte de vedere, proiectul *Polis* a fost mai ușor decât precedentele, pentru că știam mult mai bine ce este de făcut; învățasem o mulțime de lecții din experiențele anterioare, care au fost de multe ori dramatice. Înainte de a demara proiectele *Sfera Politicii* și *Polis*, am consultat în bibliotecile americane peste 250 de colecții de reviste de specialitate din domeniile *political science*, sociologie, relații internaționale, filosofie, *intelligence*, drept, *security studies*, etc. Pentru mine, paradigmele intelectuale și publicistice au fost și au rămas acelea ale marilor reviste din domeniu, de la *Journal of Democracy* la *American Political Science Review*, de la *Foreign Affairs* la *Dissent* ș.a.m.d. Cea mai mare dificultate a fost realizarea în România a unor proiecte de asemenea factură, ceea ce nu s-a petrecut.

Proiectul *Polis* a fost cel mai „normal”, pentru că luciditatea și intenționalitatea au jucat un rol sporit. Pentru mine, cel mai greu a fost întotdeauna să „lucrez” pe

textele care nu au talent la scris, chiar dacă unii erau bine pregătiți profesional și inteligenți. Grafo-mania celor lipsiți de originalitate și talent este una dintre „maladiile spirituale” ale mediilor noastre academice, politice, mediatică, iar mai nou „internautice”. O dificultate majoră era să îi obișnuiesc pe oameni să dea citate și referințe, mai ales că exista tentația de a prelua masiv din autorii consacrați, fără a da citate sau menționa nume. În cazul traducerilor, pentru că am publicat imens traduceri la *Polis*, cea mai dificilă parte era legată de nevoia de a relua și verifica traducerile cuvânt cu cuvânt.

### **Care credeți că a fost elementul definitoriu al revistei, marca ei în peisajul publicisticii de științe politice din România?**

Revista *Polis* a fost din multe puncte de vedere o deschizătoare de drumuri, teme, controverse. Revista a contribuit enorm la definirea standardelor profesionale ale unei comunități care se năștea abia ulterior.

### **De ce întâmplare de la *Polis* vă aduceți aminte cu plăcere?**

Ca scriitor, publicist și jurnalist, momentul cel mai important pentru mine a fost întotdeauna cel al publicării primului număr. Satisfacția este oarecum similară cu aceea a publicării unei cărți de autor. Ca

autor de cărți, ai o satisfacție individuală. În cazul publicării unor reviste cu totul noi, este o satisfacție de grup, de echipă, de comunitate de idei și fapte; iar ca fondator și om care a muncit din greu pentru a realiza lucruri cu totul noi în viața noastră intelectuală, am simțit de fiecare dată o enormă împlinire intelectuală și profesională când am scos de la tipar primul număr din 22, primul număr din *Sfera Politicii*, primul număr din *Polis*. După ce ai scos primul număr dintr-o publicație, celelalte urmează oarecum de la sine. De fiecare dată, publicarea primului număr dintr-o publicație nouă, conceperea sa, sunt perioade de imens travaliu intelectual și fizic, urmate de o satisfacție incomparabilă.

### **De ce întâmplare de la *Polis* vă aduceți aminte cu neplăcere?**

Fără a da amănunte, viața mea personală și „viețile” mele profesionale au urmat după decembrie 1989 cursuri divergente. Din această cauză, am fost nevoit să plec din locurile pe care le iubeam și să mă despart de lucrurile pe care le făceam cu pasiune și, cred, cu profesionalism. Datorită unor împrejurări, la un moment dat a trebuit să plec din București și să îmi schimb locul de muncă; fiind invitat de Andrei Marga, m-am dus la Cluj, unde am dat concurs pentru postul de asistent universitar, la Universitatea „Babeș-Bolyai” (acolo am înființat prima

facultate de știință politică din România, împreună cu Vasile Boari, Vasile Pușcaș și Emil Boc); am făcut mai multă vreme naveta Cluj – București, apoi am plecat din nou către Washington, D.C., iar în plus am decis că trebuie să acord prioritate cărților mele, așa că am renunțat la proiectele *Sfera Politicii* și *Polis*.

### **Care credeți că au fost neajunsurile revistei?**

Cel mai mare neajuns a fost legat de faptul că revista *Polis* apărea fără ca să existe o comunitate instituționalizată de „political science”. Iar când comunitatea a apărut, exista de cele mai multe ori o mare discrepanță între calitatea textelor traduse din diferite reviste de specialitate străine sau din cărți, și cea a textelor cu autori autohtoni. Altfel spus, revista reflecta nivelul vieții intelectuale și academice din această țară. Prin urmare, faptul că a deschis multe porți către marea comunitate intelectuală și academică mondială a fost un mare merit, dar și un fel de subliniere a precari-tăților autohtone.

### **Care au fost cauzele pentru care revista și-a încetat apariția?**

Revista a încetat să apară după ce eu decisesem să fac altceva, așa că nu știu răspunsul decât din auzite, ceea ce nu contează.

### **Cum evaluați peisajul publicisticii de științe politice din România actuală?**

Am prea multe de spus, mai mult lucruri critice sau negative, așa că mă abțin. Citesc mai mult și prefer revistele de „political science” din spațiul anglo-saxon.

### **Ce ați dori de la noua serie a revistei *Polis*?**

Să iasă din marginalitatea culturală și intelectuală în care se complac celelalte publicații autohtone. Să aibă suficiente resurse intelectuale și materiale pentru a începe un proiect pe termen lung. Cu alte cuvinte, viață lungă și satisfacții profesionale.

Au consemnat  
Sorin Bocancea și Sabin Drăgulin

## SELECȚII DIN VECHEA SERIE

### Agresiune și anarhie\*

Sorin CUCERAI

(...) În *Societate civilă, etnie și stat*, profesorul Schöpflin ne propune o teză pe cât de puternică, pe atât de prudent formulată – anume că, pentru a funcționa eficient, statul modern este obligat sășină cont de dimensiunea etnică.

Mai mult, dacă îi vom urmări cu atenție analiza, vom constata că, de fapt, statul modern este cel care „inventează” și utilizează etnia ca instrument generator al coeziunii. De aceea, trebuie să reformulăm relația dintre cele trei surse ale identității colective moderne pe care profesorul Schöpflin le evidențiază: statul, societatea civilă și etnia.

Fără îndoială că, la un prim nivel, putem remarca o relație de interdependență între statul modern, societate civilă și etnie. Dacă însă vom privi mai atent lucrurile, vom

constata că atât etnia, cât și societatea civilă sunt surse ale identității colective *generate de statul modern*. Cu alte cuvinte, nici etnia, nici societatea civilă nu s-ar putea constitui în centre de formare a identității colective dacă nu ar exista în prealabil statul modern care să le facă posibile.

Această constatare face superflue criticile la adresa politicilor identitare moderne de tip etnic, pentru că înseși structurile statului modern generează inevitabil astfel de politici.

Dacă însă trinomul stat-societate civilă-etnie își află tăria în chiar existența statului, care reprezintă condiția de posibilitate a tuturor surselor moderne de identitate colectivă, putem imagina o altă strategie, mai eficientă, de a contracara – cel puțin la nivel teoretic – apariția și dezvoltarea unor astfel de identități.

Putem astfel pune sub semnul întrebării necesitatea – logică și morală – a existenței

\* Prezenta variantă a fost publicată în nr. 1/2000 al Revistei *Polis*.



statului. La urma urmei, gânditorii politici consideră cu prea mare ușurință că noțiunile de „ordine politică” și „ordine etatică” sunt sinonime. Acest lucru nu a fost însă niciodată demonstrat; el face parte, mai degrabă, din setul de prejudecăți analitice aparent indestructibile. Totuși, cel puțin la nivel teoretic, putem formula și analiza modele de ordine politică non-etatică, unele dintre ele chiar mai atractive decât cele ale ordinii etatice.

Aceasta va fi strategia pe care o voi urma în studiul de față.

\*  
\* \*

În cele ce urmează, intenționez în primul rând să elaborez un argument arhic general. Prin „argument arhic general” înțeleg un argument elaborat în favoarea existenței statului. El nu este nimic altceva decât structura formală a oricărui argument arhic particular. Premisa argumentului arhic general o constituie aserțiunea potrivit căreia agresiunea este posibilă. Argumentul arhic general se reduce astfel la următoarea implicație: dacă agresiunea este posibilă, atunci statul există (sau cel puțin poate să existe).

În al doilea rând, voi căuta să analizez limitele argumentului arhic general. La nivel intuitiv, acestea par să fie două:

- a) inferența mai sus menționată este una posibilă, nu una necesară; cu alte cuvinte, argumentul arhic general demonstrează *posibilitatea* existenței statului, nu **necesitatea** existenței acestuia;
- b) argumentul arhic general este necesar, dar nu și suficient pentru a justifica din punct de vedere moral existența statului.

În al treilea rând, voi încerca să evaluez consecințele acestor limite. Prima consecință pare să fie aceea că putem elabora un *argument anarhic* general pornind de la aceeași premisă (i.e. „agresiunea este posibilă”). A doua consecință pe care sper să o pot demonstra este aceea că justificarea morală a anarhiei individualiste (pornind de la interdicția de a agresa un neagresor) este mai puternică decât orice justificare morală a existenței statului.

Astfel, dacă argumentul arhic general și argumentul anarhic general au aceeași tărie, și dacă justificarea morală a anarhiei individualiste este mai puternică decât orice justificare morală a statului, atunci dreptul libertarienilor de a contesta necesitatea existenței statului nu mai poate fi contestat.

\*  
\* \*

Oamenii pot comite agresiuni împotriva altor oameni.

Această presuposiție trebuie luată foarte în serios de către orice teoretician al anarhiei, și în special de către un teoretician al anarhiei individualiste (libertariene). Pentru că postularea posibilității agresiunii pare să fie o condiție suficientă pentru elaborarea unor argumente arhice.

Noțiunii de agresiune i se alătură în mod obișnuit noțiunea de pedeapsă a agresiunii. Și, dacă este adevărat că cele două noțiuni se implică reciproc, atunci apare problema pedepsei excesive și/sau a pedepsei insuficiente.

De regulă, sursa acestor probleme este considerată a fi dreptul individual de a-l pedepsi pe agresor. Și nu putem elabora un model anarhic individualist fără să recunoaștem, cel puțin într-o primă instanță, dreptul fiecărui individ de a-i pedepsi pe agresorii săi. În limbaj economic, orice model anarhic individualist concepe dreptul de a-i pedepsi pe agresori ca pe un bun partiționabil (ca pe un bun privat).

În consecință, rezolvarea problemelor legate de pedeapsa excesivă sau insuficientă constă în eliminarea sursei lor, adică în transformarea acestui bun privat într-un bun public (nepartiționabil). Această soluție a fost propusă, în forme diferite, de către doi dintre cei mai redevabili gânditori arhiști – John Locke<sup>1</sup> și Robert Nozick<sup>2</sup>. Faptul nu este întâmplător.

Una dintre consecințele oricărei teorii a bunurilor publice este justificarea monopolului. Fie X un bun public. Pentru ca X să fie nepartiționabil, trebuie ca întreaga cantitate de X să se afle în posesia unei singure persoane. Din această perspectivă nu are nicio importanță dacă persoana în cauză este individuală sau colectivă. Dacă mai multe persoane ar deține fiecare cantități diferite din X, atunci X nu ar fi un bun public. Cu alte cuvinte, existența unui bun public implică cu necesitate existența unui singur proprietar al respectivului bun, așadar al unui furnizor unic al bunului public.

Putem atenua această concluzie, cerând ca între furnizorul unui bun public și consumatorii finali ai acestuia să se interpună o piață liberă a distribuitorilor. Această atenuare este însă prea slabă. Monopolul furnizorului continuă să existe, chiar dacă „mască” de piață distribuitorilor. Furnizorul continuă, așadar, să dicteze prețul.

Putem încerca să atenuăm concluzia noastră și altfel, printr-o redefinire (arbitrară) a bunurilor publice. Putem astfel decide că un bun public este un bun nepartiționabil al cărui proprietar este consumatorul final<sup>3</sup>. Dar această strategie de atenuare ridică mai multe probleme. În primul rând, cine este consumatorul final? Este el consumatorul prezent? Consumatorul de peste o generație? De peste

cinci generații? Consumatorul ultimei generații (presupunând că am stabilit cu certitudine că va exista o ultimă generație și care va fi aceasta)? Toți aceștia la un loc? O parte din ei? Niciunul?

A doua problemă este poate chiar mai evidentă decât prima. Presupunând că știm cine sunt consumatorii finali și astfel am stabilit proprietarul bunului public, cum putem rezolva conflictul dintre calitatea de furnizor și cea de consumator a proprietarului? Cum este, în acest caz, posibilă negocierea în urma căreia se va stabili prețul bunului furnizat? Cine negociază cu cine? Și ce sens are o negociere economică în absența pieței? Ce sens mai are noțiunea de preț în acest context? Și dacă noțiunea de preț nu mai are sens, ce anume se negociază<sup>47</sup>?

Indiferent însă de aceste strategii (problematic) de atenuare a concluziei, concluzia ca atare rămâne: existența unui bun public implică cu necesitate existența unui monopol. Prin urmare, transformarea dreptului de a-l pedepsi pe agresor dintr-un bun privat într-un bun public conduce cu necesitate la apariția unui monopol. Și nu mai avem nevoie decât de câteva precizări suplimentare pentru ca din existența acestui monopol să putem deriva existența statului.

Voi rezuma astfel argumentul arhic general:

1. Agresiunea este posibilă.

2. Agresiunea implică pedeapsa împotriva agresorului.
3. Pedeapsa împotriva agresorului implică dreptul de a-l pedepsi pe agresor.
4. Dacă dreptul de a-l pedepsi pe agresor este un bun privat, ne vom confrunta cu problema pedepsei excesive sau a pedepsei insuficiente.
5. Pentru a nu ne confrunta cu problema pedepsei excesive sau a pedepsei insuficiente, trebuie ca dreptul de a-l pedepsi pe agresor să nu fie un bun privat.
6. Dacă dreptul de a-l pedepsi pe agresor nu este un bun privat, el este un bun public.
7. Existența unui bun implică existența unui monopol.
8. Monopolul asupra dreptului de a-l pedepsi pe agresor implică existența statului.

Acest argument este logic valid, iar acest lucru reprezintă coșmarul oricărui anarhist individualist. Coșmarul este cu atât mai sumbru cu cât (1) este mai slabă, deci adevărul ei este mai greu de contestat. Contrara lui (1) este (1') Agresiunea este cu necesitate imposibilă. (1') cere ca agresiunea să fie *întotdeauna* imposibilă (așadar imposibilă în orice condiții). Prin urmare, argumentul arhic general nu poate fi contestat decât dacă putem dovedi că (1) este falsă și că (1') este adevărată. Dar a dovedi adevărul lui (1') este o întreprindere fără sorți de izbândă. Iar dacă așa stau lucrurile, atunci

posibilitatea agresiunii implică existența statului.

Validitatea logică a argumentului arhic general este cea care m-a făcut să afirm că posibilitatea agresiunii este, pentru anarhistul individualist, o provocare constantă – provocare *par excellence* căreia trebuie să îi facă față. De aceea, problema agresiunii trebuie luată foarte în serios de către un libertarian.

Și tot aceeași validitate logică a argumentului arhic general m-a făcut să afirm că teoreticienii arhiști precum Locke sau Nozick aleg în mod neîntâmplător să transforme dreptul de a-i pedepsi pe agresori dintr-un bun privat într-unul public.

Voi numi „transfer semantic” această transformare a dreptului de a-i pedepsi pe agresori dintr-un bun privat într-un bun public. În argumentul arhic general, transferul semantic este justificat de (4) și motivate de (7). (4) precizează ce se întâmplă atunci când transferul semantic nu are loc. Pe de altă parte, (7) lămurește motivul pentru care transferul semantic reprezintă strategia ideală a oricărui arhist.

Argumentele arhice particulare diferă între ele prin modul în care elaborează acest transfer semantic. Cu alte cuvinte, orice argument arhic particular trebuie să ne spună o „poveste” – trebuie, așadar, să includă o explicație contrafactuală a modului în care transferul semantic are loc.

În cazul argumentului arhic lockean, transferul este voluntar și explicit. El are loc prin cedarea voluntară de către indivizi a dreptului de a-i pedepsi pe agresori în favoarea comunității ca întreg. Acest transfer de proprietate are ca efect modificarea naturii proprietății. Bunul transferat de către indivizi era un bun privat. Bunul la care ajung să aibă acces prin transfer este unul public. Transferul semantic este astfel explicit, deoarece fiecare individ știe exact ce tip de bun oferă și ce tip de bun primește în schimb.

În cazul argumentului arhic produs de Nozick, transferul semantic este involuntar și implicit. *Un individ* agresat constată că alți indivizi i se alătură în tentativa sa de a-l pedepsi pe agresor. Acest grup de indivizi decizi să se apere reciproc ori de câte ori va fi nevoie este deja o agenție *publică* de protecție; indivizii respectivi sunt deja proprietari în comun ai dreptului de a-i pedepsi pe agresori, acționând în același timp ca furnizori și consumatori ai acestui bun. Astfel, schimbul de cantități diferite *din același bun* este considerat ca fiind analog cu schimbul de cantități diferite din bunuri diferite. Transferul semantic este astfel implicit. Fiecare membru al grupului schimbă *în realitate* un bun privat contra unui bun public, deși el crede că schimbă un bun privat contra unui alt bun privat.

Pentru ca un argument arhic particular să fie valid, trebuie ca

transferul semantic să fie licit. Aceasta înseamnă că producătorului unui argument arhic particular îi este interzisă eroarea împătririi termenilor. Cu alte cuvinte, producătorul unui argument arhic particular nu are voie să se folosească de ambiguitatea noțiunii de „drept de a-i pedepsi pe agresori”<sup>5</sup>.

Această condiție suplimentară de validitate pe care trebuie să o satisfacă orice argument arhic particular este cea care face necesară explicația contrafactuală a transferului semantic, acel „scenariu” care face inteligibilă transformarea dreptului de a-i pedepsi pe agresori dintr-un bun privat într-unul public. Pe de altă parte, explicația contrafactuală a transferului semantic poate introduce complicații care să slăbească argumentul arhic particular care o conține. De aceea un argument arhic particular este cu atât mai puternic cu cât explicația contrafactuală a transferului semantic pe care o propune introduce mai puține complicații „recalcitrante”.

Argumentul arhic general nu trebuie să satisfacă nicio condiție suplimentară de validitate. El nu are de înfruntat problema transferului semantic și ca atare nu poate fi slăbit de vreo explicație contrafactuală imprudentă a acestui transfer. Prin urmare, argumentul arhic general este cel mai puternic argument arhic.

\*  
\* \*

Cum poate un libertarian să saboteze acest argument? O primă soluție ar putea fi respingerea lui (5), deoarece ea conduce la (7), care este nepermisă din punct de vedere moral. Cu alte cuvinte, dacă un libertarian nu poate contesta validitatea logică a argumentului arhic general, el poate totuși să conteste validitatea sa morală.

Un posibil raționament ar fi următorul: dacă agresiunea împotriva unui non-agresor este nepermisă din punct de vedere moral, și dacă orice monopol reprezintă o agresiune împotriva unui non-agresor, atunci monopolul este nepermis din punct de vedere moral. Pe de altă parte, dacă monopolul este nepermis din punct de vedere moral, și dacă statul este un monopol, atunci statul este nepermis din punct de vedere moral.

Problema cu acest argument moral împotriva statului, argument valid din punct de vedere logic, este că premisa lui fundamentală („agresiunea împotriva unui non-agresor este nepermisă din punct de vedere moral”) este mult mai tare decât premisa fundamentală a argumentului arhic general („agresiunea este posibilă”)<sup>6</sup>.

Ori de câte ori avem două argumente valide din punct de vedere logic, astfel încât unul dintre ele neagă ceea ce afirmă celălalt, vom considera mai puternic acel

argument a cărui premisă fundamentală este mai slabă<sup>7</sup>. În consecință, argumentul moral împotriva statului este mai slab decât argumentul arhic general. Putem admite că argumentul moral împotriva statului slăbește argumentul arhic general, dar, cum primul nu este mai puternic decât al doilea, slăbiciunea produsă nu este decisivă. Și cum niciun argument împotriva statului nu poate conține o premisă fundamentală mai slabă decât (1), rezultă că niciun argument împotriva statului nu poate fi decât cel mult la fel de puternic ca și argumentul arhic general. Cu alte cuvinte, niciun argument împotriva statului nu îi poate produce o slăbiciune decisivă argumentului arhic general.

Poate că, pus în fața unei asemenea situații, un libertarian s-ar mulțumi și cu producerea unui argument împotriva statului care să fie la fel de puternic ca și argumentul arhic general. Din moment ce ambele argumente ar fi astfel perfect echivalente ca putere, dreptul său de a contesta existența statului nu ar mai putea fi contestat. Acest rezultat minimal este, să recunoaștem, destul de mulțumitor pentru un libertarian.

Cum poate fi elaborat un argument împotriva statului care să fie la fel de puternic ca și argumentul arhic general? Să presupunem, de exemplu, că slăbim cât se poate de mult premisa fundamentală a argumentului moral

împotriva statului, care va deveni: „există cel puțin o lume posibilă în care agresiunea împotriva unui non-agresor este nepermisă din punct de vedere moral”.

Este această nouă premisă la fel de slabă ca și (1)? Evident, nu. Pentru că mulțimea lumilor posibile în care agresiunea împotriva unui non-agresor este nepermisă din punct de vedere moral nu poate fi decât mai mică decât mulțimea lumilor posibile în care agresiunea este posibilă. Agresiunea este posibilă atât în lumile posibile care impun anumite restricții morale, cât și în lumile posibile care nu impun astfel de restricții.

O propoziție p1 este mai slabă decât o propoziție p2 dacă mulțimea lumilor posibile în care p1 este adevărată este mai mare decât mulțimea lumilor posibile în care p2 este adevărată<sup>8</sup>. Astfel, un argument împotriva statului care să fie la fel de puternic ca și argumentul arhic general trebuie să conțină o premisă fundamentală care să fie adevărată în toate lumile posibile în care (1) este adevărată<sup>9</sup>.

Să luăm acum în considerație posibilitatea non-agresiunii. Avem astfel trei mulțimi posibile de lumi posibile: mulțimea lumilor posibile în care agresiunea este posibilă și non-agresiunea imposibilă (M1), mulțimea lumilor posibile în care agresiunea este imposibilă și neagresiunea posibilă (M2) și mulțimea lumilor posibile în care atât agresiunea, cât și neagresiunea

sunt posibile (M3). M1 și M2 nu pot fi comparate între ele, deci le vom ignora. Rămâne M3. În M3 există o propoziție care este adevărată în toate lumile posibile în care (1) este adevărată, și anume „non-agresiunea este posibilă”.

Poate fi această propoziție folosită ca premisă fundamentală într-un argument împotriva statului? Mă tem că nu. Dacă posibilitatea agresiunii implică existența statului, posibilitatea non-agresiunii *nu implică* inexistența statului. (1) poate fi reformulată astfel: „atât agresiunea, cât și non-agresiunea sunt posibile” (p sau non-p). Argumentul arhic general este de forma  $p \rightarrow q$ . Dar  $p \rightarrow q$  este echivalent cu  $(p \vee \text{non-p}) \rightarrow q$ . Și dacă  $(p \vee \text{non-p}) \rightarrow q$ , atunci  $\text{non-p} \rightarrow (q \vee \text{non-q})$ .

Putem generaliza această concluzie pentru orice propoziție **r** a cărei putere este echivalentă cu (1). Dacă  $p \rightarrow q$ , atunci  $(p \vee r) \rightarrow q$ . În consecință  $r \rightarrow (q \vee \text{non-q})$ . Cu alte cuvinte, nicio propoziție a cărei putere este echivalentă cu (1) nu poate fi premisă fundamentală a unui argument împotriva statului. Ceea ce înseamnă că niciun argument împotriva statului nu poate fi la fel de puternic ca și argumentul arhic general.

Dar dacă niciun argument împotriva statului nu poate fi la fel de puternic ca și argumentul arhic general, ce putem spune despre **mai multe** argumente împotriva statului? Niciun argument împotriva statului nu îi produce argumentului arhic

general o slăbiciune decisivă. Dar mai multe slăbiciuni nedecisive nu pot echivala oare cu o slăbiciune decisivă?

Dacă am putea răspunde afirmativ la această întrebare, libertarianul s-ar putea lansa într-o luptă de gherilă. El ar putea produce un număr suficient de mare de argumente împotriva statului, astfel încât argumentul arhic general să își piardă credibilitatea.

Dar credibilitatea argumentului arhic derivă din validitatea sa logică. Și nicio mulțime, oricât de mare, de argumente împotriva statului nu poate transforma argumentul arhic general dintr-unul logic valid într-unul nevalid din punct de vedere logic. Pus în fața unei mulțimi copleșitoare de argumente împotriva statului, orice apărător al argumentului arhic general ar putea replica în felul următor: „Admit că argumentul arhic general este extrem de problematic. Dar el nu este *într-atât* de problematic încât să poată fi respins sau ignorat, deoarece el *nu* este problematic din punct de vedere logic. Și chiar dacă argumentul arhic general ar fi problematic din toate celelalte puncte de vedere posibile, faptul că el nu este problematic din punct de vedere logic este suficient pentru a-i garanta credibilitatea”.

Prin urmare, orice strategie de gherilă pe care cineva ar adopta-o împotriva argumentului arhic general ar fi o strategie pur retorică. Faptul că argumentul arhic general

este valid din punct de vedere logic este suficient pentru a-l face mai puternic decât orice mulțime, oricât de mare, de argumente împotriva statului.

\*  
\* \*

Să ne întoarcem însă la argumentul moral împotriva statului. Aceasta pentru că există un argument arhic particular care se pretinde a fi și o justificare morală a statului – și anume, argumentul arhic produs de Nozick.

Nozick presupune că trecerea de la anarhie (A) la stat (S) implică mai mulți pași succesivi. El pretinde în plus că dacă toți pașii necesari trecerii de la A la S sunt valizi din punct de vedere moral, atunci rezultatul obținut (în cazul nostru S) este și el valid din punct de vedere moral. Cu alte cuvinte, un argument arhic valid din punct de vedere moral este suficient pentru a justifica statul<sup>10</sup>.

Cât de întemeiată este o astfel de pretenție? Trecerea validă de la A la S reprezintă un răspuns la întrebarea „Cum este posibil S”? Pe de altă parte, justificarea lui S reprezintă un răspuns la întrebarea „De ce S”? Dar cele două întrebări nu sunt echivalente. La întrebarea „De ce S”? putem răspunde „Pentru că S este posibil, și iată cum”. Dar la întrebarea „Cum este posibil S”? nu putem răspunde „Pentru că S”. Cu alte cuvinte întrebarea „Cum

este posibil S?” este o subspecie a întrebării „De ce S?”. Generalizând, întrebarea „Cum este posibil X?” este o subspecie a întrebării „De ce X?”. Dacă așa stau lucrurile, putem oare considera că răspunsul la întrebarea „Cum este posibil X?” reprezintă o justificare a lui X? Nu cred. Răspunsul la întrebarea „Cum este posibil X?” precizează modul de obținere a rezultatului (în cazul nostru, a lui X). Pe de altă parte, o justificare a lui X este o justificare a rezultatului obținut. Dar modul de obținere a rezultatului nu este totuna cu rezultatul obținut. Prin urmare, răspunsul la întrebarea „Cum este posibil X?” nu este suficient pentru a-l justifica pe X. Altfel spus, orice răspuns am da întrebării „Cum este posibil X?”, acest răspuns, luat de unul singur, nu îl justifică pe X<sup>11</sup>.

O justificare suficientă a lui X este un răspuns la întrebarea „De ce X?” formulat ca o conjuncție din cel puțin două propoziții independente, ambele introduse prin „pentru că”, din care una este „pentru că X este posibil”. A doua condiție pusă justificării suficiente derivă din faptul evident că dacă X nu ar fi cel puțin posibil, nu am avea ce să justificăm. Cât privește prima condiție, ea derivă din faptul că răspunsul la întrebarea „Cum este posibil X?” nu este suficient pentru a-l justifica pe X. O justificare a lui X este cu atât mai puternică cu cât răspunsul la întrebarea „De ce X?” este o conjuncție compusă din mai multe propoziții independente,



fiecare introdusă prin „pentru că”. Cu cât mai lungă este conjuncția, cu atât mai puternică este justificarea. Rezultă de aici că justificarea suficientă a lui X este cea mai slabă posibil justificare a lui X.

Două concluzii se pot desprinde de aici. Prima este că argumentul arhic produs de Nozick nu este un argument moral în favoarea statului. Cu alte cuvinte, argumentul lui Nozick nu este suficient pentru a justifica statul ca entitate morală. El nu reușește așadar să combată argumentul moral împotriva statului. Ceea ce înseamnă că argumentul arhic produs de Nozick eșuează exact în măsura în care pretinde că este și un argument moral în favoarea statului<sup>12</sup>.

A doua concluzie, cu mult mai bogată în consecințe, este că argumentul arhic general nu justifică statul. Prin urmare, dreptul de a contesta necesitatea existenței statului nu mai poate fi contestat prin simpla invocare a validității logice a argumentului arhic general. Pentru a putea contesta dreptul de a contesta statul este nevoie de o justificare a statului. Iar această justificare nu poate fi oferită de argumentul arhic general luat de unul singur. Altfel spus, deși argumentul arhic general este cel mai puternic argument arhic, el nu este suficient de puternic pentru a oferi de unul singur o justificare a statului.

Să ne întoarcem acum la pasul (4) al argumentului arhic

general, pas pe care libertarianul îl respingea din considerente morale. La o privire mai atentă, vom constata că (4) este o implicație ambiguă. Dreptul de a-l pedepsi pe agresor înțeles ca un bun privat poate implica problema pedepsei excesive sau a pedepsei insuficiente fie în mod necesar, fie în mod posibil.

În care din aceste două sensuri trebuie citit (4)? Dacă (4) este o implicație necesară, atunci dreptul de a-l pedepsi pe agresor înțeles ca un bun privat produce cu necesitate pedepse excesive sau insuficiente. Cu alte cuvinte, este imposibil ca dreptul de a-l pedepsi pe agresor în sens de bun privat să producă pedepse „corecte”, indiferent de ce anume înțelegem prin „pedeapsă corectă”. Dar acest lucru este imposibil de demonstrat. Prin urmare, (4) este o implicație posibilă. Putem astfel să îl reformulăm pe (4) după cum urmează: „Dacă dreptul de a-l pedepsi pe agresor este un bun privat, ne vom confrunta **sau nu** cu problema pedepsei excesive sau a pedepsei insuficiente” (4’).

Faptul că (4) este o implicație posibilă nu aduce niciun prejudiciu validității logice a argumentului arhic general. Dar el ne îngăduie să formulăm următorul argument *anarhic* general:

9. Agresiunea este posibilă.

10. Agresiunea implică pedeapsa împotriva agresorului.

11. Dreptul de a-l pedepsi pe agresor este un bun privat.
12. Transferul semantic nu este necesar.
- (12'). Transferul semantic este posibil dar foarte improbabil.
13. Anarhia individualistă este posibilă.
- (13'). Anarhia individualistă este posibilă și foarte probabilă.

Am oferit cititorului două argumente anarhice, A și B. Argumentul A, care cuprinde pașii (9), (10), (11), (12) și (13) este argumentul anarhic general. Este ușor să observăm că (12) derivă din (4'), care derivă din (11). Este iarăși ușor de observat că, până la (4'), argumentul arhic general și cel anarhic general sunt identice. Motivul pentru care teoreticienii arhiști îl preferă pe (4) lui (4') este acela că (4) lasă implicit ceea ce (4') explicitează.

B, care cuprinde pașii (9), (10), (11), (12') și (13') este forma generală a celui mai puternic argument anarhic particular. Cu alte cuvinte, toate argumentele anarhice particulare care fac parte din categoria celor mai puternice argumente anarhice sunt de forma lui B. B este așadar o specie a lui A care rezultă din interpretarea lui (12). Acesta este motivul pentru care B este particular *în formă*. Din el derivă argumente anarhice particulare *în conținut*, care trebuie să respecte o condiție suplimentară de validitate analoagă celei respectate de argumentele arhice par-ticulare: orice

argument anarhic particular în conținut și care este de forma celui mai puternic argument anarhic trebuie să ofere o explicație contra-factuală validă a impro-babilității transferului semantic. Cum B nu are de satisfăcut această condiție suplimentară de validitate, rezultă că el este cel mai puternic argument anarhic<sup>13</sup>.

Să mai notăm, pe de altă parte, că anarhia individualistă este compatibilă cu pricipiul conform căruia agresiunea împotriva unui neagresor este nepermisă din punct de vedere moral<sup>14</sup>. Statul însă nu este compatibil cu acest principiu, altfel argumentul moral împotriva statului ar fi fost imposibil de formulat.

Ce alt principiu poate justifica moral statul? Fie, de exemplu, următoarea propoziție: „agresiunea împotriva unui non-agresor este cel puțin uneori permisă din punct de vedere moral”. Fără îndoială că statul poate fi astfel justificat moral. Dar propoziția dată este mai puternică decât propoziția care justifică moral anarhia individualistă. Acesteia din urmă îi erau impuse două constrângeri: constrângerea de posibilitate, care derivă din faptul că propoziția poate fi formulată, și constrângerea morală, care precizează sensul moral al propoziției. Pe de altă parte, propoziției care justifică moral statul îi este impusă o condiție suplimentară, redată prin „uneori”.

O propoziție p1 este mai slabă decât o propoziție p2 dacă numărul de constrângeri impuse lui p1 este mai mic decât numărul de constrângeri impuse lui p2<sup>15</sup>. Și dacă așa stau lucrurile, justificarea morală a statului prin „agresiunea împotriva unui neagresor este cel puțin uneori permisă din punct de vedere moral” este mai slabă decât justificarea morală a anarhiei individualiste<sup>16</sup>.

Mai mult, propoziția care justifică moral anarhia individualistă este cea mai slabă propoziție morală posibilă<sup>17</sup>. Ei îi sunt impuse un număr minim de restricții. Prin urmare, nicio justificare morală a statului nu poate fi mai puternică decât justificarea morală a anarhiei individualiste.

Fie atunci propoziția „agresiunea împotriva unui neagresor este permisă din punct de vedere moral”. Dacă și agresiunea împotriva unui agresor este permisă din punct de vedere moral, propoziția dată devine „agresiunea este permisă din punct de vedere moral”. Să notăm acum că propoziția „agresiunea împotriva unui neagresor este nepermisă din punct de vedere moral” este de forma „unele agresiuni nu sunt permise din punct de vedere moral”, care este echivalentă logic cu „unele agresiuni sunt permise din punct de vedere moral”. Dar această ultimă propoziție este evident mai slabă decât „agresiunea este permisă din punct de vedere moral”<sup>18</sup>.

Să presupune atunci că agresiunea împotriva unui neagresor este permisă din punct de vedere moral (dar agresiunea împotriva unui agresor nu este permisă din punct de vedere moral). Acest principiu justifică statul *numai cu condiția ca statul să fie primul agresor*, așadar numai dacă statul este *istoricește* anterior indivizilor. Dacă ar exista cel puțin un agresor anterior statului, statul nu ar mai putea fi justificat *pentru acest agresor* decât cu condiția ca agresorul respectiv să devină el însuși stat<sup>19</sup>. Să observăm totuși că această justificare condiționată a statului este mai slabă decât justificarea morală a anarhiei individualiste, care este necondiționată.

Rămâne așadar să discutăm propoziția „unele agresiuni sunt permise din punct de vedere moral”. În această formă, propoziției date nu îi este de fapt impusă nicio constrângere morală. Cu alte cuvinte, această propoziție nu are sens moral; ea este moralmente indiferentă (neutră). În consecință, pe baza ei nu se poate justifica moral statul.

Pentru a o putea folosi într-o justificare morală a statului, trebuie să îi anulăm neutralitatea. Iar acest lucru îl putem face numai precizând sensul lui „unele”. Dacă „unele” înseamnă „toate”, propoziția dată devine „agresiunea este permisă din punct de vedere moral”. Dar această propoziție este, o știm deja, mai puternică decât propoziția care

justifică moral anarhia individualistă.

Dacă „unele” înseamnă „numai unele”, propoziția dată devine echivalentă cu „unele agresiuni nu sunt permise din punct de vedere moral”. Dar care agresiuni sunt moralmente inacceptabile? Dacă agresiunea împotriva unui neagresor este moralmente inacceptabilă, am obținut astfel propoziția care justifică moral anarhia individualistă. Dar am văzut că această propoziție nu poate să justifice moral și statul. Dacă agresiunea împotriva unui agresor este cea moralmente inacceptabilă, justificarea morală a statului este una condiționată, deci mai slabă decât justificarea morală a anarhiei individualiste. Așadar, dacă anulăm neutralitatea morală a propoziției „unele agresiuni sunt permise din punct de vedere moral”, fie nu vom putea da o justificare morală a statului, fie această justificare va fi

mai slabă decât justificarea morală a anarhiei individualiste<sup>19</sup>.

În concluzie, orice principiu moral al agresiunii este mai puternic decât principiul neagresiunii împotriva unui neagresor. Ceea ce înseamnă că orice justificare morală a statului pe baza unui principiu al agresiunii este mai slabă decât justificarea morală a anarhiei individualiste. Însă orice principiu moral poate fi reformulat în termeni de agresiune și/sau neagresiune. Și dacă așa stau lucrurile, atunci principiul neagresiunii împotriva unui neagresor este cel mai slab principiu moral. Dar acest principiu nu poate să justifice statul. Prin urmare, orice justificare morală a statului este mai slabă decât justificarea morală a anarhiei individualiste. Așadar, dreptul libertarienilor de a contesta necesitatea existenței statului este – cel puțin la nivel teoretic – unul absolut incontestabil.

## Note

<sup>1</sup> John Locke, *Al doilea tratat despre guvernare. Scrisoare despre toleranță*, trad. rom. Silviu Culea, Nemira, București, 1999.

<sup>2</sup> Robert Nozick, *Anarhie, stat și utopie*, trad. rom. Mircea Dumitru, Humanitas, București, 1997.

<sup>3</sup> Acesta este sensul în care Nozick, de pildă, definește asociațiile de protecție. Vezi Nozick, *op. cit.*, pp. 54-57.

<sup>4</sup> Cel puțin ultimele trei întrebări rămân valabile indiferent de constrângerile

suplimentare (arbitrare) de care ne-am putea folosi pentru a defini un bun public.

<sup>5</sup> Din acest punct de vedere, argumentul arhic produs de Nozick este mai slab decât cel lockean, pentru că el încalcă această condiție suplimentară de validitate, presupunând din capul locului că avem de a face numai cu asociații publice de protecție.

<sup>6</sup> Pentru clarificarea acestui aspect, vezi mai jos, ultima parte a studiului.

<sup>7</sup> Vezi mai jos nota 14.

<sup>8</sup> De ce nu o premisă care să fie adevărată într-o mulțime de lumi posibile egală cu mulțimea lumilor posibile în care (1) este adevărată? Răspunsul la această întrebare este dat în paragraful următor. Vezi în plus și nota 14.

<sup>9</sup> Vezi Nozick, *op. cit.*, p. 47: „Dacă am putea arăta că statul ar fi superior chiar și acestei cea mai favorabilă situație de anarhie, cea mai bună la care putem nădăjdui într-un mod realist, sau că ar apărea printr-un proces care nu ar conține nimic nepermis din punct de vedere moral (sublinierea mea, S. C.) sau că, dacă ar apărea, ar rezulta o îmbunătățire, aceasta ar oferi un *temei suficient* (sublinierea mea, S. C.) pentru existența statului; ar justifica statul”.

<sup>10</sup> Faptul că un rezultat este obținut prin mijloace morale nu îi dovedește caracterul moral. Putem imagina situații în care toți pașii necesari producerii unui furt să fie morali (sau neutri din punct de vedere moral). Totuși furtul ca atare rămâne imoral.

<sup>11</sup> Nu mă interesează aici validitatea logică a argumentului lui Nozick (în legătură cu aceasta, vezi de ex. Sorin Cucerai, „Este argumentul lui Nozick în favoarea statului minimal un cerc vicios?”, *Interval*, nr. 7 (15), 1999, pp. 36-41). Aici nu am intenționat să arăt decât că argumentul produs de Nozick eșuează, printre altele, tocmai în ceea ce privește pretenția sa că ar fi un argument moral în favoarea statului.

<sup>12</sup> Compară cu Nozick, care susține că argumentul stării naturale produs de Locke este cel mai puternic argument anarhic: „Totuși, această situație de stare naturală este cea mai bună la care putem nădăjdui într-un mod rezonabil” (Nozick, *op. cit.*, p. 47). Ce înseamnă însă „într-un mod rezonabil”? Înseamnă

că orice argument anarhic mai puternic decât cel produs de Locke ar fi mai mic decât cel produs de Locke ar fi pus în practică? Chiar dacă lucrurile ar sta așa (ceea ce Nozick nu demonstrează), întrebarea este: și ce dacă? Nu rezonabilitatea, ci validitatea este criteriul după care judecăm un argument. Dacă înlăturăm așadar adagiul **pur retoric** „la care putem nădăjdui într-un mod rezonabil”, vom constata că Nozick nu aduce niciun argument în favoarea ipotezei că starea naturală lockeană este descrierea contrafactuală a celui mai puternic argument anarhic.

<sup>13</sup> Dacă anarhia individualistă nu ar fi compatibilă cu principiul neagresivității împotriva unui neagresor, atunci dreptul de a-i pedepsi pe agresori nu ar mai avea niciun sens.

<sup>14</sup> Putem da acum următoarea definiție a puterii unei propoziții: „O propoziție p1 este mai slabă decât o propoziție p2 în sensul 1 dacă mulțimea lumilor posibile în care p1 este adevărată este mai mare decât mulțimea lumilor posibile în care p2 este adevărată. O propoziție p1 este mai slabă decât o propoziție p2 în sensul 2 dacă numărul de constrângeri impuse lui p1 este mai mic decât numărul de constrângeri impuse lui p2. O propoziție p1 este absolut mai slabă decât o propoziție p2 dacă p1 este mai slabă decât p2 atât în sensul 1, cât și în sensul 2”. Putem avea situații în care p1 să fie mai slabă decât p2 în sensul 2, dar mai puternică decât p2 în sensul 1. De aceea, sensul 1 primează asupra sensului 2. Puterea sau slăbiciunea relativă a două propoziții p1 și p2 este măsurată în sensul 2 numai atunci când mulțimea lumilor posibile în care p1 este adevărată nu poate fi comparată cu mulțimea lumilor posibile în care p2 este adevărată, sau când cele două mulțimi sunt identice fie cantitativ, fie

calitativ. (Două mulțimi de lumi posibile sunt cantitativ identice dacă numărul de lumi posibile conținute de una este egală cu numărul de lumi posibile conținute de cealaltă. Două mulțimi de lumi posibile sunt calitativ identice dacă, în plus, conțin aceleași lumi posibile).

<sup>15</sup> Cititorul atent a înțeles, desigur, că o justificare a lui X este cu atât mai puternică cu cât propozițiile conjugate din care este compusă sunt mai slabe. Justificarea morală a anarhiei individualiste conține propozițiile „agresiunea este posibilă” (premise fundamentale a argumentului anarhic general) și „anarhia individualistă este compatibilă cu principiul neagresiunii împotriva unui neagresor”. Justificarea morală a statului conține propozițiile „agresiunea este posibilă” și „statul este compatibil cu P” (unde P este un principiu moral altul decât cel al neagresiunii împotriva unui neagresor). Cum propoziția „agresiunea este posibilă” este comună ambelor justificări, rămâne să cercetăm numai slăbiciunea sau tăria principiului

neagresiunii împotriva unui neagresor în raport cu P („Justificare morală” este, în toată această discuție, o prescurtare pentru „justificare morală suficientă”).

<sup>16</sup> Atât în sensul 1, cât și în sensul 2.

<sup>17</sup> În sensul 1.

<sup>18</sup> Acest principiu moral este compatibil cu statele istorice, cu statele „primilor agresori”.

<sup>19</sup> Am mai fi putut discuta, desigur, și propoziția „agresiunea împotriva unui agresor este permisă din punct de vedere moral”. Este însă evident că această propoziție nu poate justifica moral statul. Dacă posesorul unui monopol este un agresor (întrucât comite o agresiune prin însuși faptul că posedă monopolul), dacă statul este posesorul unui monopol (și deci un agresor), și dacă agresiunea împotriva unui agresor este permisă din punct de vedere moral, atunci agresiunea împotriva statului este permisă din punct de vedere moral. Cum poate o astfel de concluzie să reprezinte o justificare morală a statului?

## **Societate civilă, etnie și stat. O relație cu trei elemente**

George SCHÖPFLIN

Legătura dintre democrație și națiune este departe de a fi acceptată în mod universal. Pentru cei mai mulți oameni, cele două noțiuni sunt incompatibile, deși a existat întotdeauna un corp de opinii potrivit căruia națiunea este fie o componentă, fie o condiție necesară a democrației. Analiza de față își propune să preia acest argument și să îl ducă un pas mai departe. Ea își propune să arate că națiunea democratică modernă nu are ca temei numai cetățenia și societatea civilă (dimensiunea civică a națiunilor); etnia are și ea un rol de jucat în această ecuație, iar statul însuși este o parte a națiunii, ca proces crucial de formare a identității. Potrivit argumentului de față, conceptul de națiune trebuie reformulat în întregime dacă dorim ca funcționarea lui să fie înțeleasă cum se cuvine. Departe de a fi o componentă exagerată sau patologică, etnia este esențială pentru anumite aspecte ale națiunii, și deci ale democrației.

Pe scurt, argumentul de față pretinde că națiunea democratică este compusă din trei elemente cheie, interdependente – societatea civilă, statul și etnia. Aceste trei elemente interacționează continuu. Ele îndeplinesc funcții și roluri diferite, creează atitudini diverse, uneori convergente, alteori contradictorii, și, datorită interacțiunii lor continue, toate trei sunt modelate și reformulate într-o manieră dinamică. Urmează de aici că societatea civilă nu este o etnie statică, o stare de lucruri obținută la un moment dat și de atunci fixată pentru totdeauna; ea este, dimpotrivă, fluidă, schimbătoare, conflictuală, sensibilă la schimbările politice și vulnerabilă în fața presiunilor ostile.

Urmează de aici că niciunul dintre aceste trei procese nu trebuie analizat în afara acestui context al interdependenței reciproce. Modul de operare al fiecăruia este fără îndoială autonom și distinct din punct de vedere conceptual de al

celorlalte; dar el este simultan influențat de interactivitatea schițată mai sus. Mai mult, contururile, conținuturile și procesele fiecăruia sunt afectate în egală măsură de propriile sale acțiuni, aspirații, succese și eșecuri, fără să mai menționăm și propriile tradiții și ritualuri. De aceea, sfera cognitivă și operațională a fiecărui proces este departe de a fi nelimitată. Ea este, dimpotrivă, limitată de existența celorlalți actori și de modul în care își înțelege propria istorie.

Această disecție a conceptului de națiune democratică pune în evidență doar cele trei dimensiuni principale deja prezentate – societatea civilă, statul și etnia. Totuși, trebuie notat faptul că, în Europa anilor '90, o a patra dimensiune începe să devină tot mai influentă – dimensiunea internațională. Cetățenia europeană, organizațiile internaționale și activitatea ONG-urilor au un impact asupra modului în care societatea civilă își modelează ideile și țelurile. Funcționarea instituțiilor europene și răspunsul dat integrării europene au început în chip limpede să modeleze atitudini și valori, și astfel să construiască noi identități. În acest sens, Europa reprezintă o parte a fundalului politic normal al formării de identități, chiar și atunci când noțiunea de „european” se constituie în polul negativ al identificării. Această dimensiune internațională va fi atinsă doar în treacăt în analiza de față, dar ea nu trebuie

subestimată. Este însă vital să recunoaștem faptul că aceste patru dimensiuni sunt cauzale, reciproce și condiționale. Forța lor de impact se manifestă atât la nivel conștient explicit, cât și la nivel implicit, neconștient.

Pentru început, este necesară o scurtă referire la mult discutata relație dintre stat și societatea civilă. Potrivit anumitor analize, această relație este prezentată ca un joc cu sumă zero: cu cât statul este mai puternic, ni se sugerează, cu atât mai slabă va fi societatea civilă. Într-adevăr, potrivit unor argumente libertariene, statul caută în mod activ să oprime societatea civilă. Acest punct de vedere este prea restrictiv și nu va fi adoptat aici. Mai degrabă, dat fiind accentul pus pe relația reciprocă dintre stat și societatea civilă, acest impact reciproc va fi considerat semnificativ. Este într-adevăr greu de conceput o societate civilă funcționând cu succes în absența statului. Cetățeanul, agentul și subiectul politicii, este în același timp constrâns și protejat de către stat. Statul joacă un rol important, furnizând cadrul integrativ înăuntrul căruia operează societatea civilă; aceasta din urmă nu poate funcționa cu adevărat în absența acestui cadru. Cadrul respectiv, care trebuie să includă un set de reguli cu caracter solemn pe baza căruia să aibă loc competiția politică, trebuie să fie acceptat ca valid de către toți și trebuie să fie administrat într-o



manieră pe atât de neutră pe cât o permite cultura societății respective. El va include în mod clar domnia legii și abilitatea din partea statului de a genera un grad de coerență fără de care societatea civilă și-ar pierde rapid caracterul civic, lucrurile putând decade în haos sau anomie. Totuși, societatea civilă ar trebui să fie în egală măsură liberă să critice statul, pentru a împiedica raționalitatea birocratică a acțiunii etatice să capete dimensiuni generatoare de rigiditate.

Din punct de vedere istoric, cetățenia modernă – pachetul de drepturi și obligații legale, politice, sociale, culturale și economice care reglementează relația dintre conducători și conduși – este produsul activității raționalizatoare a statului modern emergent, activitate care ia amploare începând cu secolul al XVII-lea<sup>1</sup>. Această activitate era menită să extindă și să intensifice puterea statului asupra populației guvernate de el. Acesta a fost momentul cheie al schimbării. Apariția statului modern, raționalizator, clasificator și intervenționist, cu o capacitate mult sporită de a-și impune voința, a însemnat că o întreagă gamă de practici până atunci diverse, aplicate pe același teritoriu și de către același conducător, erau practic obligate să devină mai unitare, mai ușor de utilizat de către guvernanți. Procedurile administrative, coercitive și extractive (i.e. taxarea) au fost omogenizate în numele unei mai mari eficiențe.

Capacitatea de acțiune a statului s-a îmbunătățit considerabil.

Această transformare a statului a adus cu sine schimbări în tipurile de atitudine și răspuns ale societății. Noua direcție principală a reprezentat-o acceptarea raționalizării, combinată cu cererea unui control mai strict al monopolului arogat de stat asupra taxării și coerciției. Noile modalități de exercitare a puterii necesitau noi modalități de legitimare. Punctul crucial l-a reprezentat transformarea consimțământului universal al celor guvernați într-un factor determinant al politicii. Aceasta a reprezentat o schimbare radicală, chiar revoluționară, cu nenumărate implicații pe termen lung. Suveranitatea populară a fost răspunsul necesar la intensificarea puterii statului.

Acest lucru a însemnat că, pentru a funcționa, tot mai numeroasele reglementări statale necesitau un consens tot mai larg, astfel încât să fie eficiente. În absența consensului, uriașa mașinărie a statului operează cu dificultate; în locul coerenței vom avea confuzie, societatea rezistând statului fie într-un mod activ, fie pasiv. Pentru a nu fi subminat de nenumăratele obstacole puse în calea sa de către forțele care i se opun, statul trebuie să ia în considerație aspirațiile supușilor săi, aspirații pe care nu le poate produce și controla decât în parte. Dacă nu există consens, statul este obligat să impună și să valideze propria sa raționalitate a exercitării puterii;

aceasta generează obtuzitate, absență a *feedback*-ului, reducționism și rigiditate birocratică, toate ostile inovației, astfel încât statul devine incapabil să facă față schimbărilor tehnologice, urmând mai degrabă interesele birocrăției, strategie care este, în ultimă instanță, autodistructivă în termenii capacității de exercitare a puterii. Recunoașterea mai mult sau mai puțin explicită a drepturilor și a puterilor tuturor – ca distinctă de situația în care acestea constituiau privilegiile din naștere ale unora – este cea care a dat statului forma sa modernă. Legitimitatea a devenit acum un proces care se desfășoară în ambele sensuri, iar conducătorii au fost nevoiți să accepte că această legitimitate trebuie reînnoită cu regularitate prin proceduri transparente. Consensul a trebuit să se extindă și asupra raționalităților, a aspirațiilor și a viziunilor concurente asupra viitorului. În state guvernate de un monopol ideologic, care propun în mod obișnuit o viziune a armoniei, competiția și alternativele la guvernare sunt relativ ușor de marginalizat. O asemenea stare de lucruri tinde să favorizeze dezvoltarea unei gândiri de tip birocratic, care este protejată de reguli stricte, menite să avantajeze elita birocratică. Astfel, o identitate și o cultură corporativă închisă ajung să fie impuse celor guvernați, consecința fiind un blocaj cognitiv care incapacitează statul atunci când acesta este obligat să facă față șocului noutății.

Această transformare a avut și o altă consecință, de obicei trecută cu vederea. Dacă sistemul avea nevoie de un consens tot mai larg pentru a putea fi eficient și viabil pe termen lung, atunci toți membrii societății trebuiau cu necesitate să dețină putere potențială sau simbolică și adesea chiar putere concretă<sup>2</sup>. Acest lucru a adus cu sine schimbări inevitabile în natura politicilor identitare. În timp ce, în cazul politicilor premoderne, etnia nu reprezenta un factor semnificativ, întrucât foarte puțini oameni erau implicați activ, ei putând structura puterea politică pe baza altor criterii, politica de masă a cetățeniei moderne a modificat dramatic acest lucru. Elitele politice rigide au trebuit să facă loc negocierilor de o enormă complexitate care să ia în calcul opiniile colective. Dacă fiecare era înzestrat cu putere politică, prejudecățile străzii trebuiau să își găsească un loc în noua schemă. Accesul tuturor la putere a însemnat un nou tip de concurență, cu reguli noi și cu noi amenințări la adresa ordinii și a coerenței. Procesul de acordare a încrederii a trebuit să fie renegociat în funcție de hotarele etnice, lucru care cerea noi abilități. În noua ordine de masă, simbolurile erau menite să capete o importanță sporită în susținerea unui sistem uniform. Chiar și lupta politică pentru accesul la putere a devenit mai complicată odată cu creșterea numărului actorilor, astfel că rolul simbolurilor și al ritualurilor a fost

intensificat pentru a se putea obține claritatea și coerența necesare. Astfel, pluralismul cultural al trecutului premodern, în care grupuri diferite puteau coexista fără probleme, a devenit pur și simplu irelevant. Într-adevăr, multi-etnicitatea putea acționa acum ca o sursă de fricțiune, de vreme ce diferite grupuri etnice erau percepute ca având (sau pretinzând) acces la putere, la resurse reale sau simbolice. Astfel, diferențierea ocupațională după criteriile etnice, o sursă de stabilitate în lumea premodernă, s-a transformat într-o povară serioasă acum, când grupuri proaspăt înzestrate cu putere au început să se întrebe de ce oamenii care se defineau într-un mod diferit, dar care locuiau alături de ele și pe a căror solidaritate nu se puteau bizui, ar trebui să fie favorizați din punct de vedere politic, economic sau cultural. Abilitățile interetnice ale staticei premodernități și-au pierdut valoarea în prezentul dinamic.

Pe de altă parte, guvernarea prin consens permite o interacțiune continuă și dinamică între conducători și conduși. Problema care se pune, așadar, privea modalitățile de a obține acest consens în noile condiții<sup>3</sup>. În același timp, problema consensului este logic legată de aceea a refuzului de a consimți: ce trebuie făcut atunci când o parte a populației refuză, pentru o anumită perioadă de timp, să mai fie guvernată, și când demonstrează în mod repetat că dorește să fie guvernată într-o manieră diferită,

dar nu poate schimba sistemul? În fine, problema consensului trimite în egală măsură la problema încrederii; în absența încrederii, conducătorii vor accepta cu greu să împartă puterea cu cei conduși, de teamă că vor fi înlăturați și lichidați<sup>4</sup>.

Analiza teoretică pune în bună măsură accentul pe contractul civic, înțeles ca un instrument cheie de reglementare a noilor relații dintre conducători și conduși. Dar, cu toate că acest contract civic este mai mult decât o simplă metaforă, el nu oferă răspunsuri la dilemele schițate mai sus. Răspunsurile trebuie căutate așadar în altă parte, la un nivel mai profund și mai puțin evident. În acest context, este important să înțelegem că anumite procese sociale și politice sunt mai degrabă implicite decât explicite și că fiecare comunitate își dă sieși coduri tacite, nescrise de comportament, care devin o parte constitutivă a mecanismului de reproducere culturală<sup>5</sup>.

Propunerea pe care o fac aici se referă la faptul că temeiul mai profund al consimțământului de a fi guvernat este generat de și investit în legăturile de solidaritate pe care le presupune etnia. Acolo unde o anumită identitate și un set de valori sunt, general vorbind, împărtășite de către diferite pături sociale, acolo unde acestea consideră că au în comun anumite trăsături și că răspund la aceleași simboluri susținând că, în ciuda a

cea ce le-ar putea divide, ele împărtășesc o serie de țeluri morale și obligații fundamentale – stabilirea unor temeuri pentru o redistribuire a puterii devine o întreprindere mai puțin hazardată. Nu numai că societatea și statul trebuie să se bazeze pe solidaritate, ci trebuie să se organizeze în așa fel încât să o reproducă. Trebuie să existe o ierarhie a normelor și valorilor care să fie consfințită de către publicul larg și internalizată de către fiecare membru al lui în parte<sup>6</sup>. În timpurile pre-moderne, nivelul consensului era mai scăzut, afectând o parte mai mică a populației, astfel încât identitățile etnice jucau un rol mai puțin important în relația dintre stat și societate, însă creșterea puterii și a capacității de acțiune a statului au generat necesitatea pentru o bază nouă a încrederii. Faptul că această încredere a trebuit să fie argumentată în limbajul naționalității se explică prin fenomenul specific al limbajului politic european. Dreptul de participare politică era acordat membrilor unei *natio*, corpului politic (*corpus politicum*); cerința subiacentă expansiunii puterii statului modern era ca toți supușii unui conducător să fie considerați membrii ai unei *natio*<sup>7</sup>. Inițial, acesta era un concept civic, însă presiunea exercitată pentru redistribuirea radicală a puterii făcea necesar ca națiunii să i se atribuie un conținut etnic. Acolo unde acest conținut etnic era absent, redistribuirea puterii nu putea avea loc sau

statul era divizat. Eșecul Prusiei regale ca stat vorbitor de limba germană, dar supus coroanei poloneze ilustrează grăitor acest proces.

Totodată, încrederea care se stabilește în acest mod, creează posibilitatea ca cei afectați de activitățile expansioniste ale statului modern să o accepte ca pe o parte necesară a statului celui guvernat. Ea ajunge să fie considerată drept ordinea politică „normală și naturală” și, prin urmare, legitimarea fundamentală a statului care, în mod crucial, nu este supus chestionării. Odată ce această acceptabilitate tacită a statului este atinsă, problema consimțământului este îndepărtată din agenda dezbatelor, întrucât ea se realizează în mod automat, axiomatic. Astfel, acest proces care apare ca fiind cel mai eficient mod de a obține consensul, în fapt, el doar previne dezacordul. Atingerea acestui acord nu înseamnă însă că el va sta în afara discuției pentru totdeauna. În anumite circumstanțe, un stat consensual poate să ajungă să fie chestionat de către o minoritate care, din anumite motive, ajunge să-și redescopere identitatea sa proprie și distinctă retrăgându-și astfel consimțământul acordat anterior. Rezultatul unei asemenea diviziuni poate să constea în eșecul statului, această situație – după cum se va argumenta în continuare – întâlnindu-se în Europa mult mai frecvent decât se admite de obicei.

Prin urmare, statul modern este interesat să promoveze un anumit grad de omogenitate etnică, folosindu-se în primul rând de sistemul educațional public<sup>8</sup>. Relația reciprocă dintre stat și etnie este una reală. Nu susțin că statul este capabil să creeze din nimic o identitate etnică dar, acolo unde el stabilește ceea ce poate fi catalogat drept o relație lucrativă cu o identitate etnică, statul poate să formeze, să dezvolte, să promoveze și să protejeze această identitate. Dificultățile apar în momentul în care statul constată că este incapabil să impună codurile sale etnice unui grup care a căpătat o conștiință etnică separată, suficientă pentru a genera propria sa reproducere culturală. În asemenea circumstanțe, care sunt destul de comune, fie se ajunge la un fel de compromis prin care conducătorii statului sunt gata să împartă puterea cu alte grupuri, fie, în condițiile în care grupul etnic în cauză este caracterizat de coeziune teritorială, se poate opta pentru secesiune. Dinamica acțiunii statului susține și dezvoltă conștiința etnică; de obicei, grupul etnic dominant își impune viziunea sa etnică asupra statului pentru a crea o identitate etatistă care apoi este impusă asupra tuturor celorlalte grupuri etnice din teritoriu. În aceasta constă, în esență, construirea statului național modern.

Rezultatul final al acestei oarecum obscure relații dintre etnie și stat este achiziționarea de către

stat a unui grad de coloratură etnică. Atunci când doi actori se află în permanent contact, fiecare ajunge să fie influențat de anumite trăsături ale celuilalt. Această observație oferă ocazia unei concluzii deosebit de importante – universalismul statului și al cetățeniei care depinde de acesta este mai mult aparent decât real. Ambele sunt ușor sau chiar foarte ușor de etnicizat. Cetățenia franceză este permeată de modalitățile franceze de a face anumite lucruri, de coduri franceze, de puncte de referință franceze precum și de o percepție franceză a ceea ce este „normal și natural”<sup>9</sup>. Această apreciere este valabilă oriunde, în oricare alte state, inclusiv în cele mai avansate democrații civice. Prin urmare, nu se poate afirma că în statele civice ale Europei occidentale etnia a dispărut – ea doar scapă privirii. Și nici că existența etniei reprezintă o amenințare la adresa democrației. Etnia poate submina democrația atunci când statul sau societatea civilă, sau ambele deopotrivă, sunt prea slabe pentru a conține o situație în care criteriile etnice sunt folosite în scopuri etatice sau civice.

Să urmărim în continuare ce se întâmplă cu cetățenia.

(a) În această analiză, cetățenia este definită ca fiind pachetul de relații legale, politice, instituționale precum și altele analoage care leagă societatea și individul de stat și care guvernează relațiile politice în cadrul societății. Într-o

bună măsură, cetățenia este în mod explicit deschisă criticilor directe și face obiectul unei angajări politice continue. Societatea civilă își găsește expresia – atât la nivel formal, cât și informal – făcând apel la regulile cetățeniei. În acest sector, există procedurile, mecanismele, precum și prevederile care fac ca puterea să fie transparentă și predictibilă. În statele monoetnice sau în statele care se percep pe sine ca fiind monoetnice (de exemplu acolo unde existența minorităților nu este luată în calcul), puterea arbitrară nu va fi atât de amenințătoare întrucât temeiul de bază al solidarității nu este în mod semnificativ deschis competiției. Societățile aflate în această situație pot coexista cu un grad acceptabil de haos, așa cum s-a întâmplat cu Rusia anilor '90. Prin urmare, regulile sunt vitale, întrucât fără elementul stabilizator al cetățeniei, exercițiul puterii devine arbitrar și generează insecuritate; iar aceasta se răsfrânge asupra etniei creând sentimentul că identitatea etnică a persoanei este amenințată. La rândul ei, această situație poate să ducă la o îngustare radicală a perspectivelor, la ideologizare și la o intoleranță majoră, născute din teama că identitatea etnică este în pericol. Acest fenomen are loc atunci când statul este prea slab pentru a proteja societatea civilă sau nu are niciun interes pentru a acționa în acest sens. Combinația dintre stat și etnie atunci când este folosită împotriva

societății civile reprezintă elementul care se află în mod obișnuit la baza exceselor naționaliste, al mutației către etnicizarea politicilor – situații în care întreaga putere actuală sau virtuală este exercitată pe criterii etnice.

(b) În consecință, acele aspecte ale cetățeniei care influențează negativ întemeierea pe baze etnice a statului sunt dificil de soluționat cu ajutorul codurilor civice. Limbajul statului este, în mod evident, unul dintre acestea, întrucât limbajul în sine are cel puțin două funcții. El este mediul de comunicare prin care individul se raportează la stat și, în același timp, este unul dintre instrumentele cheie ale reproducerii etnice și al proceselor menite să articuleze și să susțină identitatea etnică. Interacțiunea dintre dimensiunea civică și cea etnică a limbajului reprezintă una dintre cele mai frecvente surse de conflict din statele moderne<sup>10</sup>. Membrii minorităților etno-lingvistice vor solicita acces la drepturile cetățenești corespunzătoare ambelor dimensiuni și prin aceasta vor pune sub semnul întrebării codurile etnice ale majorității. Adesea, majoritățile încearcă să plaseze aceste cerințe în afara cadrului legal, admițând numai dimensiunea statală sau pe cea civică astfel încât, dacă limba unui anumit stat este, să spunem, ruritană, toți cetățenii în calitatea lor de cetățeni trebuie să învețe limba statului; acest fapt ignoră într-un

mod neingenios problema reproducerii culturale a minorităților. Soluția la această problemă dificilă este ca toate comunitățile etnice aflate pe teritoriul statului să fie incluse în codurile cetățeniei și să accepte faptul ca în acest fel cetățenia va avea, din punct de vedere etnic, un aspect multicolor. În practică, acest lucru este extrem de dificil de realizat, întrucât o bună parte din această activitate se desfășoară mai degrabă la un nivel implicit și indirect decât la unul deschis în care guvernează codurile cetățeniei.

Prin urmare, în absența cetățeniei, reproducerea culturală este amenințată din cauza impredictibilității puterii, iar fără etnie consimțământul de a fi guvernat este greu de stabilit. În același timp cadrul pentru cetățenie este inoperabil în afara statului. Astfel, propoziția cheie în această analiză este că cetățenia, etnia și statul se află într-o relație de interdependență reciprocă. Situația ideală apare atunci când se ajunge la un echilibru întreit. Aceasta reprezintă o condiție necesară a democrației. Astfel, în situația în care sunt prezente numai două din cele trei elemente, folosirea unor instrumente democratice precum alegerile, chiar dacă acestea sunt libere și corecte, nu va da naștere democrației ci unui hibrid cum ar fi semi-autoritarismul consensual. Croația, în prima jumătate a anilor '90, este un exemplu în acest sens<sup>11</sup>. Acolo unde statul,

cetățenia și etnia sunt prea slabe, cum este cazul în Belarus, existența unui stat independent este puternic disputată de către locuitorii săi. În general, acolo unde atât societatea civilă, cât și statul sunt slabe, etnia înflorește iar democrația nu va fi ușor de susținut, cum este cazul post-comunismului în general<sup>12</sup>.

Trebuie înțeles totuși că în măsura în care această relație cu trei elemente (stat-cetățenie, stat-etnie, cetățenie-etnie) este caracterizată de dinamism nu e necesar ca și echilibrul dintre ele să fie perfect. O largă varietate de soluții este posibilă în acest caz. Europa de azi este caracterizată de o fluiditate a demersurilor precum și de interogarea experienței moștenite. După 1945, sistemele politice au fost etatizate în mod semnificativ prin introducerea statului asistențial, acest proces fiind acum supus criticii. Aceasta poate să ducă la apariția unor modele diferite de democrație cu diferite forme de echilibru. Despre Franța se poate spune că are un stat puternic, o etnie puternică și o societate civilă care este mai slabă decât statul, această situație având drept rezultat faptul că conștiința civică franceză este puternic etnicizată. În Italia există un stat ineficient, o societate civilă bine articulată și o etnie puternică, rezultatul fiind că o bună parte a acțiunii sociale este dirijată de cetățenie însă lipsește funcția echilibrantă a statului. Anglia (nu Marea Britanie) are un stat cu un potențial

foarte mare (și care devine din ce în ce mai puternic), o societate civilă care devine tot mai slabă și o etnie puternică dar implicită; toate acestea conduc la etatizarea crescândă a identităților.

Punerea în discuție a statului face ca o serie de pericole să apară la orizont – printre care eșecul acestuia. Există variate căi care conduc către eșecul statului, dar colapsul statului multi-etnic este cel mai comun în Europa (Austro-Ungaria, Iugoslavia, Cehoslovacia). Într-un anumit sens, se poate argumenta că perioada 1945-1989 a fost unică în istoria Europei în sensul că nu a cunoscut experiența căderii vreunui stat; și cu toate acestea se poate spune că fiecare stat european a trăit în mod virtual o asemenea experiență. Criteriile pentru eșecul statului folosite în această analiză sunt: dispariția completă (Muntenegro); pierderea sau atașarea unui teritoriu; schimbări majore sau discontinuitate, cum ar fi ocupația străină, consecințele unui război militar sau civil; și, posibil, decolonizarea, dezmembrarea imperiului. În fiecare caz, statul este într-o anumită măsură incapacitat, pierde consensul sau este incapabil să asigure securitatea pe care cetățenii o așteaptă de la el.

Încorporarea de noi teritorii în granițele statului este o operație complexă și dificilă pentru statul modern. Ea aduce noi cetățeni cu aspirații și moduri de viață diferite (chiar și atunci când nu există diferențe etnice), distrugând în acest

fel birocrăția existentă și slăbind capacitatea statului. Acest proces poate să dilueze legăturile cetățeniei și să intensifice preferințele etnice. În esență, deși puțini oameni admit acest lucru, atașarea unui nou teritoriu se dovedește o sarcină mai grea decât ar părea la prima vedere. Credința că expansiunea teritorială duce la creșterea puterii este o concepție greșită care s-a perpetuat din timpurile moderne sau premoderne, când trecerea unui teritoriu de la un conducător la altul era un lucru mult mai ușor de realizat și mai comun. În mod obișnuit, valorile, atitudinile și identitățile care apar în relație cu un anumit stat au o viață îndelungată<sup>13</sup>, făcând astfel ca integrarea unui nou teritoriu să fie complexă și dureroasă. Într-adevăr, identitatea generată de către o experiență anterioară în cadrul unui stat persistă, iar integrarea este rareori realizată pe deplin. Este evident că unitatea etnică este insuficientă pentru acest scop, așa cum demonstrează cazul Germaniei reunificate. În ce privește România și Polonia, ambele manifestă chiar și astăzi urme ale experienței statale anterioare; chiar și Alsacia a reținut o parte din trăsăturile dobândite înainte de 1918, ca parte a Reich-ului.

În fapt, dacă acceptăm că statul este mult mai contingent decât ar părea la prima vedere, și că prin urmare el se integrează într-un model normal al schimbării politice, putem observa un număr foarte



mare de eșecuri statale în Europa secolului XX, trăgând de aici concluzia că în această zonă problema dezacordului sau a retragerii consimțământului este mai degrabă rezolvată prin secesiune decât prin acceptarea unui nivel mai ridicat de instabilitate generat de prezența minorităților neintegrate. Această idee este rareori conceptualizată în acest mod, în vreme ce secesiunea este legitimată în principal prin referire la unitatea etnică, ceea ce întărește argumentul potrivit căruia etnia joacă un rol vital în întemeierea și stabilitatea statului. Pe de altă parte, în Statele Unite, ideea secesiunii reprezintă anatema (ea a făcut obiectul Războiului Civil), probabil din cauză că integritatea Statelor Unite este garantată de către un contract civil – Constituția, care este operabilă numai în contextul în care integritatea teritorială nu este pusă în discuție. La acestea se mai poate adăuga și faptul că în anumite circumstanțe, de regulă înainte ca procesul de polarizare să devină foarte avansat, soluțiile cu privire la confederalizare, cantonizare sau alte forme de deconcentrare a puterii pot avea succes, în situația în care succesul constă în păstrarea granițelor unui anumit stat și în asigurarea spațiului pentru societatea civilă și reproducerea etnică (aceasta este în esență istoria Belgiei)<sup>14</sup>.

Multi-etnicitatea creează o întreagă serie de probleme care exacerbează dificultățile care se

ivesc în generarea consimțământului. Dacă etnicitatea are într-adevăr un rol crucial în obținerea consimțământului, așa cum s-a argumentat mai devreme, devine logic că, într-un stat multi-etnic, acest consimțământ este imposibil de obținut. Există dificultăți reale în această zonă a managementului politic dar care nu sunt de nedepășit<sup>15</sup>. În esență, soluțiile sunt de găsit în diversele forme de împărțire a puterii și în aplicarea principiului auto-limitării etniei. În fapt, fiecare stat european este multi-etnic în anumite privințe, deși există foarte multe diferențe între acestea care necesită luarea în considerație a unei varietăți de soluții. Toate aceste state trebuie să pornească de la cetățenie, de la faptul că într-o democrație toți cetățenii au drepturi egale în ce privește reproducerea culturală și împărtășirea bunurilor materiale și simbolice ale statului – acestea fiind condițiile necesare pentru ca ei să fie percepuți ca cetățeni și pentru a se putea identifica pe deplin cu statul în cauză. Această identificare este vitală pentru ca relațiile multi-etnice să nu fie perturbate de suspiciuni și neîncredere greu de controlat.

Esența problemei constă în faptul că natura loialităților și legăturilor reciproce, codurile de solidaritate și coeziune, comunicarea implicită și construirea a ceea ce este considerat ca fiind „normal și natural”, sunt toate localizate în

identitatea etnică și, în consecință, aceste elemente vor varia în ce privește formele lor de expresie, de la un grup etnic la altul. Aici putem descoperi un teren fertil pentru suspiciune și neîncredere. Este oare posibil ca un grup etnic să aibă suficientă încredere în altul pentru a împărți puterea cu el în cadrul aceluiași stat? S-ar putea răspunde că acest lucru poate fi realizat cu condiția ca părțile implicate să fie sensibile la imperativele reproducerii culturale și să accepte ca drepturile pe care le reclamă pentru ele să poată fi extinse și asupra celorlalți. Acest lucru presupune ca sistemele politice și instituționale, cetățenia, să fie stabilite în așa fel încât să poată face față unei sarcini suplimentare legate de continua renegociere a puterii între diferitele grupuri etnice. Distribuirea și legitimitatea puterii trebuie să țină cont de aceste imperative ale majorităților și minorităților pentru a putea să asigure securitatea lor. Să notăm de asemenea că reproducerea culturală este sensibilizată de multi-etnicitate; problema identității precum și a ceea ce se înțelege prin „normal și natural” sunt puse frecvent în discuție. În absența unor reglementări formale și informale, există un pericol real ca micile neînțelegeri care apar să se dezvolte rapid pe măsură ce categoriile etnice se închid iar perspectivele unei redeschideri se îngustează. Conflictetele simbolice sunt imediat percepute ca atacuri la integritatea

culturală și la securitatea persoanei. Această ultimă afirmație este ilustrată perfect de către diferențele dintre maghiarii din Ungaria și cei din România. Pentru primii, identitatea lor etnică este considerată ca fiind un fapt „normal și natural”; pentru ceilalți, în special pentru cei care se află în afara regiunilor secuiești, a fi ungar înseamnă a fi în permanentă angajare față de caracterul românesc al statului și cu majoritatea românească – ceea ce generează o accentuată conștiință a etnicității maghiare.

Deși în cele de mai sus am procedat la o descriere a dificultăților din acest domeniu, trebuie să notăm că există și situații încununate de succes și că, în general, faptul de a sublinia în mod excesiv aspectele patologice, reprezintă o eroare comună. În concluzie, acolo unde multi-etnicitatea a fost reglementată în mod eficient, grupurile în cauză au acceptat diferențele existente între ele cu privire la anumite aspecte ale loialității lor față de stat și au consimțit că aceste diferențe nu sunt vitale pentru existența lor. Toate grupurile trebuie să aibă o loialitate manifestă și public acceptată în ce privește integritatea statului; secesiunea nu poate face obiectul unei discuții. Statul poate să ființeze în condițiile unor standarde mai scăzute de integrare și raționalizare decât cele preferate, precum și prin aplicarea unor soluții diferite – și prin urmare inegale – în anumite domenii (cum

ar fi educația). Nu există aici vreo insinuare cu privire la faptul că diferitele grupuri etnice se agreează reciproc, se bucură să trăiască împreună sau simt că trebuie să întrețină legături etnice. Diferențele există dar sunt tratate într-o manieră ne-universalizabilă (Elveția, Finlanda și Spania sunt exemple în acest sens).

La cele spuse până acum trebuie adăugate problemele contingente ale anilor '90. Există trei tendințe semnificative ale sistemelor democratice din Occident.

(a) Colapsul comunismului a însemnat sfârșitul unei discipline care reprezenta unul dintre parametrii puterii. Dacă înainte de 1989, presiunii din partea societății civile pentru acordarea unei puteri mai mari i se putea face față prin referiri indirecte la amenințarea comunistă, acest lucru nu mai este acceptat acum ca fiind legitim. Astfel, relația dintre societatea civilă și stat, care părea să se fi calmat după mișcările sociale din 1968, se află din nou în centrul atenției. În același timp, sfârșitul comunismului a forțat Europa occidentală să analizeze mult mai atent ce înseamnă să fii european și care sunt granițele Europei, cine este european și cine nu. Paradigma Jean Monnet este consecință a acestui curent, noi instrumente de abordare a problemei fiind luate în discuție. Cu toate că există un acord aproape universal cu privire la faptul că Europa Centrală și cea Estică sunt parte integrantă a

Europei, însemnătatea practică a acestui lucru este vehement dezbătută. Care sunt obligațiile pe care Europa occidentală le are față de Europa Centrală și de Est? Se află Rusia în Europa? Și ce ar trebui să facă Europa pentru a asigura stabilitatea și democrația? În sfârșit, colapsul comunismului a însemnat de asemenea și colapsul statului comunist care pretindea că este întruparea supremă a raționalității. Prin asociere, acest fapt a afectat credința larg împărtășită în Vest în instituția statului. Etatismul, fie el de dreapta sau de stânga, a fost pus din ce în ce mai des sub semnul îndoielii. Acestea sunt probleme noi care s-au insinuat cu o oarecare urgență pe agenda dezbaterilor și care necesită o evaluare exactă.

(b) Problema statului asistențial și presiunea exercitată simultan pentru creșterea puterii societății au ridicat o serie de probleme diferite. Ca urmare a faptului că paradigma statului asistențial și-a pierdut eficiența, iar capacitatea acestuia este în declin din cauza suprasolicitării, cum dependența sa este în creștere iar costul necesar asigurării asistenței a crescut în timp ce forța de muncă a stagnat, cum la aceste elemente se adaugă legătura cauzală dintre costul ridicat al muncii și rata înaltă a șomajului, procesul de interogare a instituției statului s-a intensificat. În mod crucial, a avut loc o pierdere a încrederii în abilitatea statului de a oferi o alternativă larg acceptată,

fapt pentru care prestigiul statului este în declin. Această ultimă afirmație are o rezonanță gravă dacă ne gândim la faptul că statul modern a devenit în multe privințe depozitarul tacit al raționalității ultime, astfel încât pierderea încrederii în stat are o implicație mult mai profundă decât ar putea părea la prima vedere.

(c) Globalizarea afectează și ea această ecuație în câteva moduri. Impactul proceselor globale constă în erodarea sistemelor de credințe ancorate în tradiție, cu ajutorul cărora indivizii își organizează viața – iar această pierdere a trecutului la rândul ei creează o insecuritate în ce privește prezentul și viitorul. Statul pierde controlul asupra informației, banilor, consumului, schimbului tehnologic și a altor forme ale inovației. Această stare de lucruri nu a dus la pierderea puterii de acțiune a statului, ci la o schimbare a multora dintre sarcinile sale tradiționale, în special pe aceea legată de asigurarea securității materiale și culturale. Întrucât structurile temporale au fost slăbite, statul ca și societatea civilă trebuie să-și găsească un nou rol și o nouă relație, chiar în condițiile în care parametrii de acțiune se schimbă foarte rapid<sup>16</sup>.

În sfârșit, ne mai rămâne chestiunea nouă a cetățeniei europene. În ultima decadă, evoluția unei rețele de asociații transnaționale centrate pe Uniunea Europeană a generat noi relații de putere, noi forme și ierarhii ale

puterii, ale cunoașterii sociale și informației, ale capitalului politic. Este un fapt important că acestea au lăsat de o parte conceptul tradițional al statului național, stabilind legături directe între actori non-etatiști și Bruxelles. Acest proces de dezvoltare este încă într-un stadiu incipient, dar este destul de veridic și se va intensifica pe măsură ce integrarea europeană va avansa. Semnificația acestor procese constă în aceea că ierarhiile existente ale puterii localizate în interiorul statului sunt amenințate într-un mod care nu poate fi pur și simplu contestat de către cei afectați (de exemplu, deciziile Curții Europene de Justiție). Noile instrumente ale creșterii puterii care rezultă din acest context pot fi folosite apoi pentru a reforma sau reînnoi structurile domestice. Cetățenia Europeană asigură resurse noi și creează noi identități care pot transforma modele foarte vechi (de exemplu, procesul de reformulare a identității irlandeze ca identitate europeană). Societatea civilă va beneficia în mod cert de pe urma cetățeniei europene, prin aceea că va avea un nou centru de putere la care să apeleze atunci când are de a face cu statul –, dar rămâne o problemă deschisă dacă Uniunea Europeană poate să aibă funcțiile stabilizatoare care erau atribuite în mod tradițional statului. Astfel, întreaga problemă a conceptului poate fi reformulată în felul următor – care este natura consensului care trebuie să caracte-

rizeze relația dintre societatea civilă și Uniunea Europeană? Care sunt implicațiile deficitului democratic în acest context? Și în ce fel extinderea spre est va avea ca efect alte schimbări? În mod cert, cetățenia europeană își remodelează identitățile etnice în măsura în care actorii etnici au relații directe cu Bruxelles și pot folosi resursele europene în lupta pentru putere pe care o

desfășoară acasă. În concluzie, acest domeniu este marcat de fluiditate și inovație, fapt care va duce la o reconstrucție graduală sau automată a statului, societății civile și etniei din Europa anilor '90 și de mai târziu.

Traducere de Sorin Cucera  
și Adina Avrămescu

## Note

<sup>1</sup> McNeill, W. H., *The Pursuit of Power*, Blackwell, Oxford, 1983.

<sup>2</sup> Szucs, Jenő, *Vazlat Europa harom tortenetit regiojarol*, Magveto, Budapesta, 1983, tradus parțial ca „Three Historical Regions of Europe” în (editor) John Keane, *Civil Society and the State*, Verso, Londra, 1988, pp. 291-332.

<sup>3</sup> Orridge, A. W., „Varieties of Nationalism” în (ed.) Leonard Tivey, *The Nation-State: the Formation of Modern Politics*, Martin Robertson, Oxford, 1981, pp. 39-58.

<sup>4</sup> Hall, John, *Coercion and Consent*, Polity, Cambridge, 1994.

<sup>5</sup> Douglas, Mary, *Implicit Meanings*, Routledge, Londra, 1975.

<sup>6</sup> Douglas, Mary, *How Institutions Think*, Syracuse University Press, Syracuse NY, 1986, p. 96.

<sup>7</sup> Keane, John, „Nations, Nationalism and the European Citizen”, *Filosovski Vestnik/Acta Philosophica* (Ljubiana), vol. 14, n<sup>o</sup>. 2, (1993), pp. 35-56.

<sup>8</sup> Gellner, Ernst, *Nations and Nationalism*, Blackwell, Oxford, 1983.

<sup>9</sup> Weher, Eugen, *Peasants into Frenchmen: the Modernization of Rural France 1870-1914*, Chatto, Londra, 1977.

<sup>10</sup> Schöpflin, George, „Aspects of Language and Ethnicity in Central and Eastern Europe”, *Transition*, vol. 2, no. 24, (29 November 1996), pp. 6-10.

<sup>11</sup> Vesna Pusic „Dictatorship with Democratic Legitimation: Democracy versus Nation”, *East European Politics and Societies*, vol. 8, no. 3, (Fall 1994).

<sup>12</sup> Holmes, Leslie, *Post-Communism: An Introduction* (Cambridge: Polity, 1997).

<sup>13</sup> Mann, Michael, „A Political Theory of Nationalism and Its Excesses”, în (editor) Sukumar Periwal, *Notions of Nationalism*, Central European University Press, Budapesta, 1955), pp. 44-64.

<sup>14</sup> van Istendael, Geert, *A belga labirintus avagy formatlansag baja*, Gondolat, Budapesta, 1994, o traducere a *Het Belgisch labyrint of De schoonheid der wanstaltigheid (The Belgian Labyrinth or the Charms of Formlessness)*.

<sup>15</sup> McGarry, John & Brendan O’Leary (eds), *The Politics of Ethnic Conflict Regulation*, Routledge, Londra, 1992.

<sup>16</sup> Giddens, Anthony, *The Consequences of Modernity*, Polity, Cambridge, 1990.

## **Constituția ca un scenariu**

### **Considerații despre constituționalism și învățarea constituțională în postcomunism**

Venelin I. GANEV

(...) La șapte ani după dramaticele evenimente ale anului 1989, constituționalismul<sup>1</sup> a devenit o realitate în multe, dacă nu în toate țările est-europene. Cu toate acestea, problema modului în care trebuie studiat și analizat acest fenomen rămâne deschisă. Ar trebui, oare, să pornim de la premisa potrivit căreia constituționalismul este un ansamblu prestabilit de norme și modele comportamentale care s-au cristalizat de-a lungul experienței politice occidentale și care trebuie acum „interiorizate” de către actorii politici est-europeni? Sau ar trebui să renunțăm la ideea conform căreia constituționalismul are o esență transculturală, pentru a ne concentra atenția, în schimb, asupra modurilor specifice în care influența crescândă a interacțiunilor instituționalizate modelează comportamentul politic?

Acest eseu reprezintă o încercare de a aduce în prim-plan valoarea euristică a acestei din urmă

abordări. Luând ca exemplu Bulgaria, mă voi referi la o serie de probleme legate între ele – Au influențat regulile constituționale comportamentul elitei? În ce fel? Cum ar trebui să privim aceste schimbări? – cu scopul de a lămuri manifestările concrete ale unui constituționalism „funcțional” într-un context postcomunist. Acest obiectiv presupune „despachetarea” conceptului de constituționalism, adică delimitarea atât a zonelor de la nivelul relațiilor dintre elite unde normele constituționale au și un impact real, cât și a vechilor modele comportamentale care au rămas impermeabile la schimbare. (...)

### **Majoritățile tiranice și drepturile constituționale: față în față cu limitele regulii majorității**

Faptul absolut surprinzător că Bulgaria a depășit așteptările în

privința respectării regulilor democrației a fost treptat recunoscut până și de cei mai neîncrezători observatori politici occidentali<sup>2</sup>. De-a lungul ultimilor câțiva ani, tânăra și fragila democrație a navigat cu succes printre furtuni de violență, a cunoscut o succesiune de alegeri parlamentare, prezidențiale și locale, a instituit un model de transfer pașnic al puterii și a diminuat simțitor tensiunile interetnice<sup>3</sup>.

Pentru analiza de față, totuși, de un interes special este modul în care elitele au făcut față problematicei chestiuni a limitelor constituționale impuse tiraniei majorității. Întotdeauna o amenințare reală pentru democrație<sup>4</sup>, măsuri legislative percepute ca un atac violent, deliberat și amenințător al majorității împotriva drepturilor constituționale au fost adoptate în Bulgaria, cauzând serioase perturbări. O analiză mai atentă a genezei, a formei și a soartei lor va facilita schițarea schimbărilor subterane care au modelat atitudinile elitei politice și înțelegerea semnificației Constituției ca un instrument de reglementare a comportamentului elitei. Prima – și, potențial, cea mai distructivă – încercare de a limita drepturile unui grup particular de cetățeni a fost inițiată de facțiunea naționalistă din cadrul Partidului Socialist Bulgar (PSB), fost comunist. Profitând de valul naționalist bulgar ce s-a stins rapid după aceea, acest grup de politicieni părea hotărât să blocheze intrarea

partidului etnicilor turci, cunoscut și sub numele de Mișcarea pentru Drepturi și Libertăți (MDL), pe scena politică<sup>5</sup>. După discuții aprinse, un text care scotea în afara legii partidele politice etnice a fost integrat în noua Constituție (art. 11.4), fiind imediat folosit de către naționaliști ca un temel legal pentru contestarea constituționalității MDL în fața Curții Constituționale.

Printr-o hotărâre crucială, Curtea a declarat că MDL nu este partid neconstituțional<sup>6</sup>. Deși unii experți s-au grăbit să tragă concluzia că raționamentul Curții este „prea firav și fragil... pentru a oferi o garanție foarte solidă”<sup>7</sup>, evenimentele ulterioare au demonstrat că, sub toate aspectele, interdicția constituțională impusă partidelor etnice a fost îndepărtată: cel puțin trei organizații turcești și poate o duzină de organizații ale rromilor au fost legal înregistrate, permițându-li-se participarea la alegerile locale generale<sup>8</sup>.

Următoarea campanie a fost provocată de opoziția necomunistă atunci când, în cele din urmă, a câștigat majoritatea în alegerile parlamentare din 1991. De-a lungul mai multor luni, trei legi de „lustrare” (ce limitau drepturile foștilor demnitari comuniști) au fost adoptate consecutiv. (...)

Imediat după adoptarea lor, constituționalitatea acestor legi a fost contestată în fața Curții Constituționale. Curtea a hotărât că amendamentele la Legea Creditelor

și Băncilor încalcă principiul constituțional al egalității tuturor cetățenilor și constituie o violare a art. 1 al Convenției Internaționale nr. 111, „Despre discriminare în relațiile de muncă și profesionale”, la care Bulgaria este parte, și, de aceea, aceste amendamente sunt neconstituționale<sup>9</sup>. Legea pensiilor revizuită a avut o soartă similară. Justiția a dispus că modificarea legislativă a definiției „încadrării în muncă” reprezintă o „abolire sau o limitare a dreptului la securitate socială” (art. 51 din Constituție) și, ca atare, este neconstituțională<sup>10</sup>. Oarecum surprinzător, Curtea a confirmat noua lege universitară. Însă, după aceea, nou formată alianță PSB-MDL a abrogat legea și toți membrii vechii găzdi nomenclaturiste universitare și-au recăpătat triumfători vechile poziții.

Acest episod marchează finalul experienței bulgărești de „lustrare” și, în general, finalul eforturilor legislative de a lansa politici cu iz de discriminare de *jure*. Deși majoritățile parlamentare adoptă, în mod curent, legi care sunt apoi criticate de lideri ai opoziției pentru că violează drepturile constituționale, fiind, ulterior, invalidate de Curte (...), din 1992 nu s-a mai întreprins niciun efort concertat de a limita drepturile unor grupuri bine precizate de cetățeni.

Ce concluzii pot fi trase din această istorisire? În primul rând, că elitele bulgărești nu s-au „metamorfozat” peste noapte în respon-

sabili politici toleranți și respectuoși ai drepturilor. Mult mai aproape de realitate, se poate afirma că atât liderii politici, cât și minorități semnificative ale electoratului împărtășeau ceea ce Richard Hofstadter caracterizează drept „opinia normală” a acelor care se bucură de sprijinul popular, anume că „drepturile” extinse la oponenții politici vor fi exercitate într-o manieră care este „intrinsec subversivă și ilegală”<sup>11</sup>. În același timp, totuși, se pare că, pe măsură ce confruntările politice evoluau, percepțiile politicienilor se schimbau, atitudinile lor se modificau și strategiile lor se redefiniuau. Pe scurt, ca să folosim definiția sugestivă dată de Nancy Bermeo învătăririi politice, „vechile convingeri au fost abandonate”<sup>12</sup>. (...)

Însă efectul de „constituționalism” poate fi cel mai bine analizat dintr-un punct de vedere „structural”. În mediul postcomunist, marcat de schimbări rapide, Constituția creează probleme funcționale elitelor politice, care – în urma, probabil, a unei analize „cost-beneficiu” de inspirație dahliană<sup>13</sup> – s-au decis să evite costisitoarea necesitate de a-și elimina brutal oponenții de pe scena politică, fără a renunța, totuși, la ambiția de a deține controlul în lupta politică permanentă cu adversarii lor. Acceptarea reticentă a drepturilor opoziției ca parte a realității constituționale nu ține, astfel, de o înnobilitare a dispozițiilor



lor interioare. Ea arată, mai degrabă, că, atunci când examinarea judiciară are loc, nicio parte a elitelor nu poate strânge suficiente resurse pentru a compensa consecințele acestei revizuirii, toate lumea trebuind să-și adapteze comportamentul în consecință. Mai mult, rezolvările pe cale constituțională ale conflictelor politice au fost până la urmă acceptate, uneori, pentru că ele au apărut actorilor ca niște consecințe neintenționate ale acțiunilor lor anterioare. Toate ambiguitățile care au înconjurat statutul constituțional al MDL s-au disipat nu pentru că PSB a adoptat dintr-o dată o viziune despre lume democratică, ci pentru că a urmărit cu încăpățănare, în toate reuniunile constituționale, să scoată în afara legii MDL și a eşuat.

Ceea ce este esențial când vorbim de Constituții, arată M. J. C. Vile într-un important studiu, „nu este că ele pot înfrâna o societate plină de oameni răi, ci că ele pot analiza comportamentul politic în anumite direcții, mai degrabă decât în altele”<sup>14</sup>. În Bulgaria, comportamentul elitelor pare să fi fost „canalizat” departe de formele extreme ale tiraniei majorității. Mai important, totuși, experiența țării sugerează că rareori, sau chiar niciodată, „educația” în problemele constituționalismului se face printr-o iluminare a spiritelor necivilizate; se poate spune, mai curând, că ea „progresează” atunci când proiecte specifice eşuează ca rezultat al

interacțiunii instituționale. Semnificația trainică a Constituției nu trebuie evaluată ținând cont de dominația triumfalistă a vechilor elite retrograde asupra înaltelor temeuri morale ale constituționalismului veritabil. Constituția modelează comportamentul efectiv numai dacă și atunci când campaniile murdare ale politicianilor mărunți sunt zădărnicate într-un cadru instituțional structurat.

### **A învăța pentru a face ce? Defetismul parlamentar deli- berat și sfârșitul arbitrariului**

Așadar, se pare că, în Bulgaria, barierele împotriva tiraniei majorității au fost efectiv stabilite. Ar trebui atunci să presupunem că în Bulgaria constituționalismul „se coace”? Este Bulgaria pe drumul spre „maturitatea constituțională”?

Aceasta, cred eu, este o problemă prost pusă. Ea presupune că putem închipui cu ușurință un spectru continuu de varietăți care merge de la „constituționalismul de față” la „constituționalismul matur” și că, ajutați de criterii obiective, putem plasa fără probleme fiecare țară „unde va între” cei doi poli. Dacă, pentru o anumită țară, constituționalismul pare a se „depărta” de semnele obiective care marchează traseul către „maturitate”, atunci el va fi rapid etichetat – deși probabil că un cuvânt mai exact în acest context ar fi „desființat” – drept „formal”, de

„fațadă”. Dimpotrivă, dacă viața politică din statul în cauză arată anumite trăsături pe care analiștii sunt deprinși să le asocieze cu democrațiile liberale occidentale, aceasta întărește ideea potrivit căreia are loc „un progres” treptat către „maturitate”<sup>15</sup>. (...)

În continuare, voi examina în mod critic două ipoteze care pot fi derivate din teoria potrivit căreia constituționalismul „de tranziție” fie „se dezvoltă”, fie „rămâne piper-nicit”, și voi încerca să demonstrez de ce ele sunt empiric inadecvate și conceptual sărace. Prima ipoteză ar fi cea potrivit căreia, dacă elitele au renunțat la ideea permanentă de a se înlocui una pe cealaltă, ele vor învăța cum să coopereze. A doua ipoteză postulează ideea că, dacă elitele respectă normele Constituției, atunci gradul de arbitrar în actul de guvernare va fi substanțial redus.

#### *De la confruntare la cooperare*

Suntem oare îndreptățiți să presupunem că, o dată ce elitele și-au însușit obiceiul de a coexista cu partea rivală lor, au și fost puse bazele cooperării între ele? Chiar și o analiză sumară a moravurilor bulgare sugerează că răspunsul la această întrebare este negativ. Elementul important pe care trebuie să-l înțelegem este că manifestările de „necooperare” nu pot fi bine surprinse de categoriile specifice cadrului analitic care descrie sistemele constituționale fie ca „auten-

tice”, fie ca „de fațadă”, categorii care, în mod invariabil, pun accentul pe „excludere”, „violarea drepturilor” și „haos”. Prin contrast, modul dominant de ne-cooperare în Bulgaria poate fi cel mai bine descris ca defetism parlamentar deliberat, ca o strategie prin care elitele politice se supun ele însele procedurilor constituționale, având siguranța că inițiativele lor vor fi contracarate, pentru a da apoi vina pe eșecul proiectului legislativ, pe oponenții lor politici. Înfrângerea totală este considerată a fi preferabilă încheierii unui compromis cu celelalte facțiuni și, oricum, mai apropiată de strategia respectivilor actori. (...) Vorbind mai concret, opoziția are, de regulă, o predilecție pentru două proceduri specifice care nu au cum reuși dacă nu suntacompaniate de un efort de a ajunge la un fel de compromis cu facțiuni ale majorității: 1) stabilirea ordinii de zi a Parlamentului și 2) voturile de neîncredere.

Lideii opoziției parlamentare (...) evită contactele cu liderii fostului partid comunist. De obicei, la începutul ședințelor zilnice ale Adunării Naționale, o mână de politicieni din opoziție încercau să pună pe ordinea de zi inițiative pe care ei le considerau importante, după care majoritatea își încorda mușchii, respingând toate propunerile de modificare a ordinii de zi. Lipsa deranjantă a oricărui tip de plan sau de manevră tactică arată că înfrângerea era acceptată ca un lucru

firesc și, probabil, chiar dorită: ea servea ca probă pentru acuzațiile de „tiranie” aduse majorității, constituind muniție proaspătă în războiul mediatic. Excluderea inițiativelor opoziției de pe ordinea de zi relevă, într-adevăr, câteva trăsături negative ale democrației bulgare, sugerând în același timp că, utilizând descrierea sardonică pe care Andrei Pleșu a dat-o unor probleme similare din România, „opoziția diletantă este gata să se declare satisfăcută cu acțiuni de gherilă fragmentare care duc la rezultate minime”<sup>16</sup>.

A doua procedură constituțională utilizată de opoziție este cea a votului de neîncredere. Succesiunea voturilor de neîncredere ocazionate de evenimente diverse precum „primul-ministru dansând în aceeași zi în care paisprezece soldați sunt uciși într-un accident” sau „eșecul de a împiedica dezvoltarea crimei organizate” sau „criza grânelor” a produs invariabil unul și același efect: guvernul a supraviețuit votului fără niciun fel de probleme. Chiar și atunci când un cabinet a avut sprijinul unei coaliții, o situație care, aparent, este favorabilă celor care urmăreau demiterea guvernului, prezentarea unei moțiuni nu era precedată de niciun fel de negocieri sau de alte încercări de a atrage voturi din partea majorității la putere. Astfel, efortul formulării unor alternative politice poate fi în mod convenabil evitat atunci când elitele opoziției „învață” cum să folosească procedurile constitu-

ționale care le legitimează pentru că, „opunându-se” guvernului, ele „își fac datoria”.

Majoritățile la putere, în schimb, optează adeseori pentru o altă formă de defetism parlamentar deliberat: adoptarea acelor legi despre care oficialii guvernamentali știu dinainte că vor fi respinse de Curtea Constituțională. (...)

### *Constituționalism și arbitrarium*

A doua ipoteză care urmează a fi testată este că, dacă se respectă Constituția, gradul de arbitrarium în actul guvernării va fi redus. În multe privințe, această ipoteză este susținută de probe. De exemplu, organizațiile pentru apărarea drepturilor omului din Bulgaria au raportat că, în această țară, nu s-au mai făcut deloc arestări politice din 1989 încoace<sup>17</sup>. Această tendință pozitivă, totuși, a fost acompaniată de un fenomen pe care îl voi numi dislocarea arbitrariumului („*the displacement of arbitrariness*”). Dacă, în trecut, puterile arbitrare erau exercitate de stat împotriva propriilor săi cetățeni, azi arbitrariumul caracterizează modul în care este gestionată proprietatea statului.

În prezent, Bulgaria se bucură de dubioasa reputație de a fi „țara cea mai prost gestionată din Europa”<sup>18</sup>. S-ar putea strânge, cu ușurință, o carte despre corupție în mai multe volume, dacă cele mai flagrante cazuri de jaf comise de

funcționarii publici ar fi corect înregistrate. Guvernul lui Jan Videnov (ianuarie 1995 - mai 1997) a excelat la acest capitol. Când, sub presiunea FMI, guvernul a decis să privatizeze Compania Plama Oil, era cert că această companie va fi cumpărată de un „holding” misterios, condus de oameni de afaceri apropiați „mai marilor partidului”, Andrei Lukanov și Krassimir Premianov, deși investitori străini cu o reputație impecabilă s-au arătat interesați de afacere. Rezultatul: pierderi în venitul statului, iminentul colaps al companiei și adâncirea presimțirilor sumbre ale investitorilor străini, deja extrem de sceptici<sup>19</sup>. În noiembrie 1995, guvernul a ridicat restricțiile la exportul de grâu, a acordat licențe companiilor care faceau parte din cercul privilegiat „Orion”, din care însuși Videnov face parte cu mândrie și lipsă de scrupule; imediat după aceea, sute de mii de tone de grâu au fost transportate peste graniță<sup>20</sup>. Rezultatul: Bulgaria a fost aruncată în abisurile unei acute crize a grânelor, ceea ce prevestea o iarnă extrem de grea. Supusă presiunii din partea Guvernului, Banca Națională a fost de acord, în 1996, să refinanțeze băncile private care se aflau în pragul falimentului. Nu mai este de mirare că toate băncile ale căror operațiuni fuseseră revitalizezate prin subvenții generoase erau proprietatea și constituiau obiectul de activitate al unor membri din diverse rețele „afiliate” la partidul ex-comunist, bănci care, cu promp-

titudine, au irosit banii în „afaceri” alese cu grijă. Rezultatul: prăbușirea sistemului bancar, inflație cu trei cifre și distrugerea economiilor a peste 80% din populație<sup>21</sup>. (...)

În acest context, ar însemna să facem o aserțiune parțială dacă am afirma că etapa în care a fost depășită dorința (împărtășită de ambele părți) de a-i elimina de pe scena politică pe adversari este urmată de etapa în care elitele se declară a fi reprezentanți ai constituționalismului de tip occidental, versați în *qui-pro-quo*-urile politicilor parlamentare. De asemenea, ar fi prezumțios să tragem concluzia că respectul pentru drepturile constituționale este incompatibil cu răspândirea puterii arbitrare. Elitele indiferente au învățat să invoce principii constituționale – precum „separarea puterii” sau „discreția administrativă” – cu scopul de a izola cercurile de favoritisme de atenția publică. (...)

Așa cum a arătat analiza precedentă, constituționalismul este animat de eforturile elitelor politice de a găsi ocazii pentru a-și stabili dominația în arena politică și pentru a profita de pozițiile lor strategice din interiorul complicatului dispozitiv instituțional. „Conștientizarea” faptului că elitele „au câștigat” poate fi rezumată astfel: ele au învățat să participe la o serie de interacțiuni structurate care au loc în absența unor încercări evidente de a limita drepturile sau de a submina procedurile democratice, au învățat

să-și adapteze comportamentul potrivit unor exigențe constituționale într-un mediu social marcat de deficiența radicală a tuturor mecanismelor de întărire a responsabilității politice și să combine o slabă activitate politică cu complicitatea la prădarea pe scară mare a proprietății statului.

Constituționalismul în Bulgaria funcționează cu adevărat: majoritățile acționează într-o manieră circumscrisă, încercările de a supune cu forța „societatea civilă” sunt irelevante și nicio acțiune stabilită nu are vreo șansă de a-și elimina oponentii politici și instituționali. Cu toate acestea, el nu „lucrează” în direcția îndeplinirii obiectivelor celor mai presante ale practicii politice moderne: „elaborarea unui polis modern și funcțional”<sup>22</sup>.

Cel puțin două concluzii se impun celor ce vor să înțeleagă mai bine funcționarea sistemelor constituționale incipiente. Mai întâi, ei trebuie să recunoască faptul că modurile de interacțiune instituționalizată între elite – sau „fenomenologia” comportamentului indus constituțional – se încadrează într-o varietate mai largă decât vor să ne facă să credă simplele descrieri care accentuează „acceptarea regulilor fundamentale” sau „încălcarea normelor de bază”.

În al doilea rând, devine imperativă interpretarea funcționării Constituției în lumina unui set de întrebări pertinente. Ce tip de

presiune poate convinge elitele să coopereze? Ce interese trebuie mobilizate pentru a stăvili răspândirea corupției? Ce mecanisme trebuie să funcționeze dimpreună cu Constituția ca să permită apariția unui stimulent pentru acțiuni politice efective? Doar după aceea poate fi elaborat un program de cercetare ca să promită remedierea lipsurilor vechilor cadre explicative.

### **Concluzie: Constituția ca obiect de învățare și dialectica autorității și constrângerii**

Experiența bulgară ne atrage atenția asupra faptului că substanța ideilor constituționale funcționează inevitabil într-un context socio-politic particular și, de aceea, studiul comportamentului politic poate fi relevant doar dacă ia în considerare importanța relativă a unui mare număr de factori care modelează manifestarea concretă a constituționalismului. Dinamica politicii postcomuniste sugerează că regulile constituționale sunt rareori „internalizate” sau, din contra, „disprețuite” cu totul; în schimb, ele sunt folosite. Iată de ce „abundența de împliniri” ale democrației bulgare poate fi cel mai bine explicată în felul următor: elitele bulgare se supun regulilor constituționale pentru că ele le oferă diverse posibilități. Afirmția că, acceptând constrângerile, elitele câștigă în putere nu mai poate șoca. Ideea se găsește chiar în miezul înțelegerii

lui Madison a constituționalismului: constrângerea elitelor va mări capacitatea lor de a dezvolta potențialul organizatoric specific unei ordini constituționale, va genera noi posibilități de acțiune politică și va oferi locuri de dezbateră pentru acțiuni guvernamentale salutare „care, altfel, nu ar fi existat”<sup>23</sup>. Totuși, se pare că, în Bulgaria, dialectica autorității și constrângerii se manifestă într-o manieră complet diferită. Politicienii bulgari au fost „înzestrați” cu autoritate nu asemenea unor ingineri cărora li se dau unelte, ci ca niște actori cărora li s-a prezentat un scenariu. Fără un scenariu, actorii trebuie să facă eforturi suplimentare pentru a improviza și a-și crea din nimic personajele în fața unui public cu așteptări nestructurate. Cu toate acestea, Constituția le oferă roluri cu care să se identifice, scenariii pe care să le joace și un limbaj de care să se folosească. Astfel, elitele reușesc să dețină strania abilitate de a prezenta o serie de conflicte ca pe o dramă plină de sens ce va fi apreciată ca atare.

Această traiectorie a „învățării constituționale” este posibilă numai datorită dualității specifice Constituției ca obiect de învățare, dualitate minunat surprinsă de metafora „lege fundamentală”. Pe de o parte, ea este lege, un ansamblu de reguli care trebuie respectate în procesul politic; pe de altă parte, ea este și un fundament, o bază pe care

se va clădi edificiul guvernării efective. Rezumând ideile prezentate mai sus, consider că elitele bulgare au învățat cum să respecte Constituția ca lege, dar sunt incapabile și nedispuse de a o utiliza ca pe un instrument organizațional pentru edificarea unui stat puternic etc. Putem spune, astfel, că sistemul politic constituțional bulgar este, din punct de vedere legal, prost guvernat.

Analiza trăsăturilor specifice constituționalismului bulgar întărește pledoaria pentru o caracterizare mai subtilă a modurilor particulare în care toleranța și conflictul, respectarea regulilor și arbitrariul se amestecă într-un context post-comunist. Normele și constrângerile constituționale nu funcționează ca factori anistorici ce urmează o traiectorie predeterminată. Mai degrabă, ele sunt închise invariabil într-o structură dinamică de stimulente ale căror dimensiuni trebuie analizate cu atenție. Un lucru pare, totuși, cert: societatea bulgară este devastată – pentru a utiliza o frumoasă distincție făcută de Tocqueville – nu de „crimele revoluționare” ale liderilor autocratici înclinați să disprețuiască Constituția, ci de „micile vicii” ale unei pletore de funcționari de rând care aleargă după rente strecurându-se printre „porțile” pe care ea le lasă deschise<sup>24</sup>.

Traducere de Aida Onofrei  
și Adelina Humnic

## Note

<sup>1</sup> Termenul „Constituționalism” este folosit aici pentru a desemna un set de regulamente și proceduri legale, instituite cu scopul de a instituționaliza interacțiunea între elitele politice și a impune limite asupra exercitării puterii. Vezi Carl Friedrich, *Man and his Government*, McGraw Hill, New York, 1963; Jon Elster, „Introduction”, în Jon Elster și Rune Slagstad (eds), *Constitutionalism and Democracy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988, pp. 1-20; Stephen L. Elkin, „Constitutionalism: Old and New”, în Stephen L. Elkin și Karol Soltan (eds), *A New Constitutionalism*, University of Chicago Press, Chicago, 1993, pp. 20-37.

<sup>2</sup> Juan J. Linz și Alfred Stepan, *Problems of Democratic Transition and Consolidation*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1996, pp. 333-343.

<sup>3</sup> Vezi, pentru o discuție (destul de mult impregnată de „wishful thinking”) despre „distincția de invidiat” a Bulgariei, J. F. Brown, *Hopes and Shadows*, Duke University Press, Durham, 1994, p. 104.

<sup>4</sup> Vezi Michael Burton, Richard Gunther și John Higley, „Introduction: Elite Transformation and Democratic Regimes”, în Richard Gunther și John Higley (eds), *Elites and Democratic Transformation in Latin America and Southern Europe*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992, p. 3.

<sup>5</sup> Rumiana Kolarova, „Tacit Agreements in the Bulgarian Transition to Democracy: Minority Rights and Constitutionalism”, *The University of Chicago Roundtable*, 1993, pp. 31-38.

<sup>6</sup> Decizia 4/92 publicată în *Decizii și hotărâri ale Curții Constituționale*, vol. I, pp. 67-95.

<sup>7</sup> Jon Elster, „Constitution-Making in Eastern Europe: Rebuilding the Boat in Open Sea”, în Joachim Hesse (ed.), *Administrative Transformation in Central and Eastern Europe*, Blackwell Publishers, Oxford, 1993, p. 200.

<sup>8</sup> Singura formațiune căreia i s-a refuzat înregistrarea până acum a fost unul din numeroasele grupuri ce pretind că reprezintă așa-numita „minoritate macedoneană” din Bulgaria.

<sup>9</sup> Decizia 8/92, *Decizii ...*, vol. I, p. 120.

<sup>10</sup> Decizia 11/92, *Decizii ...*, vol. I, p. 148.

<sup>11</sup> Richard Hofstadter, *The Idea of a Party System*, The University of California Press, Berkeley, 1969, p. 7.

<sup>12</sup> Nancy Bermeo, „Democracy and the Lessons of Dictatorship”, *Comparative Politics*, aprilie 1992, p. 281.

<sup>13</sup> Referire la „axioma” lui Robert Dahl după care „cu cât costurile suprimării depășesc costurile toleranței, cu atât mai mare este șansa (de supraviețuire) pentru un regim competitiv”, în *Polyarchy*, Yale University Press, New Haven, 1973, p. 15.

<sup>14</sup> M. J. C. Vile, *Constitutionalism and the Separation of Powers*, Clarendon, Oxford, 1967, p. 287.

<sup>15</sup> Vezi Marcin Krol, „Where East Meets West”, în *The Global Resurgence ...*, p. 358.

<sup>16</sup> Andrei Pleșu, „Post-Totalitarian Pathology: Notes on Romania's Six Years After December 1996”, *Social Research*, Vol. 63, vara 1996, p. 561.

<sup>17</sup> Venelin I. Ganev, „Prisoners' Rights, Public Services and Institutional Collapse in Bulgaria”, în *East*

*European Constitutional Review*, toamna 1995, p. 76.

<sup>18</sup> *The New York Times*, 28 octombrie 1996, p. A4.

<sup>19</sup> Vezi Dimitar Peev, „«Plama» v siankata na Lukanov i Premianov”, în *Kapital* 35/96, 2-8 septembrie.

<sup>20</sup> Detalii uimitoare despre această „operație” au fost dezvăluite de Slavi Pashovski, ambasadorul Bulgariei la Națiunile Unite, într-un interviu la National Public Radio, difuzat în 20 septembrie 1996. Doresc să-i mulțumesc lui Henry Carey pentru că a înregistrat interviul pentru mine.

<sup>21</sup> „Bulgarian Update”, *East European Constitutional Review*, primăvara-vara 1996.

<sup>22</sup> Harry Eckstein, „On the «Science» of the State”, în Stephen Graubard (ed.), *The State*, W. W. Norton, New York, 1979, p. 16. Pentru o analiză pătrunzătoare a acestei probleme în contextul studiilor postcomuniste, vezi Stephen Holmes, „Cultural Legacies or State Collapse? Probing the Postcommunism Dilemma”, în Michael Mandelbaum (ed.), *Post-Communism: Four Perspectives*, Council of Foreign Relations Press, 1996, pp. 22-77.

<sup>23</sup> Stephen Holmes, „Precommitment and the Paradox of Democracy”, în Elster și Slagstad (eds), *op. cit.*, p. 227.

<sup>24</sup> Alexis de Tocqueville, *Recollections*, Transaction Publishers, New Brunswick, 1992, p. 5.



## Democrația și greșelile recuperabile: Avertismentul lui Tocqueville

Adriana OPRESCU

Pentru cititorul care a interiorizat temeinic sensul principal al demersului tocquevillian – cu alte cuvinte studiul democrației ca stare socială, implicând o egalizare graduală și irezistibilă a condițiilor – cele două remarci de mai sus par cel puțin ambigue. Se știe că Tocqueville își propune să studieze acest fapt „providențial” prin alternarea nivelurilor observabile, trăit și a celui teoretic, cu ajutorul tabloului unei „democrații în acțiune”, așa cum o putem observa în Statele Unite. Într-adevăr, America constituie, din acest punct de vedere, un laborator de excepție: deși tânără fiică a Europei, ea nu s-a îndepărtat încă de aceasta până la punctul de a steriliza orice comparație; originile sale au o neobișnuită transparență, iar în America egalitatea (deci democrația) a făcut câțiva pași înainte, în raport cu societățile europene, și o găsim în toate formele sale: egalitatea de șanse, nivelarea averilor, garantarea uniformă a drepturilor

politice. Pe scurt, în America, democrația „e abandonată înclinațiilor ei” și și-a luat „înfățișarea ei firească”.

Tocmai în acest sens cuvântul „privilegiu” pare să ascundă o contradicție izbitoare în raport cu intenția generală a lui Tocqueville, care face din Statele Unite un fel de avanpost al istoriei. Căci, dacă exemplul american nu se dovedește exportabil în altă parte, ce se întâmplă cu marșul providențial al democrației? Oare democrația nu se mai extinde „de la sine”? Sau, poate, a devenit cumva elitistă, antidemocratică?

De fapt, cele câteva rânduri citate, precum și imaginea contradictorie a unei democrații când simplă și clară, cu vocație universală, când întărită de predestinare și sofisticare (reprezentată de imaginea greșelilor reparabile) presupune câteva din întrebări: 1) Se poate vorbi de o democrație dificilă, chiar problematică? 2) America

constituie o excepție, care are validitatea sa ca exemplu? 3) Ce consecințe au răspunsurile la aceste întrebări pentru a) condiția omului democratic și b) soarta democrațiilor în lumea lui Tocqueville?

Fără să pretindem epuizarea sensurilor analizei tocquevilliene, am putea încerca să prelungim aceste interogații.

### **Democrația, un regim de o aparentă simplitate**

#### *Dificultățile metodologice de o aparentă simplitate*

Tocqueville acceptă de la început provocarea unei astfel de cercetări asupra democrației prin care aduce noii lumi o știință politică nouă, propunându-și să se detașeze de metoda filozofilor secolului al XVIII-lea, a căror ardoare nu era temperată de nicio experiență. „Toți se dezinteresau de ceea ce exista pentru a visa la ceea ce ar fi putut fi, și sfârșeau prin a trăi cu gândul în această societate ideală...”<sup>1</sup>. În schimb, Tocqueville respinge sistematic orice abstractizare sau excepție și consideră că trebuie „să judecăm după înfățișarea obișnuită a lucrurilor” (I, 2, V, 288), deși „nimic nu este mai greu de apreciat decât un fapt” (*ibidem*, 305). El va trebui, așadar, să caute cu perseverență și să ajusteze în raport cu faptele principiile organizatoare ale democrației, chiar dacă acestea se înfățișează uneori sub o formă contradictorie sau stufoasă.

Un lucru este însă cert: cu ajutorul „faptului american”, Tocqueville caută principiul democrației, sau mai bine zis esența ei.

#### *O înlănțuire de principii*

Dacă experiența lui Tocqueville (origine aristocratică, mărturii despre Revoluția franceză) l-a sensibilizat deja la *ideea* egalității și la aparenta ei ineluctabilitate, studiul *faptelor* epocii sale îi întărește, cu fiecare zi, aceste prime impresii. Democrația ca proces social – egalizare a condițiilor, egalitate virtuală sau imaginară (II, 3, V) – sau, în traducere, politica imediată (principiul suveranității populare și corolarul său, puterea opiniei publice) cucerește încet-încet lumea, iar America oferă, în acest sens, un exemplu desăvârșit. Chiar în America va descoperi Tocqueville marele principiu care fundamentează nu numai aceste fenomene generatoare de schimbări, ci și, odată cu ele, însăși societatea politică și civilă: „Providența a dat fiecărui individ, oricare ar fi el, nivelul de rațiune necesar pentru ca el să se poată conduce singur în chestiunile care îl privesc în mod exclusiv” (I, 2, X, 520)<sup>2</sup>.

#### *Democrația este complicată*

Chiar dacă democrația pare să actualizeze egalitatea naturală sau dacă este definită printr-un număr limitat de principii, suntem totuși departe de transparența proiectului

politic al secolului al XVIII-lea – „o societate imaginară în care totul părea simplu și coordonat, uniform, echitabil și conform rațiunii”<sup>3</sup>. Dimpotrivă, democrația pare să stârnească o „teroare religioasă” atât în rândul spectatorilor, cât și al actorilor ei, și asta pentru că e însoțită de o anumită complexitate, dată de elementele următoare:

1. *Omul democratic are o relație extrem de problematică cu timpul.* Într-o democrației, egalitatea accentuează mobilitatea averilor și a statutelor, „societatea pare să trăiască de pe o zi pe alta, ca o armată în campanie” (I, 2, V, 297). „Instituțiile democratice atâta și măgulesc pasiunea egalității, fără a putea vreodată să o satisfacă în întregime” (*ibidem*, 285), și poartă oamenii în urmărirea acestei egalități ideale, fugitive (II, I, VIII, 44). Gustul bunăstării materiale, durata scurtă a vieții, mobilitatea socială aruncă societatea într-o stare de trepidație neîncetată. Omul democratic este obligat să fie răbdător, să bată pasul pe loc în fața concurenților săi nenumărați<sup>4</sup> și, în același timp, să se arunce în cursă „grăbit”, „de teama de a nu rata cea mai scurtă cale către fericire” (II, 3, IX). Acest timp gurmand nu încetează să tortureze: el răpește omului răgazul de a se instrui și îl obligă să judece pripit și „să se atașeze de aspectele cele mai vizibile” (I, 2, V, 285). Transformat în giruetă, la bunul plac al șarlatanilor, omul democratic este prizonierul unui timp punctat de

întâmplări; el se simte depășit de lucrurile care i se întâmplă pentru că nu le poate estima în mod corect: „poporul nu găsește niciodată timpul necesar pentru a cugeta asupra mijloacelor” de a-și atinge scopurile (*ibidem*).

2. Într-o astfel de societate agitată, *legile sunt, la rândul lor, instabile*, pentru că oamenii nu fac decât să petreacă un moment la putere „pentru a se pierde, apoi, într-o mulțime care-și schimbă la rândul ei înfățișarea în fiecare zi” (*ibidem*, 296). În consecință, este greu ca învățămintele legilor să se cumuleze sau ca „administratorii să învețe ceva unul de la celălalt” (*ibidem*, 297). La toate acestea se adaugă și artificiile legislatorilor americani care au conceput un sistem mai eficace, dar nu neapărat mai inteligibil.

3. Un *atomism* asemănător domnește și la nivelul societății în general, deoarece convingerea carteziană în valoarea rațiunii individuale face astfel încât fiecare „să încerce să fie suficient” (II, 1, I, 13). Individualismul democratic „face pe fiecare să-și uite strămoșii, îi ascunde descendenții și îl separă de contemporanii săi; el îl îndreaptă neîncetat către el însuși și amenință să îl zidească în întregime în singurătatea propriului său suflet” (II, 2, II, 127). Dacă n-ar exista ziarele sau asociațiile pentru a-i învăța pe oameni să se caute, să se cunoască și să se unească, democrația ar însemna alăturarea unor

universuri sociale minuscule și ignorarea totală a întregului social.

4. Lectura atentă a lui Tocqueville ne înfățișează și o anume *obscuritate în privința interesului general*. Acesta este puțin vizibil într-o democrație, deoarece cetățenii sunt sistematic orientați către interesele și judecățile personale: „omul nu prea înțelege ce influență ar putea avea destinul Statului asupra soartei sale” (II, 2, IV, 133). „Cum oamenii nu mai sunt legați de alții într-un mod solid și permanent” (II, 2, VI, 143), „ei nu-și pot forma dinainte o idee clară despre forța pe care ar avea-o dacă s-ar uni” (II, 2, VII, 148). De aceea ei riscă să rămână mereu „independenți”, însă „izolați și nepuțincoși” (II, I, III, 24).

Astfel, am putea spune că omul democratic se găsește într-un univers aproape inteligibil: pe termen scurt, el se găsește cufundat într-o agitație politică (...); el nu știe aproape nimic despre ceilalți și despre lucrurile pe care le au în comun; legile nu-l ajută nici ele, dacă formează un asamblu uriaș și mereu schimbător. Acum înțelegem cu claritate cât de necesară este o inteligență politică cu totul specială (...).

### *Democrația și pericolele ei*

Suprema ironie a dificultăților unui regim democratic este faptul că acesta îi încurajează pe oameni să-și abandoneze libertatea, adică tocmai resortul care le-ar

permite să le depășească. Cum se ajunge, totuși, la o astfel de situație? Am putea să rezumăm scenariile lui Tocqueville în câteva rânduri:

a) Printr-o perversiune aproape logică, principiul suveranității poporului conduce la *tirania majorității*. Într-adevăr, în momentul în care se acceptă principiul unei distribuții egale a rațiunii și sfârșitul oricărei inegalități, singurul criteriu al adevărului este adăugarea opiniilor (de o aceeași greutate!) asupra unui subiect dat; regula majorității devine un succedaneu al unanimității. De la conformism, de la teama de a reprezenta o diferență (căci orice diferență este considerată în mod abuziv ca o inegalitate) nu mai lipsesște decât un pas pentru ca tirania morală să se transforme într-o tiranie de drept. Mai există totuși o șansă? Doar dacă, pe de o parte, regula unei majorități temporare și simțul compromisului garantează soarta minorităților. Pe de altă parte, numeroase artificii democratice – cum ar fi fracționarea puterii – încearcă să relativeze influența majorităților opresive.

b) Un alt pericol mortal pentru o democrație este *individualismul*, dăunător atât ca principiu intelectual – „fiecare se închide în sine și pretinde să judece lumea de acolo” (II, 1, I, 10) –, cât și ca principiu de acțiune – „fiecare își ajunge sieși” în sânul propriei familii (*ibidem*, 13). Egoismul și materialismul îngust conduc în mod inevitabil la o pasivitate generalizată în sfera publică. Dacă luăm în

considerare faptul că rivalitatea celorlalți este din ce în ce mai greu de suportat (ca, de altfel, și opoziția constantă între „instinctele pe care le stârnește egalitatea” și mijloacele pe care le oferă), că societatea e dominată de conformism, atunci deznodământul este previzibil; spiritul caută să se odihnească într-o „egalitate în servitute”, cetățenii își dau ca stăpân un stat prevenitor, dar letal; căci ei abandonează tocmai acea libertate politică fără de care democrația este incompletă și contorsionată.

Cum să evităm ca democrația, sau pasiunea pentru egalitate, să nu conducă la despotism, ci la autogovernare? Fără îndoială, este nevoie de un popor foarte luminat, foarte lucid, înzestrat cu o inteligență politică extraordinară pentru a putea discerne mai bine și a evita ceea ce e mai rău; trebuie „să te servești zilnic de luminile rațiunii” (I, 1, VIII, 243). Și iată cum prima parte a textului de la care am pornit își dovedește justetea.

### **Americanii sunt oare atât de savanți și de ingenioși?**

Chiar dacă Tocqueville se declară impresionat de iscusința cu care americanii se folosesc de un sistem politic deja foarte complicat – „ești înspăimântat de mulțimea diferitelor cunoștințe și de discernământul pe care (Constituția Federală) le presupune în rândul celor pe care-i guvernează” (I, VIII, 243); chiar dacă, în Statele Unite,

știința politică pare să fi coborât „până în ultimele straturi ale societății” (*ibidem*), există totuși anumite aspecte care limitează sau contrazic această înțelepciune politică americană.

E adevărat că, spre deosebire de europeni, în America întreaga educație este canalizată „nu către viața privată”, ci „către viața politică” (I, 2, IX, 412): jurii, asociații, partide și presa împiedică, la rândul lor, izolarea socială și familiarizează cetățenii cu arta libertății. Nu trebuie să uităm nici că americanii s-au născut liberi și că „nemaivând nimic de învățat, le e de-ajuns să nu uite nimic” (*ibidem*, 410). Totuși, ar fi greu să ignorăm câteva deficiențe structurale sau circumstanțiale ale educației democratice americane:

1. Ca pretutindenii, sensibilizarea față de interesul general urmează o cale obligatorie și, de altfel, destul de laborioasă: „Cum cetățeanul nu are niciun motiv deosebit să-și urască semenii, pentru că el nu este niciodată nici stăpânul, nici sclavul lor, inima lui înclină cu ușurință către bunăvoință”. Mai întâi, el se va ocupa de interesul general din „necesitate”; dar, ulterior, o va face ca o „alegere”, din „calcul”, „instinct”, „obișnuință” și „gust” de a sluji acest interes (II, 2, IV, 135).

2. Pentru că „se ocupă în general și de industrie și de comerț, în același timp” (II, I, IX, 48), oamenii nu mai au timp pentru meditație și pentru „combinațiile

pătrunzătoare ale minții” (II, 1, X, 54). Acțiunea este mai presantă, omul trebuie „să se mulțumească cu aproximații” (*ibidem*, 55), așa încât „numai concepțiile simple cuceresc spiritul poporului” (I, 1, VIII, 243). Încă o dată rugina mediocrității democratice triumfă asupra inteligenței pure, iar americanii nu constituie în niciun caz o excepție; în America există puțini savanți, dar și puțini care să fie ignoranți (I, 2, IX, 409).

3. Tocqueville adaugă și alte reflecții mai generale, dar nu mai puțin sceptice: este important „să poți ridica instruirea poporului mai presus de un anumit nivel” (I, 1, V, 284), „dar este la fel de greu să-ți imaginezi o societate în care toți ar fi foarte instruiți, ca și un Stat în care toți cetățenii ar fi foarte bogați” (*ibidem*, 285).

Ce să reținem din acest scepticism? Educația politică, deși extrem de necesară societății (îndeosebi pentru a proteja democrația de propriile ei excese), își atinge limitele chiar și într-o țară norocoasă și „luminată” cum este America. Dar dacă ipoteza că toți cetățenii acestei țări sunt tot atâtia politicieni „în fașă” se dovedește utopică, ce s-ar putea spune despre cei care îi guvernează?

### **Perplexitățile guvernanzilor**

Se știe că votul universal nu garantează, în mod necesar, că cei mai înțelepți vor ajunge să guverneze (vezi I, 2, V). Cum principiul

suveranității populare face din oamenii puterii niște *homines democratici*, în deplinul sens al cuvântului, *le-am putea presupune, în exercițiul cotidian al calității lor de cetățeni, exact aceleași dificultăți și facilități de a se repera* ca și celor pe care îi guvernează. Există, totuși, o circumstanță care singularizează în cel mai înalt grad statutul lor, mai precis tentativa de a se folosi de instituțiile democratice împotriva poporului însuși. Cunoscând riscurile tiraniei majorității și tendința spontană a democrației către centralizare, am putea să ne imaginăm cu ușurință un moment de mare „neatenție civică” în care guvernul ar încerca să ia măsuri antidemocratice în modul cel mai subtil și mai eficace cu putință, (...). Chiar dacă astfel de raționamente duse la extrem sunt destul de rare în *Despre Democrație în America* (...), există totuși un astfel de caz-limită al cărui interes merită să fie subliniat.

Este vorba de capitolul VII, partea a-III-a, al volumului 2, p. 147, referitor la legăturile dintre asociațiile civile și cele politice. Tocqueville ne descrie în acest capitol „groaza instinctivă” pe care o au guvernele democratice față de asociațiile politice („singurele persoane particulare puternice care aspiră să reglementeze statul” și care se bucură de o libertate dintre cele mai „periculoase”), ca și „bunavoința lor naturală” față de asociațiile civile care deturneză interesul cetățenilor de la treburile publice și controlul guvernului și

favorizează liniștea (ba chiar pasivitatea) poporului. Dacă ne imaginăm că, într-o zi, un astfel de guvern ar vrea să suprima asociațiile politice, el s-ar vedea prins într-o dilemă: știind că asociațiile politice se presupun a fi „mari școli gratuite în care toți cetățenii vin să învețe teoria asociațiilor”, calculul exact (tipic democratic) al celei mai bune decizii de luat se dovedește a fi imposibil. „Evitând un rău periculos” (asociațiile politice), statul „se lipsește de un remediu eficace” (asociațiile civile). Ceea ce fascinează în acest exemplu este faptul că *democrația, care are un aer atât de simplu și de clar câteodată* (înlănțuirea de principii, educație politică participativă, bagaj minim de cunoștințe politice la îndemâna tuturor), *devine dintr-o dată obscură* atunci când se încearcă deturnarea instituțiilor democratice împotriva beneficiarilor lor de drept; democrația devine *disuasivă*. De această dată, complicațiile sistemului democratic pe care le deplângeam mai sus împreună cu Tocqueville acționează în favoarea lui; principiile democratice se autoprotejează printr-o strânsă rețea de influențe și determinisme imposibil de controlat pe o cale pur rațională. Acest exemplu este oarecum un caz-limită, dar există numeroase alte instituții care sunt, în același timp, faste și nefaste pentru democrație, astfel încât suprimarea lor brutală ar antrena consecințe imprevizibile. De exemplu, votul universal, deși servește

principiul suveranității populare, nu este în el însuși o garanție pentru calitatea alegerii (I, 2, V, 286); el produce uneori genii (*ibidem*, 287), dar, în general, este moderat cu ajutorul unui al doilea tur de scrutin. Într-un mod asemănător, tribunalele evită și favorizează în același timp recursul la forța materială în dauna forței morale a dreptului; presa însăși este o instituție de o utilitate îndoielnică câteodată, și despre care chiar Tocqueville declara: „Mărturisesc că nu nutresc deloc pentru libertatea presei acea dragoste completă și necondiționată pe care o acordăm lucrurilor care sunt bune într-un mod suveran, prin natura lor. Iubesc această libertatea cu mult mai mult din perspectiva rezelor pe care le împiedică decât din cea a lucrurilor bune pe care le-ar face!” (I, 2, III, 264). De aici și până la fecunditatea răului<sup>5</sup> nu mai este însă decât un pas: „democrația privește guvernul ca pe un rău necesar” (I, 2, V, 292).

## **Democrația și greșelile ei reparabile**

Să ne amintim încă o dată, într-o ordine aleatorie, principalele vicii sau efecte perverse ale democrației: la nivelul *societății*, gustul nemăsurat pentru bogăție, mediocritate, atomismul („democrația rupe lanțul și pune fiecare verigă de o parte”), apolitismul („democrația slăbește legăturile sociale și le întărește pe cele naturale; ea apropie rudele, dar în același timp, îi separă

pe cetățeni”) (II, 3, VIII, 245); la nivelul *formelor politice*, tirania majorității, centralizarea excesivă, despotismul „soft”.

Pentru a reveni la americani, am putut observa, în diferite momente ale discursului lui Tocqueville, că există, în Statele Unite, numeroase mecanisme democratice cu funcție autoregulatorie: a) întâi și întâi egalitatea însăși, care, dând naștere „tendinței instinctive către independența politică, pregătește remediul pentru răul pe care îl provoacă” (II, 4, I, 354); b) legea ce permite poporului american să *facă* orice, însă „religia îl împiedică să *conceapă* orice și îi interzice să *îndrăznească* orice” (I, 2, IX, 398); c) judecătorii, jurații, asociațiile sau presa (toți constituie un remediu provizoriu al îngustimii preocupărilor individuale și al absenței – generalizate, uneori – de inteligență politică sau de capacități empatice); d) în sfârșit, libertățile locale ce „îndreaptă fără încetare oamenii unii către alții, în ciuda instinctelor care îi despart, și îi obligă să se întrajutoreze” (II, 2, IV, 133) – deci, să descopere interesul general.

Există, totuși, și o altă categorie de remedii democratice, mai inedite și aparent mai eficiente, care au ca resort ceea ce contemporanii lui Tocqueville ar fi numit încă „vicii”, „erori”, „judecăți greșite” (din conformism față de criteriile europene): „În Europa, ne-am obișnuit să considerăm că neliniștea spiritului, dorința nemăsurată de bogății sau pasiunea

extremă față de independență sunt mari pericole sociale” (I, 2, IX, 388). Constatăm însă că, în America, devine posibil să întoarcem aceste vicii în profitul democrației, căci americanii nu se bucură numai de o garanție proprie a sistemului, ci și de una împotriva lor înșiși! Iată doar câteva exemple de greșeli și de vicii „reparabile”.

a) Se întâmplă să ne gândim la semenii noștri „din pură *ambiițe*”; mijloace rușinoase, ură, „toate aceste rele sunt mari, fără îndoială, dar sunt pasagere, în timp ce binele care ia naștere odată cu ele rămâne” (I, 2, III, 132).

b) *Dorința de a fi ales* „îi poate despărți în mod accidental pe doi prieteni, dar sistemul electoral duce fără încetare la apropierea unei mulțimi de cetățeni care, altfel, ar fi rămas întotdeauna stăini unii altora” (*ibidem*).

c) *Pasiunea riscului*: „Datorită faptului că se bucură de o libertate periculoasă (ca de exemplu cea a asociațiilor, n. n.), americanii pot învăța cum să diminueze pericolele reprezentate de libertate”.

d) *Egoismul luminat* (II, 3, VIII, 155) al americanilor este mai valoros decât ipocrizia; în Europa, „încă mai mimăm zi de zi devotamente pe care nu le mai împărtășim” (*ibidem*, 154).

e) *Ignoranța, credulitatea*: „poporul conduce adesea foarte prost treburile publice”, dar, astfel, „cercul ideilor sale se extinde”... și, „pentru că se încearcă în fel și chip



înșelarea lui, el sfârșește prin a se lumina” (I, 2, VI, 340).

f) „Însăși *violența dorințelor* îi face pe americani metodici. Ea le tulbură sufletele, dar le ordonează viața” (II, 3, XVII, 282).

g) *Gustul bunăstării materiale* favorizează „mai degrabă moderația decât dezământul, mai degrabă dorințele mărunte decât senzațiile extraordinare”, ca de altfel și dragostea față de ordine și față de bunele moravuri. Ca o regulă generală, „este la fel de greu să te sustragi regulii comune atât prin viciile, cât și prin virtuțile personale” (II, 3, IX, 166) și foarte curând, un „materialism onest” va domina toate spiritele.

h) Ar trebui spus ceva mai mult despre *conformism*, care nu are numai părți rele. De exemplu, „în țările democratice, ziarele îi fac adesea pe cetățeni să întreprindă în comun lucruri foarte nesăbuite dar, dacă nu ar exista ziare, aproape că n-ar mai exista vreo acțiune comună. Răul pe care îl fac este, deci, cu mult mai mic decât cel pe care îl vindecă” (II, 2, VI, 143); alt exemplu: din cauza imensei presiuni sociale, niciun cetățean nu s-ar putea sustrage muncii (vezi II, 2, XVIII) sau vreunei credințe religioase. Dacă e adevărat că un anume calcul poate, la timpul lui, să fondeze aceste credințe religioase, cu atât mai bine, pentru că imediat se declanșează un nou lanț de efecte pozitive; religia are un rol regulator, atât prin ceea ce recomandă (egalitate, independență), cât și prin

ceea ce interzice – datorită religiei, imaginația devine circumspectă: nu orice este permis, nici chiar în interesul societății, iar omul nu mai riscă să se degradeze el însuși vrând să amelioreze totul în jurul lui (I, 2, IX, 398). Și n-am citat decât câteva binefaceri posibile...

i) Trebuie să rezervăm o mențiune specială și „*interesului bine înțeles*” un avatar al interesului egoistpur și simplu, însă un avatar mult mai util societății, i se aduagă principiile: „atunci când omul își servește semenii, el se slujește pe sine însuși” sau „ceea ce e just și util în același timp ” (II, 2, VIII, 153). Este vorba, deci, de un egoism luminat, care servește drept bază nu numai unui patriotism inteligent, ci și religiei, așa cum este ea practică în America – și în acest context evocarea pariului pascalian de către Tocqueville este binevenită. Acest interes bine înțeles declanșează prin el însuși un nou reciclaj al viciilor individuale. Fără îndoială că o asemenea spiritualitate democratică poate părea sărăcăcioasă și depreciată în ochii unui european, însă timpul nu-i va da dreptate pe termen lung, iar Tocqueville ne-o spune la fel de explicit: „luați în considerare câțiva indivizi; ea (doctrina interesului bine înțeles) îi coboară; priviți la scara întregii specii, ea îi înalță” (ibid., 155).

În fond, care sunt principalele învățăminte pe care le-am putea câștiga din tabloul greșelilor reparabile?

1. Mai întâi, faptul că, dacă toate acestea sunt adevărate, dacă și viciile și virtuțile contribuie în proporții egale sau comparabile la prosperitatea și la siguranța societății, atunci viața într-o democrație devine mult mai ușor de trăit, pentru că omul poate fi om în deplinul sens al cuvântului, cu sușurile și coborâșurile sale, într-un total acord cu propria sa natură.

2. Dacă din tot acest tablou reiese „un fel de tendință ascunsă care îi face adesea pe oameni să contribuie (într-o democrație) la prosperitatea generală, în ciuda viciilor sau a greșelilor lor, și să creeze binele fără să vrea” ( în timp ce, într-o aristocrație, oamenii publici fac rău fără să vrea), atunci ar trebui să avem și un alt motiv de satisfacție căci, dacă punerea în practică a regimului democratic s-a dovedit a fi delicată sau chiar periculoasă, este odihnit să te gândești că, statistic vorbind, șansele unei evoluții „în sensul bun” par a fi la fel de mari, prin bunăvoința unei „mâini invizibile” și justițiare.

3. În sfârșit, am avut ocazia să remarcăm că, „la neajunsuri pe care le împărtășesc și alte popoare democratice, americanii au aplicat remedii de care numai ei au fost conștienți până în prezent” și că „deși au fost primii care le-au încercat, ei au reușit” (I, 2, IX, 420). Iată, deci, încă un pionerat reușit pentru America... Atenție, însă: în ceea ce privește propriile-i *artificii politice*, America, „polul luminos” al ideii democratice, scutește, într-

adevăr, Europa de o experiență traumatizantă. Însă, în ceea ce privește *natura democrației* și miraculoasele sale mecanisme, reușita americanilor dovedește numai că, „dacă democrația are mai multe șanse să se înșele decât un rege sau un corp de nobili, ea are, de asemenea, și mai multe șanse de a reveni la adevăr, *de îndată ce este luminată de inteligență*” ( I, 2, V, 318).

Să schițăm, la rândul nostru, câteva direcții de reflecții înainte de a trage concluzia.

### **Complicitatea între democrație și natura umană**

Pentru a continua prima dintre ideile enunțate mai sus, am putea spune că, după ce repune oamenii într-un fel de stare de natură (toți oamenii sunt egali și liberi), după ce dezvăluie bunătatea firească a omului (prin compasiune față de semenii săi) și lucrează la restaurarea și propagarea acestei naturi umane, democrația face mai mult decât atât, ea acceptă natura umană în textura sa unică de vicii și virtuți. Și poate că aici ar trebui să căutăm una din cele mai importante cauze ale succesului său.

Din moment ce omului democratic nu i se cere să fie un zeu (Rousseau spunea că democrația este un regim făcut pentru zei...), ci doar un om, pur și simplu cu zonele sale de lumină și de negură, referințele la Bernard de Mandeville, care vorbește de viciile private, dar

„luminate”, de care depinde binele public, sau la Machiavelli și fecunditatea răului, devin aproape automate. Într-adevăr, doctrina interesului bine înțeles, așa cum o descrie Tocqueville, se integrează perfect în această viziune realistă, modestă, a politicii care vizează mediocrul pentru a atinge succesul și ia oamenii „așa cum sunt”, departe de orice construcții ale spiritului. Interesul bine înțeles nu vizează obiective înalte; el este la îndemâna capacităților mediocre (deci, ale tuturor) și se bazează pe singurul punct fix al sufletului omenesc: interesul personal.

Acceptarea viciilor nu înseamnă, totuși, cultivarea lor: „ceea ce pune în pericol societatea nu este atât marea corupție a unora, cât delăsarea tuturor. În viziunea legislatorului, prostituția este mult mai puțin de temut decât moravurile galante...” (II, 3, XI, 259). Sarcina democrațiilor rămâne uriașă: dacă cele câteva vicii personale se topesc în diversitatea și numărul concepțiilor și pot, câteodată, să fie deturnate în folosul societății, iresponsabilitatea generalizată este la fel de nocivă ca și constructivismul rupt de realitate al gânditorilor secolului al XVIII-lea. Numai că obiectivul moral al politicii se fracționează și își reduce pretențiile, așa încât „există mai puțină perfecțiune, dar mai multă rodnicie în acțiuni” (II, 4, VIII, 400).

Dacă interesul bine înțeles se substituie virtuții ca principiu

democratic; dacă, în plus, democrația reușește să-și recupereze oile rătăcite și să-și neutralizeze și cei mai de temut dușmani, este suficient să trăim ca democrați pentru ca democrația să dureze? Tocqueville nu ar fi privit cu atâta suficiență...

## **„Democrația dificilă” și sensul istoriei**

În ciuda frecvenței cu care folosește expresii ca „providențial”, „prodigios”, „irezistibil” cu referire la democrație, Tocqueville (...) a păstrat cu grijă cuvântul „necesitate” pentru a caracteriza și însoți formele sociale democratice. Prins între o egalizare „fatală” a condițiilor și a moravurilor și între neprevăzutul politicianului, omul democratic are sentimentul că este dat pe mâna istoriei (Manent); deși acționează (ca autor al proiectului democratic), el este acționat (pentru că el constituie materia docilă a egalizării sociale și culturale). Însă, în acest sens, intențiile pedagogice ale lui Tocqueville sunt mai mult decât explicite, căci, descriind „democrația în America”, el își asumă curajul obiectiv de a avertiza asupra tuturor pericolelor și incitărilor pe care le conține latura nedesăvârșită a acestui regim politic.

Din această perspectivă, exemplul Americii, care își propune să exalteze nu natura democrației (egalitatea), ci arta acesteia (libertatea), ne oferă, în lipsa unui model „necesar” al viitorului Europei, cel

puțin câteva materiale pentru a gândi acest viitor – fapte, principii, și mai, ales o imensă speranță; „Americani ne-au arătat că nu trebuie să renunțăm la încercarea de a regla democrația prin legi și prin moravuri” (I, 2, IX, 420). Pentru a reveni la textul nostru de plecare, ce poate fi, așadar, mai seducător pentru Europa decât ideea că ne putem abandona democrației pentru că ea se vindecă singură! Totuși, Tocqueville are grijă să semnaleze faptul că, urmărind cu privirea

„reparațiile” și „reciclările” greșelilor, riscăm să pierdem din vedere greșelile înseși. Înainte ca europeanul să fi interiorizat și conștientizat derapajele posibile ale democrației, Tocqueville nu se poate resemna să rostească formula magică a liberalismului. Prin urmare ... „dați (mai întâi) popoarelor democratice lumina instrucției și libertatea” (II, 3, XV, 180) pentru că, mai târziu, „e suficient să lași omul în voia lui pentru ca el să facă minuni...” (I, 2, I, 260).

## Note

<sup>1</sup> Citat de Pierre Birnbaum, în *Sociologie de Tocqueville*, PUF, Paris, 1971, cap. 5.

<sup>2</sup> Suveranitatea populară decurge în mod logic din acest principiu.

<sup>3</sup> Citat de Birnbaum, *ibidem*.

<sup>4</sup> „Egalitatea, care lasă fiecăruia facultatea de a ajunge la orice, te împiedică să urci repede” (II, 3, IX).

<sup>5</sup> Expresia îi aparține lui Pierre Manent (*Istoria intelectuală a liberalismului*, Editura Humanitas, București, 1992).

## Conservatorism, modernizare și tranziție

Alexandru DUȚU

A iniția o dezbatere despre conservatorism, în momentul de față, pare o întreprindere cel puțin hazardată. Într-un moment în care se pune acut problema modernizării structurilor economice și sociale, a vorbi despre un curent de gândire aparent legat de trecut pare o pierdere de vreme; a propune reconsiderarea unei mișcări politice privită de multă lume ca marcată de „reacționarism” înseamnă a te pune în slujba unor interese oculte. De fapt, la ora actuală, „conservatori” sunt cei care doresc să mențină vechile structuri instituționale pentru a-și păstra privilegiile: conservatori sunt cei care declară că proprietatea „burghezo-moșierească” nu mai poate fi reconstituită după 40 de ani de comunism sau cei care fac reclamații la Consiliul Europei de câte ori sunt scoși din funcțiile de secretariat fostele unelte ale vechii Securități. O discuție despre conservatorism impune, așadar, o revizuire a conceptului deformat de propa-

ganda comunistă, care a împărțit lumea în „ai noștri” și „reacționari”, ultimii fiind legionarii și conservatorii.

Dar nu numai propaganda comunistă a deformat sensul acestui concept. Într-o excelentă prezentare a conservatorismului, unul dintre teoreticienii contemporani ai curentului, N. O'Sullivan, afirmă că „dacă am crede criticilor ce au fost aduse, conservatorismul ar trebui scos din discuție întrucât este o încercare mai mult sau mai puțin ascunsă, făcută de «cei care au» de a-și apăra pozițiile consolidate în fața celor care «nu au». Mai rău, este sugerată o vagă înrudire cu mișcările extremiste ca nazismul sau Frontul Național. Vom arăta însă că se poate considera conservatorismul o filozofie privind existența umană, filozofie care, nu numai că merită a fi luată serios în considerare dar este diametral opusă mișcărilor extremiste de tipul celor menționate mai înainte. Esența filozofiei sale este

convingerea că viața oamenilor este caracterizată de tensiuni care pot fi temperate de acțiunea politică, dar niciodată eliminate pe de-a-ntregul... Prin însăși natură lor, aceste tensiuni restrâng politica în sfera activităților limitate”<sup>1</sup>.

Scopul nostru, în rândurile care urmează, este să insistăm asupra acestei filozofii conservatoare ce ni se pare foarte actuală: vom vorbi despre mișcarea intelectuală și nu despre partide sau doctrina politică. A fi conservator înseamnă, așa cum vom încerca să arătăm, a manifesta un atașament față de o scară de valori care nu se schimbă odată cu regimul politic. Din această perspectivă, ni se pare necesar să ne oprim asupra a patru aspecte: în ce context s-a manifestat conservatorismul ca mișcare politică, ce loc a ocupat conservatorismul în societatea românească din secolul trecut; ce sens a dobândit acest curent în deceniile dictaturii comuniste; ce loc ocupă el în momentul pe care-l traversăm.

## Revoluția și tradiția

Conservatorismul s-a constituit ca mișcare intelectuală în momentul în care a fost declanșată o profundă restructurare a mentalităților. Pe plan politic, această restructurare a ajuns să propună un nou model: în locul vechii imagini despre om, propusă de tradiția antică și cea creștină, a omului care se asociază firesc cu semenii săi

într-o comunitate, a început să prindă contur o nouă imagine, a omului care apărea ca o unitate autonomă a naturii și care se asocia cu semenii săi în mod conștient, printr-un act deliberat de voință. În secolul al XVII-lea, înțara care s-a angajat cel mai de timpuriu pe această cale a modelului asociaționist, partidul ideilor noi, *whig*, s-a separat clar de cel care rămânea atașat tradiției, *tory*; în timp ce primii se revendicau de la programul protestant scoțian, ceilalți rămâneau loiali regelui. Primii doreau schimbarea, ceilalți evoluția treptată a instituțiilor. Firește, partizanii tradiției s-au dovedit a fi apărători ai menținerii vechilor structuri, conservatorismul fiind asociat, de la început, cu păstrarea privilegiilor dobândite. Dar tendințele s-au limpezit în vremea Revoluției Franceze când omenirea a fost pusă în fața a două moduri diferite de a face politică: dacă revoluția engleză nu distrusese structurile existente, cea franceză a urmărit în schimb instaurarea unui regim politic ce se întemeia tocmai pe o nouă structură socială.

În centrul programului nou se află un concept cu forță magnetică, cel de „revoluție”. În timp ce termenul desemnase, mai înainte, mișcarea ce face ca un obiect să revină la punctul sau inițial, acum el desemna o mișcare ce provoca apariția unei situații nemaîntâlnite. Conceptul se înscria într-o viziune despre lume în care domina ideea de

„originalitate”, de „minte creatoare”, așadar de energii capabile să „creeze”, să aducă la viață forme și obiecte care nu mai existaseră înainte.

Această viziune nu ar fi căpătat consistență și nu ar fi provocat aderență dacă gândirea occidentală nu s-ar fi secularizat în ritm susținut, din secolul al XVII-lea înainte. Am vorbit, cu alte prilejuri, despre politizarea imaginarii religioase, care a favorizat depărtarea de simbolurile care explorau necunoscutul și lumea de dincolo de rațiune, și despre utilizarea acestor simboluri, și mai ales a alegoriilor, în sprijinul consolidării autorității politice. Puterea suveranilor a căpătat un plus de autoritate prin această confuzie abilă, care a transferat simbolurile religioase în mediul curții imperiale sau princiare: suveranii au devenit nu numai reprezentați ai lui Dumnezeu pe pământ, ci instrumente ale voinței divine. Pe măsură ce filozofii au afirmat că Dumnezeu a creat lumea dar nu o mai dirijează, puterea monarhică a pretins că face operă providențială: filozofii care consideraseră nedemn pentru om să se ploconească în fața lui Dumnezeu au ajuns să lingusească regii și anturajul lor. Dacă vom coborî în profunzimi, vom observa că această deplasare hotărâtoare dinspre carisma suveranului spre voința populară este consecința transformării relației dintre public și privat, în sensul că intimitatea nu a mai fost

definită prin raportarea la Dumnezeu, ci la societate, la „popor”, așadar o subordonare a sectorului vieții private celei publice<sup>2</sup>. În momentul în care dreptul divin nu a mai fost privit ca un fundament al organizării politice, gânditorii au făcut apel la voința individuală și la voința poporului.

În *The Putney Debates*, din 1647, se afirmă clar că Dumnezeu a înzestrat pe om cu rațiune, că această rațiune este reglată de ordinea din univers, și că ea poate stabili legi în care să se reflecte voința tuturor: egalitarismul este înfățișat ca o consecință a ordinii naturale<sup>3</sup>. Ordinea naturală și rațiunea instaurează legea, care apare ca un fragment dintr-un mare mecanism ce se impune cu autoritate. Natura suverană aduce în prim plan corpul individual și politic, așa cum impune contractul în locul solidarității firești.

Ar fi foarte comod dacă am putea opune comunitarismul tradițional asociaționismului modern. De fapt, așa cum modelul comunitar a justificat drepturile câștigate, tot astfel modelul asociaționist a sprijinit tezele radicale revoluționare. Dar spiritul conservator nu a respins un model de conviețuire politică, ci a refuzat să accepte teze care puteau năruți atât modelul comunitar (ce putea fi pus în slujba teroarei), cât și modelul asociaționist (care putea duce la anarhie sau la dictatura unor „inițiați”). Aceste teze aveau drept sursă o

viziune despre societatea umană ca organism perfectibil și lesne de transformat; iar această transformare era strict necesară deoarece tot răul se afla în eronata organizare socială. Ideea că „omul se naște bun, iar societatea îl strică”, lansată cu succes de J. J. Rousseau, a provocat o cruciadă împotriva răului, împotriva unei societăți care putea fi modificată radical de „minte creatoare” a omului. Spiritul revoluționar s-a asociat firesc cu romantismul purtat de elanuri ce porneau din impulsuri necontrolate ale sufletului. Încrederea naivă în suveranitatea populară, în voința comună a deschis calea titanismului ce a alunecat ușor în regimul teroarei revoluționare. În fața ideilor care susțineau că existența umană este dirijată de o ordine naturală, ce poate fi cunoscută prin studiul naturii, conservatorii au răspuns simplu că existența umană nu se reduce la ritmul impus de natură și nici la acceptarea unei legități desprinse din acest studiu: conservatorii au pretins că omul este mai mult decât un animal politic ce se asociază firesc, sau pe bază de contract, cu semenii săi. În fond, conservatorii au reamintit că libertatea nu se reduce la prezența omului într-un corp social, ci este trăsătura fundamentală a ființei umane care-și îndeplinește destinul alegând, selectând, transpunând în practică decizia pe care a luat-o în fața unei opțiuni ce a trebuit să fie făcută.

De fapt, concepția revoluționară a apărut pe urmele unui reductionism care a fost operat lent, dar progresiv de gânditorii politici occidentali. Augustinismul politic separase radical cetatea temporală de cea spirituală, și încurajase lupta dintre sacru și profan. Pentru a da o replică autorității spirituale ce se implicase direct și adânc în lupta pentru puterea politică, cărturarii care s-au pus în slujba puterii imperiale au consolidat domeniul profan, propunând, sub diverse forme, autonomia politicii. Cu Machiavelli, acest proces ajunge la o formulare limpede și de succes: pentru florentin, politica este autonomă; ea nu depinde de religie și nici chiar de morală. Politica nu mai sprijină omul să parcurgă drumul spre eternitate, cum susține contemporanul lui Machiavelli, principele Neagoe Basarab: politica este arta puterii executive, și aceasta este pusă în slujba consolidării și dezvoltării comunității, a Statului. Politica nu se mai ocupă de soarta omului și nici nu-și mai propune să-l ajute să se desăvârșească sau să facă „buna alegere”. Evident că această abandonare a marilor idealuri a fost provocată de abuzurile puterii spirituale care, sub pretextul că ajută omul să-și mântuiască sufletul, îl folosea în scopurile sale foarte terestre: puterea spirituală angajată în lupta pentru putere a provocat această dispută intelectuală care a ajuns la soluția extremă, constând în



separarea religiei de acțiunea practică a puterii politice.

Pentru a evita amestecul puterii spirituale în problemele ridicate de gestiunea comunității, puterea seculară a decis să interzică prezența dimensiunii religioase în acțiunea politică. Această politică „pură” a putut deveni scop în sine în momentul în care imaginea omului s-a schimbat sub presiunea rezultatelor spectaculoase obținute de științele naturii; pentru cei care au crezut în capacitatea „minții creatoare” și în „originalitatea” soluțiilor umane, politica a devenit arta construirii unor societăți complet noi. Pe ruinele vechiului regim, „mintea creatoare” putea ridica o societate nouă, fără aristocrați abuzivi, fără clerul care înșela oamenii, fără exploatare: utopia s-a deplasat dinspre domeniul explorărilor fantastice spre viața cotidiană, și a devenit parte din doctrina politică a revoluționarilor recrutați din rândul unor intelectuali fascinați de „puterea minții umane”. Idealul politic a devenit realizarea societății perfecte.

Gândirea umană nu ar fi ajuns în acest punct dacă profanul nu ar fi fost net separat de sacru. Această separare a fost provocată de Reforma care a eliminat Tainele din viața credinciosului și a transformat religia într-un proces pur interior și, mai mult, aproape exclusiv gnostic. Omul se apropie de Dumnezeu, conform ideilor Reformei, pe calea cunoașterii, prin cercetarea *Bibliei*,

prin interpretarea personală a Cuvântului divin. Să spunem de îndată că această concepție s-a plasat la antipodul concepției tradiționale, care a considerat omul drept o ființă care se mântuiește prin participarea la Tainele care sunt săvârșite în Biserică, corp mistic al lui Hristos. Pentru reformați, biserica a devenit adunarea credincioșilor. În timp ce la reformați accentul cade pe predicăție și pe însușirea cunoștințelor, la ortocși accentul cade pe Taine și pe apropierea de Dumnezeu, Care nu este un obiect ce trebuie cunoscut, ci o persoană vie Care se descoperă celui care o caută. De aceea, călăuzitorii duhovnicești au recomandat întâi făptuirea și după aceea teoretizarea: unui tânăr care perora despre probleme „cărora încă nu le făcuse lucrarea” (vorbea despre chestiuni care erau departe de experiența lui), starețul Teodor al Fermei îi răspundea că a ajuns la capătul călătoriei mai înainte de a construi corabia, de a lansa vasul pe mare și de a străbate apele și adăuga: „de abia după ce vei face lucrarea vei ajunge la cele pe care le grăiești acum”. Iar un alt duhovnic spunea că este mai bine ca tânărul să citească viețile sfinților decât să analizeze cuvintele Scripturii (Pateric, IV, 16). Cu alte cuvinte, teoretizarea trebuie practică la capătul unei acțiuni îndelungate și sistematice, conduse, bineînțeles, de un proiect. Or, proiectul nu este totuna cu sistemul de gândire impus vieții.

Separarea profanului de sacru a consolidat tendința intelectualilor de a construi o cetate în care ființa umană să aibă asigurată protecția corpului său. Idee salutară, dar pândită de primejdia de a reduce ființa umană la dimensiunea sa corporală. Din secolul al XVII-lea înainte, avansul continuu al științelor naturii a încurajat tendința de a considera omul doar sub aspectul său trupesc. Procesul de gândire astfel dirijat apare clar la filozofii Luminilor: Montesquieu preferă „specificul” rațiunii caracterului „comun” al inimii și al sentimentelor, și declară că există o înțelepciune în corpul care se mișcă după legi, fapt care-l conduce la concluzia că rațiunea trebuie să se asocieze cu corpul care este o certitudine<sup>4</sup>. Atacurile anticlericale și antireligioase ale iluminiștilor occidentali instaurează, de fapt, un nou tip de civilizație, care aduce în prim plan trupul – civilizația corpului<sup>5</sup>.

În această civilizație, accentul cade pe cunoaștere, pe reprimarea sentimentelor, pe disprețul față de „carne” și pe comunicarea directă cu Dumnezeu, fără participarea Bisericii. În locul comunității centrate pe sacrificiul euharistic apare comunitatea care este o adunare a indivizilor<sup>6</sup>.

Adunarea își poate propune un proiect utopic, ghidat de ambiția de a realiza „societatea perfectă”, atunci când contactul cu realitatea imediată se pierde. În această

perspectivă, puterea politică își asumă îndatoriri care nu-i revin: puterea, care a fost paternalistă în timpul Absolutismului, își sporește atribuțiile și își arogă dreptul de a organiza existența supușilor. Intelectualii care au devenit ideologi compun din aceste idei un sistem care devine proiect colectiv. Statul se va ocupa de supuși de la naștere până la moarte (*from cradle to grave*) și va lua locul suveranului „bun părinte”. Mulțimile vor începe să adore Statul, care le dă pâine și protecție, așa cum au respectat pe împărat. Ideologiei revoluționare difuzate de tineri formați în noul climat mental al Luminilor, cu o încredere nestrămutată în „minte creatoare”, gânditorii conservatori i-au răspuns fie solicitând o reîntoarcere la sursele creștine ale civilizației europene, fie purtând în lumină impasurile create de egalitarismul excesiv, de asociaționismul și voluntarismul abstract, de creditul iluzoriu acordat ideii de progres. Edmund Burke, în special, a raliat spiritele prin demonstrația convingătoare din *Reflections on the Revolution in France* (1790). Conservatorii au risipit demagogia revoluționară care flata masele și le promitea o viață tot timpul senină. Ei au arătat că suferința face parte din existența umană, că cea mai bună terapie este cea rațională și nu cea violentă, că politica este arta compromisului și nu știința care poate rezolva toate problemele ridicate de viața în comun.

În politica inaugurată de Revoluția franceză ei au identificat patru caracteristici dezastruoase: fanatismul, care transformă politica în cruciadă; raționalismul excesiv, care fabrică formule abstracte ce favorizează constrângerea și anunță dicatura; încrederea naivă în progresul inventat de gânditorii secolului al XVIII-lea; convingerea că suveranitatea populară asigură întotdeauna apariția guvernelor bune, deoarece poporul nu poate greși, teză desmințită de plebiscitele care au deschis calea dictaturii<sup>7</sup>. Conservatorii au recomandat restabilirea legăturilor firești dintre politică și morală, care puteau pune o stavilă tezei că oamenii sunt ghidați doar de profitul material (profit-seeking) și încuraja atașamentul cetățenilor față de treburile publice. Conservatorii nu au ignorat jocul de interese din societate, nici dorința omului de a dobândi avantaje din acest joc: ei au urmărit ținerea sub control a acestei curse spre profit personal prin domnia legii (*rule of law*) și prin creșterea răspunderii personale în spațiul public.

### „Formule fără fond”

Curentul conservator a prins corp în cultura română în fața modernizării rapide care a fost declanșată de ieșirea României din sfera de influență otomană. Modernizarea s-a revendicat de la principiile Revoluției Franceze, și

parte din argumentele conservatorilor români au reluat teze occidentale; dar realitățile române au impus formulări și chiar concepte specifice. Două fenomene au determinat apariția acestor trăsături particulare în contextul amplului proces de construire a Statului național: revizuirea profundă a tradiției și absența învățământului superior.

Pentru clericii care avuseseră un rol de prim ordin în dezvoltarea culturii române, și pentru cărturarii laici atașați Bisericii ortodoxe, tradiția era strâns legată de activitatea culturală din mănăstiri și centre episcopale. Primii pași spre modernizarea societății românești pornesc tot din aceste centre: seminarul Veniamin sau școala de la Sf. Sava. Tradiția, explica Grigore Rîmniceanu într-un text exemplar din 1798 (prefața la *Triod*), fusese pilotată de lăcașurile de cult, care consolidează solidaritățile și aspirația spre perfecțiune a oamenilor; datorită vicisitudinilor istorice, cărturării români nu avuseseră posibilitatea să dezvolte științele ce făceau fala Europei, „podoaba lumii”. Pentru numeroși cărturari, tradiția era credința ortodoxă care susținea „cultura comună”, formată din cartea imprimată de Biserică și oralitatea cultivată la curte, în orașe, la sate, și dezvoltată ca un liant ce nu separase oamenii pe nivele culturale diferite. Politica fusese practică ca o artă și nu ca o știință, iar gândirea teoretică lipsea:

accentul cădea pe solidaritatea în jurul curții princiare, care își asuma răspunderea obștei în fața puterii suzerane și a imperiilor care, în secolul al XVIII-lea, ocupaseră principatele în dese rânduri. În miezul discursului politic se afla „binele comun”, acel „folos de obște” care îndemna la cooperare și la precizarea răspunderilor publice. (...)

Acest „bine comun” continuă să fie invocat în secolul al XIX-lea: cărturarii continuă să creadă în Bine ca valoare supremă. (...)

Putem să conchidem că „binele comun” se dovedea a fi miezul concepției politice românești, și că el era o sinteză de idei preluate din gândirea tradițională europeană și din cutumele încă puternice în practica politică a țării. Tradiția politică se întemeia pe acest „bine comun”, care consolida modelul comunitar ce prevala în gândirea politică de tradiție ortodoxă. O tradiție care nu separase niciodată cetatea terestră de cetatea cerească, și care interzisese puterii ecleziastice să se angajeze în lupta pentru putere. (...)

Cel de al doilea fenomen, absența învățământului superior în limba română, a accelerat primul fenomen: tinerii care s-au dus la universitățile germane sau franceze au intrat în contact cu oșcoală bine organizată, cuțeluri precise, care le-au transmis moduri de gândire ce nu mai aparțineau civilizației tradiționale europene. Secularizarea cultu-

rilor europene făcuse pași rapizi în secolul al XIX-lea, și concepția politică a început să ignore ceea ce aparținea Evului Mediu „barbar” sau „bizantin”; „binele comun” a dispărut curând din dezbaterile intelectualilor care erau fascinați de arsenalul de concepte pus în circulație de Revoluția Franceză. În Sud-Estul european, modernizarea a impus transplantul de instituții și idei occidentale, fapt care a antrenat cu sine o estompere rapidă a tradiției de gândire politică locală, atâta câtă fusese. Tinerii formați în universitățile occidentale au adus cu sine teoriile solid argumentate ale gânditorilor occidentali și, concomitent, ideea de politică privită ca activitate pur profană. Pe lângă acești tineri cu studii superioare au apărut intelectuali cu studii medii, care au intrat mai ales în rândul profesorilor lașcolile nou create. Acești dascăli au adoptat ușor ideile iacobine și au infuzat în mase ideologia naționalistă, care a părut a fi singura călăuză teoretică în fază de construire a Statului național. (...)

Ideologia naționalistă a modificat tradiția și a subordonat Biserica, autoare de cultură în secolele precedente, Statului centralizat. Elita formată în universitățile occidentale a respins o parte din tradiție, iar dascălii au secondat-o accentuând cultul față de națiune. Foarte important este faptul că selecția operată în tradiție nu separă pe conservatori de moderniști: și

unii și alții vorbesc despre „barbaria orientală”, despre „bizantinismul” care a dat tonul în vechea societate românească, așa cum laolaltă apreciază că începuturile istoriei naționale se află în opera lui Petru Maior, care a precizat începuturile poporului român. Naționalismul și imaginea secularizată a societății pilotează atât pe liberali, cât și pe conservatori; aceleași imagini le găsim la Titu Maiorescu și la Pompiliu Eliade. Aparent surprinzător, Maiorescu vorbește despre societatea românilor „confundată până la începutul secolului al XIX-lea în barbaria orientală”, care aștinut-o într-o stare de „letargie”, risipită „de mișcarea contagioasă prin care ideile Revoluției franceze au străbătut până în extremitățile geografice ale Europei”<sup>8</sup>. Așa cum tot aparent surprinzător este faptul că marele critic puna pe seama „curentului de idei bizantine”<sup>9</sup> refuzurile scriitorilor moderniști de a accepta critica. Explicația o găsim în formația lui Maiorescu și a lui Pompiliu Eliade, prea puțin familiarizați cu vechiul scris românesc. Cel care are o viziune diferită este Eminescu, tocmai datorită faptului că parcursese vechile manuscrise românești și nu credea că începuturile culturii române se află în secolul al XIX-lea. (...)

În general, desfacerea vechilor structuri ale societății formate din „stări” a favorizat apariția unor grupuri de interese din

care au ieșit „clasele” moderne; aceste grupuri erau alcătuite pe bază clientelară. Demarajul spre societatea burgheză a însemnat distrugerea vechilor așezări de către persoane care s-au îmbogățit rapid, cu sprijinul autorității centrale, ca în Anglia lui Henric al VIII-lea sau în Franța secolului al XVIII-lea. În cazul român, îngrijorătoare era apariția unei noi pătri de îmbogățiti care nu se mai angaja în producerea de bunuri, ci într-un aparat birocratic ce se amplifică amenințător. Tinerii alergau la facultățile străine pentru a obține o diplomă care să le dea dreptul să intre în aparatul de Stat; am ajuns să credem, afirmă Eminescu, „că numai prin politică poți ajunge ceva”<sup>10</sup>.

Putem conchide că modernizarea este criticată de poet pentru că sleiește țara și pentru că face ireversibil procesul de nefaste consecințe al construcției începute de sus. În loc să descătușeze energiile naționale, în loc să permită inițiativa personală și angajarea responsabilă în spațiul public, modernizarea, ne spune Eminescu, produce parvenitism, activitate inutilă și un politicianism care aruncă țara în mediocritate. Diagnosticul poetului ni se pare exact, deoarece putem observa azi urmările unei „tradiții” formate în secolul trecut. (...)

Tezele eminesciene au avut greutate datorită prestigiului autorului, precum și pentru că aduceau în prim plan „bunul-simț”

tradițional. Accentul pus pe „organic”, pe solidaritățile formate, în mod firesc, la nivel cotidian, îl vom regăsi la alte personalități cu rol major în orientarea vieții intelectuale române, ca Nicolae Iorga, Vasile Pârvan sau Nae Ionescu. O atenție specială ar trebui acordată unor autori care nu au fost evaluați corect și integral până acum, ca Mircea Vulcănescu sau Vasile Băncilă.

Mircea Vulcănescu formulează cu claritate ideea că politicul nu îmbrățișează întreaga personalitate umană, dar că este obligat să-și găsească seama de ea. Ambiguitatea activității politice, care se ocupă de un fragment doar din existența umană, dar fără să-și permită să ignore complexitatea ființei umane, este prezentă în reflexia filozofului român care afirmă că „superioritatea sau inferioritatea unei forme de viață socială este de judecat în funcțiune de menirea vieții înseși și a omului în ea”. Surprinzând precaritatea ideii de progres care se întemeiază pe o irațională încredere în virtuțile „noului”, capabil să facă pe oameni să creadă că „ordinea bună este cea nouă, pentru că e nouă”, el propune drept criteriu de evaluare a formelor de organizare socială nu noutatea, ci „omenia” și adăugă, în bun spirit tradițional: „omului de pe stradă trebuie să-i opunem omul dinlăuntru”, omul orientat spre spiritul care nu piere, care nu este supus efemerului, întrucât „destinul esențial al omului

este transmundan”. La rândul lui, Vasile Băncilă apreciază experiența care a consolidat comunitatea, infuzându-i o formă solidă de solidaritate prin participarea la „experiența colectivă a trecutului”, mai intens ca în Occident. Și aceasta în ciuda orizontului adesea restrâns din mediul român, care vede în Europa „o mahala mirifică”.

Recuperarea corectă a gândirii române din epoca interbelică ne poate elibera de clișeele vehiculate de istoriografia marxistă, care a procedat școlărește împărțind intelectualii în buni și răi, cei mai răi fiind cei care refuzau să creadă în puterile tămăduitoare ale dictaturii proletariatului<sup>11</sup>. Tradiționalismul intelectualilor români din epoca interbelică continuă curentul de gândire declanșat de Junimea și recomandă un conservatorism capabil să evite catastrofele. Dispariția partidului conservator din viața publică română și minimalizarea spiritului conservator au contribuit la radicalizarea pozițiilor: de o parte cei care au dorit modernizarea „cu orice preț”, de cealaltă cei care s-au proclamat apărători ai tradiției autentice, de fapt o combinație de exaltare a continuității rustice cu o politizare violentă a ortodoxiei, întrevăzută ca o nouă mitologie. Folclorismul care a hrănit gândirea intelectualilor români a ajuns să transforme satul în panteon și ortodoxia în ideologie politică. Ieșirea din război nu a mai permis un răgaz reflexiei politice

românești, care a fost sufocată și redusă la tăcere de vulgata stalinistă.

## **„Culmile comunismului” și „tranziția”**

Regimul comunist, instaurat în România de către trupele sovietice, a ales calea dură a modernizării forțate: restructurarea socială, economică și acțiunea politică au fost declanșate de rețetele aplicate înțara socialismului victorios. Partidul care și-a asumat răspunderea aplicării acestor rețete a trecut rapid la suprimarea fizică a adversarilor, la o vastă activitate de supraveghere a populației și de sistematic șantaj. Consolidarea partidului comunist pe aceste căi (trecute sub tăcere de cei care își reconstruiesc trecutul pentru a produce o fișă de cadre democratică) a antrenat interzicerea oricăror dezbateri teoretice. Crearea unui spațiu public strict necesar unei opere de reconstrucție totală nu s-a mai produs într-o viață politică strict dirijată de un partid unic și controlată de o poliție secretă omniprezentă. Statul s-a confundat cu partidul comunist, iar dezbaterile afacerilor publice a avut loc după unșablon impus de conducători. Mai mult ca în regimul nazist, societatea comunistă a sugrumat inițiativa particulară, astfel că spațiul privat a intrat sub supravegherea spațiului public, dominat de un grup ce era secundat de armată și securitate. Programul impus societății a fost pilotat de obiective pur materiale,

urmărite în numele unui progres ce ducea spre utopia perfectă.

Firește, conservatorismul a devenit principalul dușman al partidului comunist, care a etichetat toți adversarii drept legionari sau unelte ale imperialismului anglo-american, un imperialism ce exprimă poftele „forțelor reacționare”, conservatoare. În România, adversarii au fost identificați în mișcarea legionară, declarată anticomunistă, și în concepția conservatoare care apăra „burghezo-moșierimea”. (...) Ca și în alte cazuri, marxismul se lupta cu ceea ce nu înțelegea: teoria „artei pentru artă” a apărut ca o reacție a artiștilor plastici împotriva dependenței artei figurative de cultura scrisă. Marxiștii au răstăl-măcit dezbaterile pentru a crea un adversar, și au pornit la lupta cea mare împotriva artiștilor care nu slujeau cauza proletară. Interesant este faptul că noile experimente artistice au fost atacate furibund atât de comuniști, cât și de naziști. (...)

După 1989, pentru a relua cuvintele lui Maiorescu, „epoca de tranziție a fost o epoca imperfectă” sau, cum ar fi spus Eminescu, „epoca de tranziție a fost faza formelor goale”. În spațiul public au irupt partide politice care veneau cu cadrele alcătuite în grabă sau cu eșalonul doi comunist. Mai mult, forțele politice au avut un caracter nedefinit, ce se preta la confuzie: alături de partide antrenate în lupta pentru gestionarea puterii au apărut asociații cu caracter predominant

politic, iar sindicatele au început să dicteze jocul politic. Toate revendicările au luat aspectul luptei pentru cucerirea puterii, iar atunci când pensionarii au cerut condiții de trai decente, și automobiliștii au revendicat șosele și taxe rezonabile, ei nu au creat asociații, ci de-a dreptul partide politice. Probabil că într-o țară condusă de automobiliști, pietonii și bicicliștii ar trebui să formeze grupe minoritare. Confuzia este sporită de faptul că partidele mari nu au programe politice clare, ci își propun un singur țel major: să nu scape din mâini puterea. Este cazul partidelor în jurul cărora s-au grupat „foștii” apărători ai proprietății abuziv acumulate, pe care doresc să o păstreze, partizani totodată ai unui regim autoritar care să pună la respect societatea civilă. În faza de „tranzițiune”, apariția bruscă a partidelor s-a făcut pe bază precumpănitor clientelară, și este de așteptat ca apariția economiei normale să antreneze o clarificare a partidelor actuale, care, așa cum ne demonstrează fragmentarea continuă a Frontului Salvării Naționale, se așează pe baze reale după ce au fost construite pe principiul fidelității față de un lider sau pe dorința de a acapara împrumuturile externe. Pentru moment, relația cu Europa este vizibilă doar în timpul tratativelor cu Fondul Monetar Internațional. O economie normală este de așteptat să clarifice noi obiective într-o lume care, deocamdată, pornește de la necesități spre

teorie, și nu de la investigarea inteligentă spre gestiunea politică.

Într-un atare context, conservatorismul sugerează cetățeanului fie apărarea privilegiilor dobândite în timpul regimului comunist, fie apărarea eroică a națiunii (definită de ceaușism) în fața primejdiei mondiale. Refuzul de a dezvolta proprietatea privată și discursul naționalist, dirijat împotriva celor care acordă țării împrumuturi, par a fi caracteristici ale „conservatorismului” actual, unul care nu are nimic de a face cu doctrina conservatoare.

Această doctrină apără națiunea în numele unei concepții clare, bazată pe tradiție, despre identitate, definește un spațiu public în care să se afirme răspunderea cetățenească și participarea la treburile politice, care nu sunt monopolul unor aleși, interzice ideologiilor totalitare să amăgească oamenii cu promisiuni irealizabile și cu o falsă imagine a devenirii umane.

(...) Experiențele făcute de România în acest secol, în care tineretul a fost sacrificat când pe un front, când pe celălalt, când pe șantierul comunismului, când în lupta cu „teroriștii”, ar trebui să transmită virtuțile conservatorismului actualei clase politice. Cât privește „oportunismul” român, el a fost declanșat de dictatura stupidă comunistă și nu poate fi corectat decât de oameni de mare integritate morală; ceilalți pot face mărturisiri



și pot vorbi despre cedările personale. Reconsiderarea conservatorismului și reactualizarea principiilor sale directe pot fi benefice sub cel puțin trei aspecte: întrucât ar limpezi conținutul tradiției noastre răvășită de confuzia comunistă, întrucât ar readuce în viața politică valorile care au fost ostracizate de un pragmatism vulgar, ghidat de „șmecherie”, întrucât ar stăvili violența care s-a dezlănțuit în timpul regimului comunist, și care continuă în limbajul și lupta parlamentară din zilele noastre.

În prima privință, trebuie readusă în lumină vocația europeană a culturii noastre care, în epoca modernă, a jucat rolul unui centru de conexiuni culturale în zona central și sud-est europeană. „Pământ de sinteză”, România nu a fost cufundată într-o „letargie orientală”, cum a crezut generația lui Maiorescu, și nici nu a fost pilotată de programul naționalist, cum vor partidele extremiste de astăzi. România a sintetizat curentul de mare spiritualitate bizantin cu impulsurile primite din părțile Europei Centrale și a dăruit cultură popoarelor care au apelat la mecenatul principilor români. Atunci când vorbim despre identitatea noastră nu o putem reduce la folclor, naționalism sau la abilitatea care se duce unde o poartă vântul. Identitatea este moștenită și precizată în contextul lumii actuale, care pune accentul pe drepturile omului și pe asigurarea unui nivel decent de trai

pentru toată lumea. Istoria nu poate fi transformată în mit, după bunul plac al câte unui poet devenit om politic, așa cum participarea la dezbaterile contemporane se face de la acceptarea unui standard minim de principii, care nu se învață peste noapte, așa cum era pregătită materia pentru „seminariile politice” organizate de defunctul partid comunist.

În cea de a doua privință, a venit momentul să stabilim clar că politica nu este o artă practică de dragul artei: politica nu este o tehnică menită să faciliteze mersul omenirii spre beatitudinea terestră. Politica caută cele mai bune soluții pentru traiul în comun și își asumă răspunderea pentru buna funcționare a societății, construind un cadru „organizat” de viață în comun. Dincolo de acest cadru se află spațiul imens al vieții private, pe care politica trebuie să învețe să-l respecte, după ce comuniștii au controlat intimitatea cetățenilor.

Legăturile „organice” dintre oameni sunt acelea care trebuie să inspire pe cei care se ocupă de legăturile „organizate”. Pentru aceasta, trebuie subordonată din nou politica principiilor morale, așa cum trebuie asigurată respectarea valorilor de către cei care-și asumă imensa răspundere de a reprezenta pe cetățeni în Parlament. În acest context se impune reevaluarea sistemului bicameral, care la ora actuală este un lux. Senatul trebuie să îndeplinească tocmai acest rol inte-

ligent de infuzare a valorii morale în activitatea legislativă. Senatul ar trebui să fie ales de către instituții ale societății civile și să asigure participarea la viața publică a oamenilor care au răspunderi în sectoare esențiale ale economiei, culturii, vieții sociale. În același timp, Senatul ar trebui să vegheze ca măsurile importante luate de forul legislativ să favorizeze o normală dezvoltare a tradiției. Măsurile de integrare pe care le luăm nu ar trebui să fie justificate de afirmația de genul „așa ni se cere”, ci pentru că „așa este conform cu tradiția noastră europeană”. Analiza sistemului bicameral ni se pare de primă urgență pentru a asigura o bună conservare a zestrei noastre de civilizație.

În cea de a treia privință, metodele dictatoriale și voluntariste ar trebui eliminate dintr-o societate democratică. Faptul că unii lideri de partid își permit, nesancționați, să facă apel la „insubordonare” sau chiar la „rezistența armată” în cazul unor măsuri care nu le convin, demonstrează că atmosfera comunistă nu a fost încă risipită. Evident

că dispariția foștilor activiști, obișnuiți să-și insulte adversarii, va asana viața noastră politică; dar și până atunci trebuie luate măsuri de salubritate a unei societăți care a fost sufocată de oameni cu orizont redus, care au crezut că politica este arta de a domina pe ceilalți și de a înșela „prostimea”. Principiul conservator conform căruia politica este o îndeletnicire cu sferă și obiective limitate trebuie așezat la baza vieții noastre politice.

Actualitatea conservatorismului constă tocmai în această încredere imensă în natura umană, care găsește singură cele mai bune soluții și care trebuie sprijinită să o facă printr-un cadru adecvat asigurat de puterea politică. Toate formulele totalitare au fost inspirate de o profundă reconsiderare a naturii umane în vederea unor amputări drastice; omul pe care ni-l restituie tradiția, și cu precădere tradiția noastră spirituală, se dovedește mult mai responsabil și mai plin de inițiative decât l-a văzut ideologia care a dorit să instaureze „raiul pe pământ”.

## Note

<sup>1</sup> O'Sullivan, N., „Conservatism”. În *The Blackwell Encyclopaedia of Political Thought*, David Miller (ed.), Blackwell, 1994, pp. 97-101.

<sup>2</sup> Mai pe larg în cartea noastră sub tipar *Ideea de Europa*.

<sup>3</sup> Vezi Wooton, David, 1986, *Divine Right and Democracy. An Anthology of Political Writing in Stuart England*, Penguin Books, pp. 286-287.

<sup>4</sup> Starobinski, Jean, 1953, *Montesquieu par lui-même*, Seuil, Paris, p. 45.

<sup>5</sup> Detalii în studiile noastre din *Viața Românească*, 1996, 1-2 și 1996, 11-12.

<sup>6</sup> Mellor, Philip A. & Shilling, Chris, 1997, *Re-forming the Body*, Sage.

<sup>7</sup> Mai pe larg în cursul nostru *Histoire de la pensée et des mentalités politiques européennes*, Editura Universității București, București, 1997.

<sup>8</sup> Titu Maiorescu, *Critice*, Editura pentru Literatură, 1966, p. 77.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 71.

<sup>10</sup> Citez din volumul antologic și de studii *Eminescu – sens, timp și devenire istorică*, volum îngrijit de Gh. Buzatu, Ștefan Lemny și I. Saizu, Universitatea „Al. I. Cuza”, Iași, 1988, p. 188.

<sup>11</sup> Citatele sunt din studiul inedit al lui Mircea Vulcănescu, „Și puțină

axiologie antropologică”, *Viața românească*, 1998, 1-2, pp. 109-111 și din scrisori ale lui Vasile Băncilă publicate în volumul Basil Munteanu, *Corespondențe*, Ethos, Paris, 1979, pp. 133, 148. Numele acestor intelectuali nu figurează în Vlad Georgescu, *Istoria ideilor politice românești: 1369-1878*, Ion Dumitru Verlag, 1987, o lucrare care este axată pe perioada modernizării din prima parte a secolului al XIX-lea. O formulare clară a principiilor conservatoare în conferințele lui C. Rădulescu-Motru și Al. Marghiloman publicate în volumul *Doctrinile partidelor politice*, Editura Garamond, 1996.

## **Gândire universală, fapte estice: scrutând drepturile minorităților naționale în România**

Gabriel ANDREESCU

Este într-o anumită măsură surprinzător pentru mine – un cercetător departe geografic de lumea academică occidentală – să descopăr că un specialist precum Will Kymlicka este sceptic în privința aplicării instrumentelor propriei sale discipline în Europa de Est. După Kymlicka, limitările apar cu evidență în teoria politică occidentală și în dificultățile ridicate de Europa de Est. Când Kymlicka afirmă că „teoria occidentală ar putea avea relativ puține lucruri de oferit celor din țările Europei estice” el separă implicit atât realitatea occidentală de starea de lucruri din Europa de Est, cât și gândirea occidentală de conceptele prin care este de presupus că popoarele din est își vor administra diversitatea etnoculturală. Este o asemenea separație confirmată de fapte?

Occidentul generic pe care Kymlicka îl are în vedere este extrem de divers în felul în care tratează diversitatea etnoculturală.

Kymlicka însuși notează că există o diferență importantă între politicile canadiene, austriece și germane față de comunitățile de imigranți care au intrat în aceste țări în ultimele decenii. Există o deosebire la fel de semnificativă între modurile în care Franța și țările scandinave tratează natura și sensul termenului „minoritate națională”. Dar nu este oare acest lucru valabil și pentru Ungaria, România și Republica Federală a Iugoslaviei? Nu au oare Croația și statele baltice de înfruntat aceleași probleme? Este prăpastia care separă Republica Cehă de Portugalia mai mare decât cea care o desparte pe cea dintâi de Slovacia? Cred că nu. Mă îndoiesc chiar că putem vorbi de concepte și doctrine distincte occidentale și estice de administrare a diversității etnoculturale. Voi examina exemplele oferite de Will Kymlicka dintr-o perspectivă diferită. Premisele mele de bază sunt: 1) există valori etnice universale, după cum există

drepturi universale ale omului, iar cele dintâi sunt un punct de referință fundamental pentru rezolvarea problemelor minorităților; 2) principalele probleme cu care se confruntă Occidentul de astăzi și, într-o mare măsură, societățile est-europene nu derivă din istorii diferite ci, în principal, din necesitatea de a înfrunta modernitatea; 3) focus-ul asupra modernității este chiar mai crucial când avem în vedere nu dinamica internă a acestor societăți, ci interdependența lor într-o societate globală<sup>1</sup>; 4) o societate este, întâi de toate, un sistem funcțional, sarcina ei fiind aceea de a identifica și rezolva problemele membrilor săi.

Aceste patru premise sunt în sine controversate. Sunt de acord, totuși, cu Richard Falk care afirmă că „practic orice moștenire culturală este suficient de bogată încât să poată, în anumite circumstanțe, să aducă contribuții fertile în lupta pentru drepturile omului, democrație și dreptate socială”<sup>2</sup>. Aș adăuga numai că acest lucru este în mod egal adevărat cu privire la lupta pentru drepturile minorităților.

## **Diversitatea multiculturală a României**

Recensământul din 1992 din România a înregistrat 16 minorități naționale ale căror populații numără de la 1.620.199 maghiari la numai 2.023 armeni. Totalul de locuitori ai României este de 22.760.449<sup>3</sup>.

Diversitatea etnică a României este extrem de complexă. Paisprezece minorități, reduse ca număr, sunt integrate în populația majoritară situându-se, așadar, dincolo de tensiunile pe care le poate invoca „naționalitatea”. Cu excepția tradițiilor germană și evreiască, contribuția lor la profilul multicultural al țării este periferică.

Minoritatea romă ridică probleme serioase. Nivelul de educație și standardul ei de viață sunt considerabil sub medie. Discriminarea împotriva romilor este acută. Romii sunt priviți cu cel mai scăzut „grad de simpatie” de restul populației.

Românii etnic maghiari reprezintă o problemă politică caracteristică multor alte țări. Transilvania, regiunea în care este situată majoritatea minorității maghiare, a fost pentru o lungă perioadă de timp un principat autonom, care mai apoi a devenit o parte a regatului maghiar în cadrul Imperiului Austro-Ungar. În 1918, Transilvania a devenit parte a României. Astăzi, Ungaria este vecinul României situat la granița Transilvaniei. Deși maghiarii trăiesc într-o comunitate compactă în centrul țării (județele Harghita și Covasna) mai degrabă decât lângă graniță, posibilitatea ca Transilvania să devină o provincie ungară este o temă constantă în imaginația colectivă a românilor. Situația în care o comunitate puternică devine minoritară după retragerea

granițelor, ajungând astfel să ocupe o regiune ce se învecinează cu „statul-mamă” cu care respectiva comunitate e înrudită etnic, nu este neobișnuită. Italia, Slovacia și Finlanda, pentru a numi numai câteva state europene, furnizează exemple similare.

### **Exercitarea regului majorității și lupta pentru legitimitate politică**

Modul în care țările est-europene au tratat problema minorităților naționale (și religioase) după 1989 a fost exemplar surprins în cuvintele faimoase ale lui Adam Michnik: „naționalismul este continuarea comunismului”. Înainte de căderea regimurilor comuniste, legislația naționalităților și statutul minorităților etnice în aceste state au prezentat un mozaic al diversității. Cineva poate cu greu compara Polonia, unde germanilor nu le-a fost permis să-și folosească limba națională, cu România, unde maghiarii se bucurau de educație superioară în propria limbă. Similar, este imposibil să se facă comparații cu referire la acea perioadă între asocierea complexă de grupuri etno-religioase în fosta Iugoslavie și politicile maghiare față de grupurile minoritare.

În toate aceste state, sfârșitul comunismului a adus cu sine începutul unei lupte disperate a vechilor elite pentru supraviețuire. Naționalismul a fost singura

ideologie care a rămas intactă. Cu toate acestea, după cum remarcă însuși Michnik, doctrinele naționaliste care se împotriveau democrației nu aveau același conținut, amplitudine și consecințe de-a lungul întregii Europe Centrale și de Est. Naționalismul a condus războiul civil și secesiunea sângeroasă a fostei Iugoslavii. El a cauzat dezmembrarea pacifică a Cehoslovaciei și a marginalizat România în procesul integrării europene. Naționalismul a pus probleme în privința definirii statului și cetățeniei în țările baltice și a influențat viața politică în Bulgaria. Dar naționalismul a afectat Polonia numai în mică măsură și abia a atins Ungaria. În acest sens, deși cuvintele lui Michnik rămân în general adevărate, ele sunt relevante numai pentru anumite state din regiune. România este unul dintre ele.

Naționalismul ca formă de legitimare politică aparține unui concept mai larg definit de Jon Elster ca „domnia majorității”<sup>4</sup>. Într-un articol din 1993, tratând conflictul posibil dintre domnia majorității și drepturile individuale în Europa de Est postcomunistă, el remarcă: „simplificând oarecum, s-a produs o mutație de la despotismul de partid la despotismul majorității, amândouă ostile protecției drepturilor minorităților”<sup>5</sup>. Elster se referea la mai multe fenomene: încercarea majorității parlamentare de a rămâne majoritate prin manipularea mecanismelor electorale;

recursul statului la pasiunea amorului-propriu; măsuri de confiscare împotriva deținătorilor de proprietate; și acțiunile majorităților mânaite de impulsuri imediate și pasiuni de moment („turbulența și nebuniile democrației”). Deși aceste elemente sunt o parte a tabloului, în România situația este mai complexă. Mentalitatea care iese la lumină în modul în care domnia majorității abuzează de minoritățile naționale – ca parte a luptei pentru legitimitate politică – s-a hrănit din moștenirea național-comunistă. La rândul său, național-comunismul a beneficiat amplu de tradițiile culturale românești de la sfârșitul secolului al XIX-lea și prin prima jumătate a secolului al XX-lea când discursul național era omniprezent. O imaginație politică impregnată demagogică care, fiind ușor manipulabilă de către actorii aflați în competiție pentru putere și influență politică, a fost repede readusă la suprafață.

### **Victoria naționalismului în România: 1992-1996**

În decembrie 1991 România a adoptat o nouă Constituție. O parte din articolele ei, în particular cele referitoare la statul român, au format obiectul unei serioase dezbateri parlamentare. În special două articole, 1.1. și 1.4, exprimă o abordare clar naționalistă<sup>6</sup>. Dar, așa cum este demonstrat de alte câteva prevederi constituționale, această abordare nu sprijină în realitate

asimilarea minorităților etnice<sup>7</sup>. Prevederile în cauză sugerează nu numai că această Constituție recunoaște minoritățile naționale, dar și că ea acceptă măsuri speciale de întărire și afirmare a identității lor. Totuși, aceasta este numai o față a monedei. Reversul este că ideologia naționalistă a afectat negativ anumite prevederi formale ale legislației române după 1990, fără să mai menționăm anumite drepturi și libertăți fundamentale.

Între timp, forțele naționaliste și extremiste și-au consolidat pozițiile. Alegerile din octombrie 1992 au adus la putere patru partide. Câștigătorul, Partidul Democrației Sociale din România (PDSR) a format o coaliție cu Partidul Unității Naționale din România (PUNR), Partidul România Mare (PRM) și foștii comuniști (PSM). Conform definiției lui John Mearsheimer<sup>8</sup>, cel puțin două dintre acestea puteau fi etichetate drept hipernaționaliste. Aceste fenomene au fost obiectul mai multor articole și studii ale specialiștilor occidentali preocupați de stabilitatea regiunii<sup>9</sup>.

Nașterea partidelor extremiste este inseparabilă de agresiva campanie mass-media care a debutat în 1990. Propaganda rasistă, xenofobă, șovinistă și anti-europeană a fost folosită la o scară mai largă. Țapii ispășitori au fost predominant principalele minorități ale țării – maghiarii și romii. În 1995, noii membri ai coaliției guvernamentale au reușit să treacă prin Parlament o

nouă Lege a Educației, care reducea substanțial drepturile lingvistice ale minorităților naționale.

Hipernaționalismul aliat conducerii statului sugerează că România s-a confruntat în perioada 1992-1996 cu o problemă „etno-cracă”. Instituții importante ale statului român, precum Consiliul Suprem al Apărării Naționale și Serviciul de Informații, au manifestat tendințe naționaliste în activitățile lor. Este evident că aceste organizații erau constant sub presiunea actorilor politici de orientare extremist-naționalistă.

Situația a devenit în mod particular serioasă în relațiile cu minoritatea ungară. După 1989, aceasta și-a organizat propria formă de reprezentare politică, sancționată pozitiv de întreaga comunitate: Uniunea Democratică a Maghiarilor din România (UDMR). Legile și programele UDMR erau întemeiate pe noțiunea de auto-determinare internă și pe cea a unui sistem de autonomie<sup>10</sup>. Eforturile comunității ungare de a face ca legile concepute de ei să fie adoptate au eșuat. Mai mult, nu numai că Parlamentul a refuzat să ia în considerare propunerile de auto-guvernare și autonomie, ci a adoptat o nouă lege, anterior menționată legea a educației. Aceasta, în măsura în care elimina prevederea anterioară care stipula posibilitatea de a suține examene în limba maternă și limita posibilitățile de instrucție universitară în maghiară, a fost în mod evident

îndreptată împotriva minorității maghiare. Prin aceasta ea distrugea una din cele mai importante resurse de definire a identității maghiare.

## **Reconcilierea româno-maghiară**

Înrăutățirea relațiilor inter-etnice în România a fost răsturnată după alegerile din 1996. UDMR a fost invitată să se alăture coaliției câștigătoare a Convenției Democratice și Partidului Democrat. Autoritățile române au sprijinit standardele de protecție specială a minorităților naționale. Concomitent, grupurile extremiste române (fie ele culturale sau politice) au fost împinse la periferia vieții publice. În mai și iunie 1997, guvernul a adoptat noi norme legale în domeniul cel mai sensibil – folosirea limbii materne în administrație și educație<sup>11</sup>. În același timp, România a semnat noi documente internaționale care au influențat pozitiv statutul minorităților naționale<sup>12</sup>.

Ca rezultat al acestor dezvoltări, minoritatea ungară a fost implicit de acord să renunțe la soluția sa de auto-protecție – sistemul de autodeterminare internă și autonomie – care nu e în consonanță cu cadrul constituțional al României. Aripa pragmatică a UDMR a realizat că anumite obiective sunt, cel puțin pentru moment, nefezabile. O schimbare constituțională implică mobilizarea a cel puțin două treimi din voturile parla-



mentare și urmarea unei proceduri complicate. În actualele circumstanțe aceasta este imposibil de realizat și, dată fiind fragilitatea democrației în România ar fi, probabil, și o întreprindere neavenită. Din fericire, liderii politici care au acceptat compromisul au înțeles limitele negocierilor.

Clasa politică care a acceptat noile standarde ale protecției minorităților în viața politică a României de după '96 a făcut-o împotriva convingerilor ei personale, numai pentru a se adapta noului mediu politic. NATO și UE au privit rezolvarea problemelor minorităților ca un criteriu al integrării. Voința de a se integra a depășit reluctanța clasei politice de a transforma România într-o societate multiculturală<sup>13</sup>. Mai mult, situația minorității ungare în România este și o chestiune de stabilitate regională. În Constituția sa, statul maghiar și-a luat responsabilitatea de a se îngriji de maghiarii din afara granițelor. Toate guvernările maghiare de după 1990 au pus pe agenda lor sprijinirea co-naționalilor maghiari din România și Slovacia. Max van der Stoep, Înaltul Comisar pentru Minoritățile Naționale al OSCE, s-a deplasat în mod repetat între Budapesta și București pentru a discuta chestiunea minorității maghiare. Este semnificativ că el a fost mai puțin interesat de statutul romilor, și aceasta în ciuda numeroaselor și serioaselor incidente îndreptate împotriva comunității

acestora<sup>14</sup>. Dintr-o perspectivă internațională pare că problema minorităților naționale în România este mai întâi de toate problema statutului comunității maghiare.

### **Avem nevoie de o nouă teorie politică pentru a administra diversitatea în România?**

Descrierea amplă a evoluției luptei pentru drepturile minorităților în România – ca și a luptei împotriva drepturilor minorităților – a fost făcută pentru a arăta că rezolvarea problemelor minorităților depinde în mare măsură de contexte interne și internaționale. Empiric vorbind, argumentele invocate în modelarea relațiilor inter-etnice în România postcomunistă aparțin unui izvor comun de idei și practici. Clișeele naționaliste, principiile dreptului internațional, termenii-cheie și exemplele europene sau nord-american au fost țesute într-un discurs eclectic asupra politicii naționalităților. Dar aceasta nu a condus numai la câteva cuvinte pe o foaie de hârtie, ci la acțiuni politice și norme legale concrete, chiar dacă nu întotdeauna eficiente.

Probabil că exemplul cel mai relevant este lupta politică din jurul revedincării minorității maghiare de a stabili o universitate de stat în limba maternă. Înainte de 1996, forțele naționaliste care dominau viața politică au respins ferm această propunere. După alegerile din 1996 însă, principiul

aflat la baza ideii unei universități maghiare a fost acceptat în 1997 de noua coaliție de guvernare. Opoziția naționalistă însă a văzut în aceasta un călcâi al lui Ahile al coaliției majoritare și, ca atare, a lansat o campanie împotriva reglementărilor propuse. Ca rezultat, legile care urmau să promoveze folosirea limbii materne a minorității maghiare în administrație și educație, și care au fost adoptate de guvern în a doua jumătate a lui 1997, au rămas împotmolite în Parlament.

Problema a rămas nerezolvată. În fapt, principala temă a vieții politice între verile lui 1997 și 1999 a fost dreptul minorității maghiare de a avea o universitate maghiară de stat. Dezbaterea a fost generală. Maniera în care liderii politici, incluzându-i pe aceia care erau la guvernare, Ministerul Educației Naționale și o parte semnificativă a mass-mediei au răspuns la revendicările minorității maghiare amintește, într-un fel, de politica naționalistă dinainte de '96. Aceasta pune în pericol procesul de reconciliere dintre minoritatea ungară și majoritate, proces inițiat cu doi ani înainte, și implică riscul reîntoarcerii la tensiuni interetnice. Care au fost însă principalele argumente?

Unii au privit ideea unei universități de stat maghiare ca o respingere a coabitării. Parte a liderilor universităților române, asociațiile profesorilor universitari

și Ministerul Educației Naționale au descris cererea maghiarilor ca o „federalizare a educației”, o „enclavizare a educației” sau ca o „dezvoltare a educației pe baze etnice”. Unul dintre documentele cele mai semnificative, intitulat „Segregarea etnică a educației superioare în România este prematură”, a fost publicat în august 1998 de Secretariatul de Stat pentru Educația Superioară. Un pasaj tipic declară: „Secretariatul de Stat pentru Educația Superioară s-a confruntat constant cu cereri imperative de segregare etnică, care iau forme instituționale serioase ce merg de la stabilirea unor departamente auto-administrative pe criterii etnice la instituirea unor universități de stat în limba maghiară”<sup>15</sup>.

Răspunsul activiștilor pentru drepturile minorităților și ai reprezentanților minorității maghiare este relevant pentru problemele ridicate de Kymlicka în articolul său. Asociații pentru protecția minorităților naționale au legitimat cererile comunității maghiare prin referirea la dreptul internațional. Ei au invocat obligația României de a acționa în conformitate cu articolul 27 al Convenției Internaționale a Drepturilor Politice și Civile, adoptat de Națiunile Unite în 1966 și ratificat de România în 1974. O interpretare a Convenției emisă de Comitetul de la Geneva al Drepturilor Omului, precum și referirea la statutul maghiarilor din România ca la cea mai numeroasă

minoritate din Europa (făcând abstracție de situația țărilor CSI) au fost folosite ca argumente în favoarea revendicărilor acestora.

Argumentele minorității maghiare s-au concentrat pe tradiția ei ca și comunitate în Transilvania, precum și asupra modului în care alte state își tratează minoritățile. Exemplele lor favorite au fost Finlanda, unde există mai multe universități bilingve cu instrucție în suedeză pentru aproximativ 285.000 de suedezi (5,8% din populația Finlandei); sistemul de educație superioară din Tirolul de Sud, Italia, pentru cei 303.000 de vorbitori de germană (90,5% din populație); Elveția, cu 1,3 milioane de vorbitori de franceză și 500.000 de vorbitori de italiană (18% și, respectiv, 7% din populație); ca și Marea Britanie și Canada (Universitatea Ottawa).

Există vreun argument original în această întregă dezbatere? Nu cred. A apăra identitatea națională într-un stat european ca România s-a sprijinit pe documente internaționale, tradiție, spiritul și litera legii, valorile politicilor liberale, sensul contextelor internaționale în lupta pentru pacea inter-etică. Gândirea occidentală și ideile occidentale au fost invocate consistent pentru a ajuta atât reprezentanții minorităților, cât și activiștii drepturilor minorităților, și ele și-au găsit calea în legislație. Aceasta ar trebui să fie suficient pentru a respinge teza principală a lui Will Kymlicka.

## **Principiile autonomiei culturale: măsuri speciale versus autonomie**

În general, opinia publică românească a fost mai degrabă sceptică în legătură cu principiile autonomiei culturale, și cu atât mai mult în privința autonomiei teritoriale așa cum sunt legitimate în scrierile unor autori precum Hurst Hannum, P. Thornberry sau Will Kymlicka. Aceasta nu înseamnă însă că tradiția autonomiei a fost pe de-a-ntregul absentă în această parte a Europei. Dimpotrivă, Transilvania, provincia cu compoziția cea mai diversă, a fost obișnuită cu forme radicale de autonomie. În plus, în anii '50 o regiune autonomă a existat în centrul țării.

Opoziția față de conceptul autonomiei culturale prin „măsuri speciale” a fost dramatizat de disputa legată de propunerea înființării unei universități de stat în maghiară. Noțiunea a două tipuri total separate de protecție – autonomie și măsuri speciale – a câștigat credit. Totuși, măsurile speciale garantează în fapt, cel puțin implicit, o anumită formă de autonomie culturală pentru minorități. Dreptul la asociere civilă și politică, dreptul de a folosi limba maternă în spațiul privat sau public și dreptul la educație în propria limbă sunt instrumente practice pentru minorități, folosite pentru a-și dezvolta viața culturală în mod liber. Aceasta este substanța însăși a autonomiei.

## Principiile dreptății

Cum trebuie să interpretăm disputele românești asupra politicii naționalităților în termenii unei analize academice a principiilor dreptății într-o societate multiculturală? Richard Rorty are o poziție interesantă asupra acestei chestiuni. Pentru Rorty, drepturile omului (și, prin extensie, drepturile minorităților) au nevoie de pasiune și curaj mai degrabă decât de rațiune și teorie. Căutarea unor fundamente filozofice sigure ale drepturilor omului, argumentează Rorty, este atât o întreprindere menită să eșueze cât și inutilă din punct de vedere practic<sup>16</sup>. Poate această poziție este prea radicală și nedreaptă față de meritele teoreticienilor. Dar cred că cea mai importantă resursă pentru cunoașterea importanței eticii în viața politică este lupta pentru drepturi concrete. Firește, aceasta nu înseamnă că totul e o problemă de pură atitudine. Lupta pentru dreptate are nevoie de concepte, deoarece are nevoie de nuanță și eficacitate. Totuși, procesul de conceptualizare nu poate fi izolat de solidaritatea comunității academice din întreaga lume. Soluțiile însele au o aplicabilitate la scară mondială, chiar dacă folosirea lor de la caz la caz nu este determinată *in nuce* de teoria generală.

În aplicarea principiilor generale la cazul românesc trebuie să se țină cont de contextul specific – starea de tranziție. M-am referit la

lupta pentru legitimitatea politică. Nu este de mirare că problema etnică nu a fost proeminentă în Polonia, Ungaria sau Republica Cehă, state în care elitele politice s-au schimbat radical și în care reforma instituțională și economică a fost un succes.

Un alt aspect al tranziției este existența „lipsei de așteptare”. Nu se poate înainta prin sărirea peste anumite etape. Problema emigranților este semnificativă în acest sens. Ca urmare a concentrării asupra problemei maghiare, și a încercării de a înfrunta dificultăți dramatice ridicate de comunitatea romilor, pe agenda politică a rămas puțin spațiu pentru drepturile nou-veniților.

Există o altă caracteristică a tranziției pe care o consider crucială – relația dintre drepturi și costurile lor. Tipuri diferite de drepturi (drepturi pur individuale exercitate într-o comunitate, drepturi colective exercitate individual și drepturi pur colective)<sup>17</sup> se pot sprijini și întreține reciproc. Este deci natural să se extindă și dezvolte un sistem de drepturi care să depășească granițele statale și, în același timp, să se ia în considerație specificitățile istorice, numerice și culturale. Provocarea specialiștilor este să facă drepturile individuale și cele de grup compatibile teoretic și practic, pentru a se evita contradicțiile potențiale. Totuși, un asemenea efort este supus multor limitări. Unul dintre ele ar fi costul drepturilor. În fapt, a examina

drepturile în termeni de costuri poate sugera o distincție reală între soarta drepturilor minorităților în Occident și Europa de Est.

Ipoteza mea este că există trei niveluri importante ale costurilor: costurile drepturilor civile și politice; costurile măsurilor speciale; și costurile drepturilor sociale și economice. Primele sunt în general suportabile financiar și reprezintă numai o problemă de voință politică. Deoarece drepturile sociale și economice implică costuri substanțiale, ele sunt considerate de mulți un *desideratum*. Între cele două extreme se situează costurile măsurilor speciale – instrumentul de bază al drepturilor minorităților.

Cum pot fi evaluate costurile diferitelor tipuri de drepturi? O decizie asupra drepturilor politice și civile depinde de Parlament (sau de o altă autoritate cu aceeași competență). În principiu, implementarea acestei decizii nu impune costuri semnificative. Desigur, instituțiile unei societăți democratice au nevoie de bani. Dar menținerea instituțiilor unei ordini democratice nu este mai scumpă decât menținerea instituțiilor opresiunii. Cu alte cuvinte, drepturile civile și politice nu cer costuri suplimentare.

Un indicator al costului drepturilor minorităților ar fi prețul plătit pentru măsurile speciale în anumite domenii. Să considerăm cazul educației. Care este costul unei universități bilingve în comparație cu una unilingvă? Costul

suplimentar al bilingvismului la Universitatea Ottawa (Ontario, Canada) este în jurul a 10% din subsidiile locale primite de universitate<sup>18</sup>. Există cazuri în care măsuri speciale implică costuri mai ridicate. Acesta este cazul educației pentru minoritatea romă, care devine o dilemă în timpuri de lipsuri economice.

În privința costurilor minorităților, este totuși clar că, în general, acestea nu sunt foarte ridicate. Multe societăți își pot permite să le plătească. Cred că în cele mai multe state drepturile minorităților sunt o chestiune de voință politică mai degrabă decât de costuri. Limite reale apar numai în situația unor lipsuri acute. Aceasta este adevărat într-o anumită măsură în cazul României. Deși nu există niciun obstacol financiar real în rezolvarea cererii maghiarilor de a întemeia o universitate de stat în maghiară, există limite în privința promovării unui program de acțiune afirmativă pentru romi.

## Concluzie

La capătul spectrului evoluției politice a țărilor din Europa Centrală și de Est se situează niște societăți democratice și, așa cum sperăm, prospere. Aceste societăți înțeleg structura lor socio-politică în termeni funcționali. Regiunea Europei Centrale și de Est nu întruchipează o „esență” specială, care să implice un tratament al

problemelor minorităților într-un fel care diferă de concepțiile și standardele prevalente în Occident. Problemele care țin de costuri și de voința politică, tipice pentru perioadele de tranziție, vor fi mai devreme sau mai târziu depășite.

Ceea ce urmează va fi un proces de acomodare internă, marcat de dezbateri care vor fi probabil similare celor care se desfășoară acum în societățile occidentale.

Traducere de Camil Ungureanu

## Note

<sup>1</sup> Mă gândesc la o societate globală care a trecut dincolo de interacțiunea actorilor politici tradiționali (ie., state). „Societatea civilă mondială” a lui Gordon Christenton este un simptom al acestei noi dezvoltări. Vezi Gordon Christenton, „World Civil Society and the International Rule of Law”, *Humand Rights Quarterly*, vol. 19, nr. 4, Noiembrie, 1997.

<sup>2</sup> Richard Falk, „Cultural Foundation for the International Protection of Human Rights”, în Abdullahi Ahmed An-Na'im, ed., *Human Rigts in Cross-Cultural Perspectives*, University of Pennsylvania Press, 1995, p. 54.

<sup>3</sup> Recensământul din 1992 înregistrează 1.620.199 maghiari; 409.723 romi; 119.439 germani; 66.833 ucrainieni; 36.688 ruși-lipoveni; 29.533 turci; 28.080 sârbi; 24.649 tătari; 20.672 slovaci; 9.953 bulgari; 9.107 evrei; 9.500 cehi; 4.247 polonezi; 4.180 croați; 3.897 greci; și 2.023 armeni. Alte persoane au declarat că sunt carașoveni (2.775) și ceangăi (2.165). Cifra romilor nu reflectă dimensiunea reală a acestei minorități. Organizațiile rome oferă cifre diferite, cea mai mare parte dintre ele fiind între 1 și 2 milioane. (De asemenea, Vezi E. Pons, *Les Tsiganes en Roumanie: des citoyens à part entière?*, L'Harmattan, 1995. Ponce se referă la aproximativ 2,5

milioane de romi. O sinteză folositoare asupra minorităților României poate fi găsită în Renate Weber, „The Protection of National Minorities in Romania: A Matter of Political Will and Wisdom”, în Jerzy Kranz, ed. (în cooperare cu Herbert Küpper), *Law and Practice of Central European Countries in the Field of National Minorities Protection After 1989*, Varșovia: Centrul Pentru Relații Internaționale, 1998, pp. 175-217.

<sup>4</sup> Jon Elster, „Majority Rule and Individual Rights”, în Stephen Shute & Susan Hutley, eds., *On Human Rights: The Oxford Amnesty Letters 1993*, Basic Books, 1993, pp. 175-217.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 176.

<sup>6</sup> Articolul 1.1. definește statul în felul următor: „România este un stat suveran, independent, unitar, indivizibil și național”. Articolul 4.1. declară: „Statul are ca fundament unitatea poporului român”.

<sup>7</sup> De pildă, articolul 6.1. afirmă: „Statul recunoaște și garantează persoanelor aparținând minorităților naționale dreptul la păstrarea, la dezvoltarea și la exprimarea identității lor etnice, culturale, lingvistice și religioase”. Articolul 15.1. declară: „Cetățenii beneficiază de drepturile și de libertățile consacrate prin Constituție și prin alte legi și au obligațiile prevăzute de acestea”. Iar conform articolului 59.2. „Organizațiile

cetățenilor aparținând minorităților naționale, care nu întrunesc în alegeri numărul de voturi pentru a fi reprezentate în Parlament, au dreptul la câte un loc de deputat, în condițiile legii electorale”.

<sup>8</sup> John Mearsheimer, „Back to the Future: Instability in Europe after the Cold War”, în *International Security*, vol. 15, nr. 1, 1990, pp. 5-56.

<sup>9</sup> De pildă, „Projet de Rapport Spécial – Roumanie: une transition inachevée” (Comission des Affaires Civiles, Assemblée de l’Atlantique du Nord, mai 1992, AJ 75, CC 92); Stephan Iwan Griffiths, *Nationalism and Ethnic Conflict: Threats to European Security*, SIPRI Research Report, OPU, 1993, în special p. 23; Dominique Rosenberg, *Les minorités nationales et le défi de la sécurité en Europe*, Travaux de Recherche no. 21, Institut des Nations Unies, New York, 1993, în special p. 17; Michael E. Brown, „Causes and Implications of Ethnic Conflict”, în Michael Brown, ed., *Ethnic Conflict and International Security*, Princeton University Press, 1993, în special p. 3; Lothar Rühl, „European Security and NATO’s Eastward Expansion”, în *Aussenpolitik*, vol. 45, no. 2, 1994, în special p. 119; și Hans-Joachim Hoppe, „The Situation in Central and Southeast European Countries”, în *Aussenpolitik*, vol. 45, no. 2, 1994, în special p. 143.

<sup>10</sup> Vezi Gabriel Andreescu și Renate Weber, *The Evolution of the DAHR Conception on the Rights of the Hungarian Minority*, Bucharest, 1995.

<sup>11</sup> Vezi Renate Weber, „România și drepturile omului: standarde interne, standarde internaționale” (I), *Revista*

*română a drepturilor omului*, București, 1996, pp. 27-38.

<sup>12</sup> Două exemple sunt *Carta Limbilor Regionale sau Minoritare* sau *Carta Autonomiilor Locale*. Alte documente internaționale importante au devenit parte a legii interne după ratificarea tratatelor cu Ungaria (1996) și Ucraina (1997). Vezi Gabriel Andreescu, „Recommendation 1201 and a Security Network in Central and Eastern Europe”, *International Studies*, vol. 3, 1997, pp. 49-63.

<sup>13</sup> Vezi Gabriel Andreescu, „The Central European Divide”, *War Report*, iunie/iulie, 1997, pp. 27-28.

<sup>14</sup> Unul dintre numerele din 1995 ale „Helsinki Watch Report” a înregistrat în jurul a 35 de asemenea incidente între 1990 și 1995.

<sup>15</sup> *APADOR-CH Report*, Bucharest, 1998.

<sup>16</sup> Richard Rorty, „Human Rights, Rationality and Sentimentality”, în Shute și Hurley, eds., *op. cit.*, pp. 112-130.

<sup>17</sup> Am elaborat acest concept care pare să completeze un sistem general al drepturilor minorităților, în Gabriel Andreescu, „Drepturi colective exercitate individual”, *Revista Română a Drepturilor Omului*, nr. 13, 1996, pp. 38-50.

<sup>18</sup> Jean-Michel Beillard, „Bilingualism at the University of Ottawa”, conferință ținută la masa rotundă de la Snagov, 6-8 februarie, 1998.

## **Reflecții asupra politicii drepturilor minorităților în statele Europei Centrale și de Est**

Panayote DIMITRAS  
Nafsika PAPANIKOLATOS

Noua perspectivă „liberal pluralistă” sau „liberal naționalistă” asupra diversității etnice și culturale poate oferi un cadru de reinterpretare a realității, astfel încât concepte vechi, astăzi considerate depășite, să capete noi înțelesuri, compatibile cu modernitatea. În acest fel, țările din Europa Centrală și de Est (ECE) ar putea redefini multe din conceptele supraîncărcate de greutatea istoriei regiunii. Unor concepte precum națiune, naționalism, etnie, naționalitate, rudenie și minorități le sunt până astăzi atribuite semnificații care le fac incompatibile, dacă nu opuse, unor concepte cum ar fi democrație, diversitate, pluralism, republică democratică, drepturi civile, drepturile minorităților, autogovernare sau federalism. Acum trebuie dezvoltate condițiile elaborării unui cadru care să facă din noțiunile de minorități, națiuni și identități

naționale o parte a procesului de consolidare a democrației. În țările ECE acest proces este îndelungat și necesită dezvoltarea unei culturi politice liberale și democratice. El presupune atât adaptarea constituțiilor la o noțiune multiculturală de societate, cât și înființarea unor instituții stabile, operaționale, care să respecte și să promoveze pluralismul și democrația. Cel mai important lucru, acest proces trebuie să implice dezvoltarea unei societăți civile autonome, care să cuprindă toate părțile societății și să garanteze că nicio majoritate și/sau minoritate etnică, națională, religioasă, lingvistică, economică sau politică nu poate domina și limita drepturile unor indivizi sau minorități. Urmand această cale în mod sistematic, țările din ECE ar putea dezvolta condiții nefavorabile constituirii unor națiuni etnice neliberale și favorabile constituirii



unor națiuni civice liberale. Cu siguranță, aceasta nu va elimina antagonismele și diversitatea etno-culturală, dar va furniza baza recunoașterii faptului că relațiile conflictuale sunt endemice proceselor democratice liberale. Ca urmare, stabilitatea și progresul se asigură inventând moduri de administrare a conflictelor mai degrabă decât căutând să le eliminăm sau pozând neutralitatea.

Astăzi, majoritatea societăților din țările din ECE se opun, uneori cu ostilitate, aplicării unei strategii liberale și democratice, deoarece par incapabile să depășească povara unei tradiții autoritare. Din punct de vedere formal, este posibil ca aceste societăți să fi devenit ceea ce numim în general democrații în tranziție. În realitate, acest proces democratic este, în multe cazuri, imobilizat de transformarea unui model autoritar, bazat pe o ideologie socio-economică, într-unul autoritar, bazat pe explozia unui naționalism defensiv al majorității împotriva minorităților și popoarelor învecinate. Atâta vreme cât țările din ECE vor continua să cultive mitul apartenenței la națiunile istorice fondatoare, pentru care întâietatea este un element vital pentru supraviețuire, evoluția către constituirea unor state „multinaționale” sau „multiculturale”, care să facă loc diversității etnice și culturale, va fi percepută ca subminare a fundamentelor acestor națiuni.

Dezmembrarea fostei Iugoslavii și, mai ales, cazul provinciei Kosovo sunt exemple foarte instructive, deși tragice, în sprijinul acestei afirmații. La începutul crizei, republicile iugoslave din nord, Slovenia și Croația, nu își doreau atât de mult independența, cât revendicau un sistem federal mai lax. Dacă Belgradul ar fi acceptat, poate ar mai fi existat și azi o Iugoslavie federală, iar viețile a milioane de oameni nu ar fi fost afectate atât de tragic. La fel, dacă Serbia ar fi menținut autonomia introdusă în Kosovo în 1974, această provincie ar fi făcut și astăzi parte – probabil ca republică – din Republica Federală Iugoslavia (RFI). Acest lucru s-ar fi putut încă realiza în 1998, dar acum nu mai este posibil. La jumătatea lui 1999<sup>1</sup>, Muntenegru, obosită de tendințele sinucigașe ale Serbiei conduse de Miloșevici, se află în proces de separare lentă, dar sigură. Dacă Serbia trece rapid la democrație, RFI ar putea supraviețui. Dacă nu, Muntenegru, sprijinită de comunitatea internațională, va sfârși prin a-și rupe oficial legăturile cu Serbia, urmând să fie recunoscută ca o identitate națională distinctă, cu o limbă separată, deja în curs de formare.

Conform unei alte versiuni, presupus mai puțin intolerante a rezistenței la acceptarea diversității etnice și culturale, acordarea minorităților unui statut egal cu cel al majorităților ar duce în final doar la

pretenții de separare teritorială în beneficiul unor „state-rudă” învecinate. După această versiune, care se originează de obicei în ministerele de externe, faptul că minoritățile se bucură pe deplin de drepturi individuale, inclusiv acela de autoidentificare, invită la un respect suficient pentru normele internaționale în vigoare. Dimpotrivă, recunoașterea politică, ca să nu mai vorbim de cea constituțională și colectivă a minorităților etnice naționale, ar deschide cutia Pandorei. Acest argument folosește din belșug dovezi reale sau inventate din trecutul recent sau îndepărtat, când minoritățile etnice naționale aveau planuri secesioniste și/sau erau folosite de politicile revizioniste ale țărilor învecinate, cu rezultate potențial sau efectiv destabilizatoare. Aceste minorități, chiar dacă în ultimele două generații nu au emis niciodată pretenții de autonomie sau secesiune, continuă să fie percepute ca un latent cal troian.

Într-un context în care predomină puritatea și autenticitatea culturală, identitățile naționale sunt exclusive și coercitive; ele cultivă rasismul și xenofobia, și promovează o societate monoculturală și un stat național devenit proprietatea grupului național dominant. Întrebarea este, cum poate fi separată ideea de respectare a identității naționale, sau a dreptului de a forma o națiune, de semantica excluderii și autenticității cu care a fost impreg-

nată istoric în țările ECE? Cum pot deveni aceste țări compatibile cu ideea unei societăți liberale pluraliste, deschise și democratice, pentru ca drepturile minorităților să fie respectate și multiculturalismul să devină modelul în țările ECE, așa cum a devenit în statele vestice, indiferent de gradul de progres efectiv al celor din urmă?

Unii termeni, percepuți de obicei ca inofensivi în Occident, tind să aibă o conotație negativă în țările ECE, și mai ales în Balcani. De exemplu, conceptul de „minoritate” este cel mai adesea perceput ca peiorativ. Grupurilor etnice naționale din statele fostei Iugoslavii, care erau numite oficial „națiuni” sau „naționalități” și care în unele cazuri aveau statut constitutiv la nivel federal republican, dacă nu chiar la nivelul federației, nu le place să fie numite minorități, ele resimțind acest termen ca peiorativ. Ele consideră că acesta le-ar priva de unele din drepturile pe care le revendică. Astfel, albanezii din Macedonia și Kosovo, care luptau pentru statutul de națiune constitutivă și, respectiv, pentru independență, percep „degradarea” la statutul de minoritate ca fiind incompatibilă cu cererile lor. În Grecia, majoritatea populației rome sau membrii diverselor minorități religioase creștine sau lingvistice (catolici, protestanți, aromâni etc.), detestă și ei termenul, dar din motive diferite. Se consideră că acesta desemnează numai un statut

de minoritate etno (națională), care le neagă implicit dreptul de a se simți și de a fi mândri că sunt greci.

Un alt fapt amintit și de Kymlicka este că exemplele statelor iugoslav, cehoslovac și sovietic au dăunat reputației conceptului de federalism în țările ECE. Dar ezitarea, dacă nu chiar suspiciunea față de acceptarea unui asemenea concept, reflectă și convingerea că un stat-națiune nu poate acorda statut egal unei alte nații, nici chiar la nivel substatal. O asemenea soluție ar fi echivalentă cu acordarea autonomiei etno-naționale. Or, în Balcani toate statele au început ca unități autonome în cadrul Imperiului Otoman, iar când a apărut ocazia și/sau când Marile Puteri au avut un interes în acest sens, ele au fost proclamate independente: ca urmare, autonomia este percepută ca un prim pas către independență. Acesta a fost de asemenea unul din obstacolele psihologice majore în calea eforturilor de a găsi o soluție funcțională în Cipru după 1974. Chiar și astăzi, mulți greci și greci ciprioți critică ca pe un act de umilință acceptarea în 1977 de către Makarios, președintele de atunci, a unui model federal.

Un scenariu apocaliptic, popular deopotrivă în opinia publică și printre liderii de opinie din toate țările balcanice, este următorul: mai întâi un grup cultural încearcă să obțină un statut de minoritate etno-națională în relație implicită cu un

stat-rudă. Odată ce reușește acest lucru, respectiva minoritate revendică autonomie teritorială sau statut federal. Apoi, când circumstanțele sunt favorabile sau când marile puteri care nu simpatizează cu statul-gază decid acest lucru, autonomia se va transforma în secesiune, urmată de anexarea de către statul înrudit.

Acest lucru se poate înțelege mai bine dacă ținem seama de faptul că, în majoritatea țărilor ECE, minoritățile naționale s-au format în același timp cu majoritățile naționale, lucru care uneori a survenit *după* formarea statelor naționale. În unele cazuri, populațiile și-au creat identități naționale și națiunile, sau proto-națiunile, s-au format numai la destul de mult timp după ce, în regiunile lor, s-au constituit state. Aceasta a dus la apariția unor noi (proto)națiuni, cu minoritățile lor naționale, a căror legitimitate este aceea a unor identități stabilite de mult. Asemenea cazuri sunt kurzii, macedonenii și musulmanii/bosniacii.

Din această perspectivă, în țările ECE, dar și în majoritatea statelor naționale liberale și democratice occidentale, trebuie să vorbim de patru și nu de trei opțiuni aflate la îndemâna minorităților. Prima opțiune este marginalizarea permanentă care caracterizează în multe țări comunitatea romă. Asimilarea este a doua opțiune și principiul predominant în statele naționale din ECE. Minoritățile

practic se contopesc din punct de vedere cultural cu majoritățile, și încetează să mai fie identificabile ca și culturi distincte. Acest lucru este diferit de a treia opțiune, integrarea, prin care minoritățile își însușesc unele din caracteristicile culturii sociale majoritare, dar își păstrează și multe din propriile caracteristici culturale. De aceea integrarea este un „proces bidirecțional”, el trebuie să implice atât majoritățile, cât și minoritățile. Acest proces presupune educarea majorităților în vederea unei mai mari toleranțe față de diferențe și o cultură societală care nu îi privește numai pe cetățenii majoritari<sup>2</sup>.

Mai departe, există două tipuri de integrare. Primul se realizează prin ceea ce Kymlicka numește „construcția concurentă a unei națiuni” pe baza unor instituții economice, politice și educaționale separate, care folosesc limba minorității. În acest caz, minoritatea obține *autonomie de jure* sau *de facto*, de obicei pe bază teritorială. O altă formă de integrare este *autonomia culturală personală*: în cadrul culturii dominante, membrii minorității își pot păstra și dezvolta (unele din) propriile lor caracteristici culturale fără a apela la instituții paralele – sau apelând la ele doar parțial – și rareori având o bază teritorială. De plidă, ei pot beneficia de învățământ bilingv mai degrabă decât de învățământ în limba minorității naționale, și pot dispune propriile lor instituții

culturale, dar participă la economia bazată pe limba majorității, ca în America de Nord sau Australia. Această formă de integrare este greu de realizat în cazul minorităților care au trecut recent prin conflicte prelungite și/sau atroce cu majoritatea ca în Cipru, Kosovo și Bosnia. Acolo, instituțiile paralele sunt singura soluție, cu speranța că separarea va dispărea în timp, după eforturi susținute de reconciliere și aderare la societatea globalizată sau cel puțin la o Uniune Europeană fără granițe.

Țările ECE au încercat cu precădere să limiteze alternativele minorităților la primele două opțiuni – marginalizarea și asimilarea (atunci când nu le-a reușit încercarea de purificare etnică). Cu toate acestea, normele internaționale recomandă ca statele să ofere minorităților una din cele două opțiuni de integrare în funcție de circumstanțe. Convenția-Cadru pentru Protecția Minorităților Naționale, de exemplu, interzice explicit „asimilarea” și încurajează „integrarea”. Dar în ambele cazuri ale integrării trebuie definit ce este și ce nu este permis, nu numai în ceea ce privește protecția externă pe care statele trebuie să o acorde minorităților, ci și în privința restricțiilor interne pe care ar avea voie să le impună.

Una din țările cu mari probleme legate de drepturile minorităților este Grecia, care a declarat în mod repetat că recunoaște o

minoritate religioasă, aceea a musulmanilor, dar nu recunoaște minorități etnice, naționale sau lingvistice. Opinia publică și comunitatea intelectuală din Grecia gândesc în mod automat în această ecuație „corectă din punct de vedere național”. Ele nu numai că neagă cu tărie existența oricărui alt grup etnic-național în interiorul Greciei (nemaivorbind de discriminare sau de încălcarea drepturilor omului), ci merg până la a nega identitatea etnico-națională a unor minorități din țările învecinate, chiar dacă țările respective recunosc oficial aceste minorități. Criza din Kosovo, din 1999, a adus dovezi suficiente că pentru media și politicienii greci majoritatea populației regiunii este formată din „albanofoni”, mai degrabă decât din albanezi. Chiar și atunci când erau traduse discursuri ale străinilor, inclusiv cele ale lui Miloșevici, mass-media folosea „albanofoni” în loc de „albanezi”. Chiar dacă Bulgaria a recunoscut o comunitate turcă pe teritoriul său, grecii preferă să se refere la aceasta în felul lor propriu, folosind termenul „musulmani”. Dar Bulgaria e un exemplu aparte. Oficial, bulgarii susțin că nu au „minorități”, ci numai „grupuri minoritare”. Ei cred că această diferență semantică va ține la distanță pericolul unor posibile curente secesioniste. Macedonienii nu se află printre aceste grupuri, după cum bulgarii nu se află printre minoritățile recunoscute oficial în Macedonia.

Deși Grecia nu este o țară postcomunistă în tranziție spre democrație, ea se confruntă cu majoritatea problemelor legate de diversitatea etno-culturală pe care le au alte țări ECE, și mai ales cele balcanice. Grecia este singura țară din ECE care nu recunoaște prezența unei minorități etnic-naționale (sau a unui grup minoritar) pe teritoriul său. Deși vreme de aproape două decenii Grecia a fost semnatară și membră în majoritatea convențiilor și instituțiilor internaționale care se ocupă de drepturile omului și ale minorităților, cultura sa politică rămâne destul de departe de aceste principii. Fără îndoială, ea se bucură de stabilitatea și progresul asigurate de instituțiile liberale democratice din țările occidentale moderne. Și, cu toate acestea, această transformare a rămas doar la nivel formal. Societatea greacă încă nu are o cultură civică care să susțină statul de drept. Pentru o perioadă îndelungată, Grecia a părut să urmeze un model mai apropiat de națiunile etnice neliberale decât de națiunile civice liberale. Mai mult, deși Grecia are un statut similar majorității statelor Uniunii Europene (UE), ea este singura țară din ECE cu o populație foarte mare de emigranți și meteci.

Politica de acordare a cetățeniei în Grecia a fost foarte dură și bazată pe criterii culturale. Solicitanții nu numai că trebuiau să locuiască în țară pentru o perioadă, dar erau nevoiți să dovedească că au

asimilat cultura greacă – aceasta fiind considerată ca incluzând adoptarea unui nume grecesc, limba greacă ca limbă maternă, adeviziunea cel puțin formală la religia ortodoxă și, de obicei, descendența grecească. Cei veniți din țări învecinate „cu probleme” (Albania, Macedonia, Turcia) și musulmanii au fost practic excluși de la naturalizare. Confruntându-se, în anii '90, cu un influx de peste jumătate de milion de meteci și cu o scădere a populației, Grecia a lansat în cele din urmă, în 1998, un proces de naturalizare, iar în iulie 1999 a luat în considerare schimbarea cerințelor de acordare a cetățeniei în vederea adaptării lor la un concept mai deschis și mai transparent.

La sfârșitul lui iulie 1999, brusc și pentru prima oară în istoria Greciei moderne, s-a pus în discuție modernizarea politicii țării cu privire la minorități și la acordarea cetățeniei. La insistențele Ministrului de Externe G. Papandreu, un cunoscut susținător al multiculturalismului, publicul a fost informat că Grecia va trece în sfârșit la aplicarea principiilor a ceea ce Kymlicka ar numi „dreptate etnoculturală”. Ministrul a afirmat în repetate rânduri că țara nu are de ce să se teamă de dreptul la autoidentificare al cetățenilor săi minoritari: „Atâta timp cât nu sunt amenințate granițele”, a argumentat el, „mă interesează prea puțin dacă cineva își spune turc sau bulgar sau pomac”<sup>3</sup>. Cu altă ocazie a declarat:

„Grecia nu are de ce să se teamă de cei care simt că au această origine (macedoneană), și vreau să subliniez că acestea nu sunt doar gândurile mele. Există o practică bine stabilită care permite integrarea minorităților în toată Europa și în alte țări, cum ar fi Canada și SUA. O astfel de atitudine aplanează orice probleme ar fi putut exista înainte, permite adevărata înflorire a instituțiilor democratice și dă acestor oameni sentimentul că sunt și ei cetățeni ai acestei țări”<sup>4</sup>.

Din întâmplare, cu câteva zile înainte de declarațiile Ministrului de Externe Papandreu, toți trei deputații minorității turce, împreună cu treizeci de ONG-uri macedonene, turcești și din domeniul drepturilor omului, au făcut un apel public pentru recunoașterea minorităților macedoneană și turcă, ratificarea necondiționată de Parlament a Convenției-Cadru pentru Protecția Minorităților Naționale a Consiliului Europei, și respectarea acestor drepturi ale minorităților. În același timp, Ministerul de Interne a oferit pe ascuns mass-mediei un plan care schimba radical politica de acordare a cetățeniei, permițând imigranților să o obțină după câțiva ani de rezidență. Noul plan nu excludea, așa cum se întâmplase până atunci, pe aceia din țările învecinate sau de credință musulmană. Se avea în vedere chiar și chestiunea spinoasă a revenirii refugiaților politici de origine macedoneană, emigrați la

sfârșitul anilor '40 ca urmare a războiului civil.

Reacția la aceste trei schimbări în politica minorităților și de acordare a cetățeniei a arătat cum, în Grecia, dar probabil peste tot în Balcani, atât opinia publică, cât și liderii de opinie consideră asemenea politici inaplicabile sau indezirabile. Mai întâi a existat o reacție verbală violentă aproape unanimă la apel, asezonată cu discursuri xenofobe și răuvoitoare și chiar cu atacuri defăimătoare la persoana semnatarilor. Declarațiile Ministrului de Externe, precum și încercările sale de a schimba politica de acordare a cetățeniei, au fost întâmpinate cu reacții la fel de dure, inclusiv din partea unor politicieni de vârf, și chiar din partea partidului de guvernământ, aceștia cerând demisia ministrului. Cotidienele cu autoritate, în editorialele lor, au numit declarațiile „o scăpare”<sup>5</sup>, vorbind în același timp de o atitudine „obedientă”<sup>6</sup>. Ziarul *To Vima* declara în continuare: „Nu poate exista un singur cetățean grec, oricât de conciliant, care să fie dispus măcar să discute prezența minorităților rasiale (sic). Poporul grec este unul și indivizibil, iar diferitele credințe religioase pe care le îmbrățișează membrii acestui popor nu afectează unitatea sa. Guvernul ar trebui să corecteze neîntârziat o scăpare, chiar involuntară, care poate da naștere unor pericole evidente și mai puțin evidente”<sup>7</sup>. Un articol al lui Stavros

Lygeros din ziarul *Kathimerini*, intitulat „Ucenicii Vrăjitorului”, dezvăluie clar dimensiunile impactului pe care istoria îl are asupra multora din conceptele puse în discuție. Unele persoane din guvernul lui Costas Simitis (PASOK), citim în articol, „încearcă cu un fanatism îngust să aplice modelul unei societăți multiculturale într-un stat național. Cu toate acestea, Grecia nu este o țară creată de imigranți, ca Statele Unite sau Australia, și nici nu este un fost imperiu care a inclus unii din foștii săi supuși precum Marea Britanie. La urma urmelor, aceste țări nu recunosc existența minorităților. Grecia este țara unei națiuni istorice care trăiește într-o regiune plină de prejudecăți și conflicte etnice, și care trebuie să facă față unor amenințări directe. De aceasta nu își poate permite să fie condusă de ucenicii vrăjitorului”<sup>8</sup>. Cazul Greciei demonstrează cât de greu este, chiar pentru un stat integrat în cadrul european de instituții liberale, pluraliste și democratice, să se elibereze de povara dramatizării istorice regionale a realității. Grecia continuă să interpreteze prezentul prin prisma politicilor păgubitoare, intolerante și exclusiviste moștenite din trecut.

Cu toate acestea, naționalismul agresiv al majorității care îi exclude pe „ceilalți”, precum și naționalismul defensiv al minorității care folosește mijloace similare pentru a se apăra într-un climat

nefavorabil, merg mână în mână. În ambele cazuri este clar că lipsește o cultură a drepturilor omului care include drepturile minorităților sau o cultură a drepturilor minorităților care să derive dintr-o cultură a drepturilor omului. Cu alte cuvinte, lipsește o perspectivă liberal pluralistă și democratică asupra problemei minorităților și a drepturilor acestora. Firește, se poate argumenta cu ușurință în felul următor: „cultura drepturilor minorităților s-a dezvoltat într-o măsură fără precedent. (...) Cu toate acestea, suntem departe de o Eră a Drepturilor Omului pentru minorități. Interesul, aparent larg răspândit, pentru drepturile omului și ale minorităților este rareori lipsit de rațiuni ascunse, și ca urmare supus unor limitări ulterioare. Ar fi naiv să credem că vreo țară vede respectarea drepturilor civile ca pe o prioritate, atât internă cât și externă, fără a le subjugă stabilității sau altor interese naționale înguste. (...) Cu toate acestea, lipsa unui angajament sincer pentru cauza drepturilor omului și ale minorităților nu este singurul motiv pentru care minoritățile nu se pot aștepta la un viitor mai luminos (...). În ciuda dezvoltării unei culturi a drepturilor minorităților în societate ca întreg, nu există practic nicio cultură politică bazată pe drepturile minorităților, și aceasta nici chiar în sânul minorităților”<sup>9</sup>. Acesta este „paradoxul drepturilor minorităților”. Organizațiile care se ocupă de

problemele minorităților și liderii care formulează strategii cu privire la minorități par a fi mânați în marea lor majoritate de aspirații etnico-naționale și nu de vreun respect adânc pentru drepturile civice. Pentru aceștia, drepturile omului sunt adesea doar un instrument prin care își ating scopurile, așa cum este cazul majorității statelor. Partidul Muncitorilor din Kurdistan (PKK) este un exemplu extrem, dar foarte elocvent în acest sens: metodele sale crude și represive sunt reflexia în oglindă a celor folosite de forțele armate turcești.

Faptul că diferitele minorități refuză să înțeleagă că revendicările lor sunt similare, și să lucreze împreună pentru a le îndeplini, este un alt obstacol în calea progresului. Chiar și partidele oficial trans-minoritare, cum sunt cele din Albania și Bulgaria, funcționează mai mult ca purtătoare ale interesului unei minorități, așa cum este cazul grecilor din Albania și cel al turcilor din Bulgaria. În ambele cazuri, liderii minorității greacă și turcă au declarat că nu există o națiune macedoneană și nici o minoritatea macedoneană în Grecia și Bulgaria, aliniindu-se astfel naționalismului hegemonic al Greciei și Bulgariei. Grupurile minoritare din Grecia speră că, prin acceptarea naționalismului intolerant al statului-rudă, își vor îmbunătăți propria situație în Grecia. Astfel, catolicii și evreii greci au trimis apeluri către confrății



lor de religie din toată lumea, subliniind caracterul grecesc „istoric” al Macedoniei; evreii chiar și-au bazat argumentele pe vechile lor cărți sfinte. Pe de altă parte, aromânii (vlahii) și arvanții refuză să își unească forțele cu macedonenii (și turcii) pentru a impulsiona Grecia să sprijine, ca toate celelalte țări ale UE, înființarea unui birou național al Biroului European pentru Limbile-Mai-Puțin-Folosite. Chiar și romii, atât de disprețuiți de statul grec, s-au raliat acestei lupte, printre altele cu contribuții lirice despre „grecitatea” Macedoniei. De asemenea, romii refuză să lucreze cu organizații rome internaționale care, așa cum le-a fost sugerat, sunt suspecte și potențial „anti-grecești”.

Motivele acestui paradox par să fie în număr de trei. Mai întâi, din nefericire, minoritățile tind să copieze comportamentul opresorilor lor: la naționalismul hegemonic și agresiv al statului-gază minoritățile răspund de obicei cu diverse forme de naționalism defensiv și periferic, dacă nu chiar parohial și la fel de exclusiv și intolerant. O explicație a acestei tendințe este că, în majoritatea cazurilor, minoritățile din Balcani, fiind mai puțin educate decât majoritățile, nu dispun de cunoștințele necesare pentru a-și aborda problemele pe cale politică. De asemenea, este adevărat că liderii politici, atât cei ai majorităților, cât și cei ai minorităților găsesc că este mai ușor și mai convenabil să se ralieze unor politici

neliberale, naționaliste decât să elaboreze strategii liberale și bazate pe drepturi.

Un al doilea motiv este că cele mai multe minorități pur și simplu copiază comportamentul statului de origine, al „națiunii-mamă”. Toate statele balcanice sunt produsul unor procese neliberale, care au produs un grad considerabil de intoleranță față de propriile lor minorități. Ca urmare, este aproape instinctiv pentru „minoritățile-rudă” (adesea formate, dacă nu educate, în cadrul instituțiilor culturale și/sau politice ale „națiunii-mamă”), să împărtășească același valori neliberale și să se abțină de la critica încălcării drepturilor minorităților din „țara-mamă”. Mai mult, această asociere cu statul de origine transformă minoritățile în ținte ușoare ale acuzațiilor de separatism și chiar de întreprinderea unor activități îndreptate contra statului în chip de agenți străini. De pildă, nu este un secret că politica minorității turce din Tracia grecească este influențată, dacă nu modelată, de Consulatul turc local, la fel cum politica minorității grecești în Albania este strâns legată de ambasada Greciei de la Tirana și de consulatul din Gjirokastra. Legături similare, deși într-o măsură mai mică, există între albanezii din Macedonia și forțele politice, uneori chiar guvernul din Albania. Turcii din Bulgaria au o relație întrucâtva comparabilă cu Turcia. Doar Macedonia pare să se fi dat în lături

de la asemenea relații privilegiate cu minoritățile sale din statele învecinate – și, ca urmare, este acuzată de „trădare” de diaspora macedoneană.

Cu toate acestea, lipsa legăturilor dintre o minoritate și statul ei de origine nu face ca respectiva minoritate să vadă în mod automat lucrurile mai realist sau să fie lipsită de înclinații naționaliste. Mișcarea politică macedoneană din Bulgaria este adesea separatistă și maximalistă, poziție care nu a ajutat-o nicicum să-și întărească poziția în cadrul societății bulgare. Activiștii macedoneni din Grecia prezintă o paletă largă de convingeri, putând fi clasificați de la pro-europeni convinși la naționaliști fundamentalisti. Din fericire pentru ei, vocile pro-europene au fost predominante, astfel că mulți greci au ajuns să simpatizeze cu lupta lor și chiar să accepte ceea ce altfel este considerat un „tabu național”, i.e. recunoașterea existenței unei astfel de minorități. În schimb, deși minoritatea macedoneană din Bulgaria a suferit o formă mai dură de reprimare, problemele „macedonene” ale Greciei se bucură de o atenție mai mare pe plan internațional decât cele ale Bulgariei.

Un al treilea motiv al „paradoxului minorităților” este absența în regiune a unor societăți civile în adevăratul sens al cuvântului. În democrațiile bine dezvoltate, organizațiile neguvernamentale și intelectualii majorității ajută minori-

tățile să obțină instrumentele cu care să își poată apăra drepturile; ele tind de asemenea să apere în mod viguros drepturile minorităților, considerând că o astfel de atitudine este o componentă necesară a luptei pentru constituirea unei democrații mai cuprinzătoare și mai stabile. Pe de altă parte, în țările post-comuniste, societatea civilă se află abia la începuturile ei. Dezvoltarea acesteia este de obicei lentă, dacă nu distorsionată de lipsa de cultură democratică a societății. Tendința predominantă a mării majorități a ONG-urilor și intelectualilor este să adopte atitudini „corecte din punct de vedere național” și, ca urmare, să accepte instrumentalizarea lor în procesul de construcție neliberală a națiunii grupului lor etno-național.

Lipsa unei societăți civile independente și organizate este caracteristică și Greciei. Deși nu a trecut printr-un regim autoritar de lungă durată, aproape toate guvernele anterioare dictaturii coloneilor (1967-1974) s-au caracterizat printr-un fel de „democrație paternalistă”, în cadrul căreia parlamentul era incapabil să funcționeze independent de intervențiile arbitrare ale armatei și puterii regale. Ca urmare, este de înțeles că societatea civilă nu a putut înflori, iar ultimii 25 de ani de democrație în curs de consolidare au dezvăluit un deficit de cultură liberală pluralistă și democratică deopotrivă în societate și în lumea politică.

Un „paradox al paradoxului minorităților” – sau o excepție care confirmă regula – este acela că minoritățile maghiare din Europa de Sud-Est tind să fie mult mai puțin naționaliste decât alte minorități, deși trăiesc în țări mai degrabă intolerante sau chiar foarte intolerante (România și actuala Iugoslavia sunt exemplele avute în vedere). De fapt, această diferențiere ar putea pur și simplu reflecta faptul că statul-mamă, Ungaria, a ales să sprijine viguros drepturile minorităților: elita politică maghiară a evaluat corect că o astfel de strategie este mai benefică pentru o țară care abia dacă are vreo problemă majoră cu minoritățile naționale, dar care are un număr considerabil de minorități în multe din țările din vecinătate.

Putem afirma că, atunci când paradoxul minorităților va intra într-o eclipsă, minoritățile vor avea o șansă justă de recunoaștere și respectare a drepturilor lor. În același timp însă, majoritățile din statele respective vor trebui să depășească practicile coercitive, metodele hegemonice, politicile restrictive și strategiile exclusiviste care nu duc decât la conflicte etnoculturale. Pentru aceasta, modelul liberal de construcție a națiunii este foarte util, deoarece se bazează pe reconcilierea naționalismului cu pluralismul liberal și democrația. În acest fel, construcția națională devine un concept respectat mai degrabă decât unul reacționar, atât pentru majo-

rități, cât și pentru minorități. Numai că limitele acestuia trebuie definite astfel încât conceptul să fie coerent pe plan intern și extern. Consolidarea democratică și respectarea drepturilor omului pot deveni eficiente numai dacă sunt elaborate transnațional. Principiul de bază este că orice proiect de formare națională trebuie să respecte toate celelalte proiecte similare.

De exemplu, grecii au dreptul să își apere statul național și drepturile grecilor în Albania și Turcia, dar în același timp ar trebui să respecte drepturile acelor cetățeni ai Greciei care se identifică cu procesele de formare națională a națiunilor macedoneană și turcă. Acest argument a fost folosit cu înțelepciune de Ministrul de Externe Papandreu în discuția din iulie 1999: „Imaginați-vă că unui grec din Albania sau America i s-ar zice că nu îi este permis să-și spună grec pentru că este clasificat drept otoman sau ortodox – imaginați-vă care ar fi reacția acestui grec”<sup>10</sup>. La fel, turcii au dreptul să ceară ca națiunea lor și diversele minorități turce din Balcani să fie respectate; dar, de asemenea, ar trebui ca și ei să respecte procesele concurente de formare națională din Turcia, exemplul kurd fiind cel mai evident. În același timp, minoritățile turcă (și cea albaneză) ar trebui să respecte și drepturile altor musulmani în sudul Balcanilor de a-și declara identități non-turce, fie ei pomaci, bulgari, macedoni, torbeși, gorani etc.

Similar, grecii ar trebui să respecte dreptul multor aromâni (vlahi) – aflați în majoritatea lor în afara Greciei – de a nu se identifica ca greci, la fel cum Albania nu ar trebui să limiteze teritoriul în care un cetățean albanez are dreptul să pretindă că posedă identitate greacă sau macedoneană. Bulgarii și macedonenii trebuie să depășească lipsa reciprocă de respect, care face ca minoritățile respective să fie considerate „tabu” în statele naționale înrudite.

Acest principiu primordial ar trebui să se extindă și dincolo de problema minorităților etnonaționale. În zeci de țări din Europa de Est și occidentală, religiile tradiționale manifestă diferite grade de intoleranță față de „Noile Mișcări Religioase” (termenul „sectă” este înjositor și folosirea lui ar trebui evitată) – ca și cum aceste religii nu ar fi fost și ele mișcări religioase noi la un moment dat. De asemenea, multe culturi etno-naționale conțin elemente care contravin principiului egalității sexelor sau respectului pentru orientarea sexuală.

Într-adevăr, așa cum remarca Kymlicka, „minoritățile naționale ar trebui să dispună de aceleași instrumente de formare națională cași națiunea majoritară, ambele trebuind să fie supuse acelorași limitări liberale”. Acest din urmă aspect pare să lipsească din Balcani. Evoluția evenimentelor din Kosovo după încheierea atacurilor NATO asupra RFI în 1999 arată că,

din nefericire, chiar sub ochii comunității internaționale, fosta minoritate albaneză, reprimată în mod atroce, este acum opresorul care purifică Kosovo de sârbii și romii rămași acolo. Așadar proiectul sârb de purificare etnică este produs de chiar comunitatea împotriva căreia a fost îndreptat inițial. Paradoxul pare a persista pe măsură ce respectul pentru drepturile omului și ale minorităților devine, în regiunea în cauză, o perspectivă tot mai îndepărtată.

Experiența occidentală arată că ceea ce se consideră a fi practici asimilaționiste șocante în Balcani, la sârșitul secolului al XX-lea, practici menite să întărească poziția națiunii dominante într-un stat sau altul, nu sunt adeseori altceva decât repetarea a ceea ce au făcut țările occidentale cu un secol sau două în urmă, atunci când cruzimea acestor metode nu era considerată inacceptabilă. Asimilarea prin intermediul unui aparat de stat extrem de centralizat, și controlat de majoritatea etnoculturală privilegiată, era o practică legitimă a timpului și în unele cazuri ea continuă și astăzi. Aceasta nu ar trebui însă să fie o scuză pentru un proces modern de imitare, ci un mod de a arăta că, de fapt, nu există excepții și că procesul de construcție națională a urmat metode similare, indiferent de amplasarea geografică a statelor respective. Includerea diversității etnoculturale ca un drept politic fundamental al realizării unui stat național modern, liberal și

democratic, nu a fost un principiu obligatoriu pentru niciun stat-națiune.

În ultimele două secole, toate statele-națiune liberale apărute s-au luptat pentru a-și asigura participarea în instituțiile guvernamentale și pentru a forma o societate civilă autonomă. În același timp, totuși, ele au considerat că trebuie să apere națiunea de diversitatea etnoculturală. Dezvoltarea economică din secolul trecut a permis asimilarea și/sau integrarea unor diverse grupuri. Cu toate acestea, chiar și cazurile de integrare voluntară sau asimilare involuntară au fost rareori însoțite de acordarea unor libertăți politice adânc înrădăcinate, care izvorau din recunoașterea drepturilor minorităților. Ca urmare, în condițiile în care criza economică îi marginalizează din nou pe toți cei care nu au drepturi politice reale – inclusiv minoritățile – lipsa unei culturi a libertății politice, adică nerespectarea dreptului la identitate în democrațiile liberale, devine evidentă.

Nu trebuie să ne surprindă noua explozie de rasism și xenofobie din Uniunea Europeană și din alte părți ale lumii. Noii imigranți, refugiați și meteci care intră în

fortăreața Schengen a unei Uniuni Europene liberale și democratice se confruntă zilnic cu cultura politică exclusivistă și intolerantă a societăților și guvernelor europene. Drepturile minorităților, indiferent de identitatea acestora, sunt drepturi politice, iar excluderea lor efectivă de pe harta drepturilor fundamentale ridică un semn de întrebare asupra naturii sistemelor noastre politice. Discuția privitoare la drepturile minorităților este departe de a fi una care privește numai țările ECE. Ea este una mai largă, care ar trebui să implice în egală măsură vechile democrații liberale occidentale și pe cele nou apărute. Ambele pot învăța din experiență. Primele pot învăța că drepturile trebuie acordate tuturor, indiferent de identitate, și că ele nu sunt privilegii rezervate numai majorităților; cele din urmă pot învăța că democrațiile liberale nu trebuie să se teamă de drepturile minorităților, de vreme ce majoritatea exemplelor demonstrează că promovarea acestora a dus întotdeauna la stabilitate și progres deopotrivă pentru minorități și majorități.

Traduce de Laura Ghiță

## Note

<sup>1</sup> Data la care este scris articolul (n. trad.).

<sup>2</sup> Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of*

*Minority Rights*, Clarendon Press, Oxford, 1995, p. 96.

<sup>3</sup> *Klik*, iulie 1999 (interviu disponibil la: <http://www.mfa.gr/gpap/july99/synklik27799.html>).

<sup>4</sup> 29 iulie 1999, postul de radio *Flash* (interviu disponibil la: <http://www.mfa.gr/gpap/july99/synFlash29799.html>).

<sup>5</sup> *Kathimerini*, 30 iulie 1999, p. 2.

<sup>6</sup> *To Vima*, 30 iulie 1999, p.1.

<sup>7</sup> *Ibidem*.

<sup>8</sup> Stavros Lygeros, în *Kathimerini*, 30 iulie 1999, p. 1.

<sup>9</sup> Panayote Elias Dimitras, „The Minority Rights Paradox”, *War Report*, nr. 58 (februarie-martie), pp. 64-65.

<sup>10</sup> Interviu *Flash*, *op. cit.*

## Discursul anti-liberal al lui John Gray: o evaluare

Paul-Dragoș ALIGICĂ

La Bowling Green State University, unul dintre locurile din Statele Unite intens frecventate de John Gray în perioada sa liberală, circula pe vremea șederii sale acolo următoarea maximă: „Nu te obosi să polemizezi cu Gray azi că oricum mâine își va schimba punctul de vedere”. Este vorba în mod evident de o caricaturizare a unei trăsături de caracter intelectual al acestui fascinant autor a cărui bruscă și radicală „migrație intelectuală” de la liberalismul clasic la „a treia cale”, de la dreapta pro-piață la stânga comunitariană a produs multă mirare celor care nu erau familiarizați cu obișnuita sa volatilitate, devenită proverbială, în chestiuni mai puțin vizibile și cu mai puțină relevanță publică. Într-o recenzie la cartea sa *False Dawn*, Robert Skidelsky scria: „inconsecvențele intelectuale ale lui Gray au devenit legendare. Mi s-a spus că în anii '70 era socialist. A fost thatcherist în anii '80. Apoi a adoptat comunitarianismul când acesta era la modă.

Judecând după ultima sa carte, azi el este ceea ce Marx numea un „reacționar”. ( ... ) (Gray) își joacă de fiecare dată rolul cu pasiune și strălucire. Dar susținând azi una, mâine alta e greu să știi cât de în serios ia propriile argumente” (Skidelsky, 1998).

În cele ce urmează am de gând să pun în discuție în mod indirect conținutul mai noilor sale opinii, în expresia lor aplicată la nivel politico-economic în contextul unui exercițiu mai larg, care încearcă să pună sub semnul întrebării câteva dintre trăsăturile generale definitorii ale tipului de discurs practicat de acest autor. Voi face acest lucru cu toată simpatia pentru flexibilitatea și vioiciunea sa intelectuală și mai ales pentru lipsa sa de conformism intelectual, atât de reconfortantă în climatul creat recent în jurul incipientelor științe politice românești. În ciuda acestei atitudini general pozitive, cred că este necesar ca tipul de discurs promovat de autori precum Gray să

fie întâmpinat cu o conștiință clară a limitelor pe care le ascunde sub fațada unei scriituri elegante și retorici persuasive continuu racordată la cele mai actuale trenduri intelectuale politice. Mă voi concentra în continuare pe lucrări ce țin de faza recentă a evoluției autorului în cauză din mai multe motive. În primul rând, pentru că prin natura lucrurilor temele dezbătute în aceste lucrări sunt de actualitate. În al doilea rând, pentru că atunci când analizezi critic un discurs este mai corect să formulezi critica la forma cea mai actuală a acestuia. În al treilea rând, pentru că așa cum sper să se vadă clar în cele ce urmează, limitele tipului de discurs practicat de Gray sunt mult mai evidente în faza recentă a scriiturii sale decât în faza imediat anterioară, când sub anumite constrângeri instituționale și contextuale justițea sau adecvarea la realitate a acestuia erau mai puțin vulnerabile.

„Tactica retorică” a discursului lui Gray este deja studiată și bine documentată (Klein, 1999). Tipic discursului lui Gray este construirea unui adversar intelectual marionetă, făcut special pentru a fi demolat fără drept de apel, după care adoptând un ton belicos arhitectul său îl execută sumar. În general, Gray evită sau uită să spună concret pe cine atacă și pe ce temă precis definită empiric și conceptual polemizează (Klein, 1999). Chiar și când reușește să identifice oponenții el distorsionează în mod scandalos

punctul lor de vedere. De multe ori citatele sunt astfel extrase și structurate încât ajung să sune în contradicție cu sursele (tratamentul aplicat de el lui Hayek este notoriu). Legat de aceasta este și un alt aspect al abordării sale foarte precis pus în lumină de Jeremy Shearmur: „unul dintre cele mai bizare aspecte ale lucrărilor lui Gray este că de foarte multe ori el ne oferă critici ale pozițiilor pe care el le susținuse recent, dar pe care le caracterizează acum în cei mai peiorativi termeni ca și cum numai un tâmpit sau un ticălos le-ar putea susține” (Shearmur, 1997). În sfârșit, Gray operează cu presupuziția că argumentele oponenților sunt extrem de fragile, atât de fragile și lipsite de consistență că este suficientă identificarea unei minime ambiguități sau incoerențe pentru ca întregul edificiu argumentativ să trebuiască a fi desconsiderat ca irelevant. Este de menționat că Gray nu pare niciodată conștient că aceleași standarde s-ar putea aplica propriilor argumente.

Cât de fragilă este structura argumentativă pe care Gray își bazează discursul recent se poate observa foarte clar atunci când afirmațiile sale sunt extrase una câte una din rețeaua retorică abil întinsă de autor și examinate punctual pe criterii conceptuale și empirice precise. Ceea ce este dezamăgitor este faptul că în anumite privințe te-ai aștepta ca autorul să știe mult mai bine ce spune și ce critică. Dat fiind faptul că înainte de a fi un critic al



liberalismului și al economiei de piață Gray a fost un susținător al acestora, te-ai aștepta ca nivelul criticilor sale să fie mult peste standardele obișnuite. Altfel spus ca investiția făcută anterior în studierea instituțiilor gândirii liberale să fie folosită sistematic și coerent în sens contrar. Din păcate, discursul său actual nu diferă din acest punct de vedere decât marginal de discursul standard antiliberal. Nicăieri viciile de formă și fond ale abordării sale nu sunt mai evidente ca atunci când Gray tratează două teme actuale fierbinți pentru problematica respectivă: problema globalizării și problema Statelor Unite ca model politico-economic și cultural.

În ceea ce privește critica globalizării, Gray împărtășește practic cam aceleași naivități relativ la înțelegerea proceselor asociate ei cu criticul leftist standard. Dacă la acesta din urmă lipsa de cunoștințe minime de teorie economică face parte din atributele fișei de post, la John Gray, trecut prin toate think-tank-urile și centrele de cercetare pro-piață ale lumii anglo-saxone, acest lucru nu este acceptabil și mai ales este totalmente de neînțeles.

Într-un articol amuzant, Paul Krugman, comentând *False Dawn*, scrie: „Gray se așteaptă fără îndoială la economiști în general și eu în speță să-l denunțăm drept ignorant. Nu-l voi dezamăgi. Ceea ce este ciudat însă în privința cărții sale, este ce-i trebuie să se expună ca afon în economie când până la

urmă ceea ce are el de zis nu depinde de teoria economică” (Krugman, 1998).

Faptul că Gray se expune cu voluptate drept un afon în temele pe care le tratează altfel cu atâta gravitate (mai târziu voi avea ceva de zis și despre tema apocaliptică la Gray) este cu prisosință dovedit în cartea mai sus menționată. Ca orice adversar al pieței libere și comerțului liber Gray crede și el că a găsit hiba decisivă în teoria economică clasică. În cazul de față este vorba de faptul că „în teorie și practică mobilitatea internațională a capitalului duce la subminarea teoriei ricardiene a avantajelor comparative. Or, întregul edificiu al comerțului liber stă pe această șubredă teorie” (Gray, 1998, 82). Citind aceasta nu poți să nu te întrebi împreună cu Krugman de unde i-a putut veni lui Gray o asemenea idee. Până la urmă nu este vorba de autoritatea unor manuale introductive în economie internațională (în general cei ce vituperează împotriva globalizării se consideră mult peste un asemenea nivel) ci de o logică simplă ce spune că fluxurile de factori, cum este capitalul, sunt din punct de vedere formal și deci implicit al teoriei economice, tratabile identic cu fluxurile de mărfuri. Chiar dacă modelul clasic al lui Ricardo nu presupune mobilitatea capitalului, ea poate fi introdusă într-un model extins, fără a avea însă nicio consecință privind argumentul în favoarea comerțului

liber. Rămâne un mister cum cineva care a respirat ani de zile aerul think-tank-urilor pro-piața unde astfel de idei și teorii sunt locuri comune, poate să facă *tabula rasa* o dată schimbată partea baricadei.

Dar Gray are în arsenalul său și alte argumente, non-economice. În fapt ele se concentrează într-unul singur, central, din care decurg toate celelalte, și anume că mai tot ceea ce este rău în lume azi se trage de la forțele necontrolate ale pieței libere. Aceasta este o teză empirică și din păcate, așa cum bine zice același Krugman, „este greu să-l prinzi pe Gray în eroare cu afirmații factuale căci în lucrările sale nu prea găsești referiri empirice concrete” (Krugman, 1998). Mai nou, economia de piață este pentru Gray principala cauză a disfuncționalităților instituționale, a erodării instituțiilor tradiționale, a criminalității, a problemelor familiei etc., etc., etc. Faptul că toate aceste afirmații sunt făcute fără nicio trimitere la literatura ce analizează sistematic și empiric faptele la care se referă, face ca argumentul său să fie mai degrabă unul de natură pur speculativă.

Cum a identificat Gray sursa tuturor relelor sau în ce măsură este el realmente interesat să afle dacă piața într-adevăr duce la creșterea numărului de divorțuri nu vom ști probabil niciodată. Ceea ce știm sigur însă este că de pildă afirmația sa punctuală potrivit căreia „SUA se confundă cu o epidemie a

criminalității” și că orașele SUA se apropie de starea de natura hobbesiană este infirmată de rapoartele Biroului de Justiție SUA conform cărora rata criminalității majore a scăzut semnificativ în ultimii zece ani și se află la cel mai scăzut nivel din ultimii 25 de ani.

În mod similar știm că în ciuda celor scrise de el cum că dacă vor fi implementate, acordurile GATT vor ruina agricultura țărilor lumii a treia și vor duce la ascuțirea luptei de clasă în țările dezvoltate (Gray, 1997, 114), tendințele actuale, cel puțin pe termen mediu, sunt mult mai puțin apocaliptice. Din contra. Șansele ca cel ce prezice cutremure iminente pentru fiecare săptămână să o nimerească până la urmă o dată și o dată sunt înfinit superioare profețiilor lui Gray.

În sfârșit, tot pe această linie apocaliptică, trebuie menționate și afirmațiile făcute cu ocazia fluctuațiilor economice din 1998 când Gray se apropia de culmile profetismului marxist crezând că: (1) sistemul capitalist global este în pragul colapsului și că (2) într-un an sau doi „va fi greu să găsești pe cineva care să admită că a crezut vreodată că piața liberă este un mod rezonabil de a administra economia mondială” (Gray, 1998b).

Aceleași vicii structurale ale discursului său le regăsim și în modul în care el tratează Statele Unite și sistemul socio-politic american. Și aici întâlnim aceeași gamă de poziții: de la afirmații

factuale false – precum afirmația că în ultimele două decenii venitul a 80% din populația SUA a stagnat sau scăzut (Gray, 1998a, 114) –, la afirmații interpretativ dubioase – cum ar fi că SUA ar fi angajate într-un război civil între rase alunecând pe calea incapacității de guvernare (Gray, 1998a) – până la aceleași profeții apocaliptice cel puțin deplasate: „implozia continuă a SUA cu oscilațiile ei radicale între introversiune culturală și intervenționism mesianic va conduce în deceniile ce vin la un fel de brazilizare ( ... ) și este o dovadă clară a declinului modelului american de individualism nelimitat (Gray, 1997, 112).

Atitudinea lui Gray față de SUA decurge direct din atitudinea sa față de piață și liberalism. SUA pentru el sunt expresia pură a răului reprezentat de acestea. Nu este vorba aici de faptul că Gray a locuit în SUA mult timp și ar fi de așteptat ca el să fie un pic mai nuanțat în judecăți. Mai mult, faptul că cineva este împotriva liberalismului și a societății ce-l întruchiează cel mai bine azi este o poziție până la urmă de înțeles, atât timp cât nu distorsionează profund felul în care acesta percepe realitățile politice și sociale pe care le analizează și comentează. Problema lui Gray însă este că această recentă opțiune antiliberală îi umbrește analizele.

Iată numai două exemple. În vreme ce toată lumea vorbește (și unii se tem profund) de convergența

culturală, politică și economică în jurul modelului american, Gray se trezește afirmându-și propriile speranțe drept realități și trenduri: „divergența dintre SUA și Europa – în economie, forme de viață socială și cultură publică – care este mare, crește și va fi foarte probabil ireversibilă (Gray, 1997, 110). În mod similar, relativ la internet (o altă forță perturbatoare, liberală, „made in America”) și la soarta sa în Marea Britanie, Gray afirma (în 1997!!): „în Marea Britanie cultura Internetului pare a rămâne la fel de marginală și poate la fel de efemeră ca cea din jurul zborului omului în cosmos. Deja bazele de lansare trezesc mai puțin interes decât piramidele. La fel ( .. ) Internetul va provoca nu controverse ci plictiseală. În ciuda aurei sale futuriste cultura internetului se revendică de la o cultură a optimismului tehnologic total depășită și demodată, cel puțin în Marea Britanie” (Gray, 1997, 139-140).

Din fericire pentru Marea Britanie Gray nu a avut și nu va avea vreo funcție de decizie în ceea ce privește strategia economică, tehnologică sau politică a acestei țări. Cu astfel de analize și afirmații, eticheta de analist sau „social scientist” devine ceva extrem de discutabil. O posibilă replică la remarcă de mai sus ar putea fi că poate tipului de discurs practicat de Gray nu-i sunt aplicabile standardele specifice analizei politice sau cercetării sociale. Rămâne atunci de

determinat cărui gen îi aparține și cum poate fi considerat promotorul acestui gen. Rămâne deci de întreprins un asemenea exercițiu și de văzut în ce măsură rezultatele sale ne dau o imagine mai exactă și justă despre Gray și produsele sale intelectuale. Până atunci însă opera

lui Gray va continua să fie un fascinant studiu de caz despre cum să scrii (sau să nu scrii) despre chestiunile publice, despre cum să-ți exprimi (sau să nu-ți exprimi) opțiunile ideologice și filozofice și despre cum să participi (sau să nu participi) la dezbateră publică.

## Bibliografie

Klein, Daniel B., „The Ways of John Gray”, *The Independent Review*, 1997.

Krugman, Paul, *Review of False Dawn: The Delusions of Global Capitalism*, [http:// web.mit.edu/krugman/www/](http://web.mit.edu/krugman/www/).

Gray, John, *Endgames*, Polity Press, Cambridge, 1997.

Gray, John, *False Dawn: The Delusions of Global Capitalism*, Granta, 1998a.

Gray, John, „Not for the First Time: World sours on Free Markets”, *The Nation*, Octombrie, 1998b.

Shearmur, Jeremy, *Gray's Progress*, manuscris, Bowling Green State University.

Skidelsky, Robert, „What's Wrong with Global Capitalism?”, *Times Literary Supplement*, 4956, 1998.

## John Gray „împotriva curentului”

Adrian-Paul ILIESCU

John Gray este una dintre cele mai remarcabile personalități ale filosofiei politice și sociale contemporane. Din nefericire, deși a conferențiat în România, unde i-au fost traduse deja două cărți, el este încă prea puțin cunoscut la noi (așa cum observa, cu regret, într-un articol și Virgil Nemoianu): conform obiceiului național (de cultivare asiduă a mediocrității), scena intelectuală este monopolizată cel mai des de o suită de figuri cu renume predominant local (chiar dacă nu trăiesc neapărat în România), și de semnificație mai curând secundară. Or, opera lui John Gray merită să fie cunoscută nu numai datorită notorietății și influenței sale, ci în primul rând datorită valorii sale intrinseci și a particularităților sale excepționale. Gray, o figură singulară, nonconformistă, face parte, ca autor, dintr-o tradiție intelectuală dezvoltată mai ales în Marea Britanie: tradiția gânditorilor originali, preponderent critici la adresa principiilor curente de cele mai

diverse orientări, care nu pot fi încadrați în niciun curent sau grup doctrinar de idei. Atmosfera lumii academice britanice pare cu deosebire favorabilă acestor creatori solitari, angajați în demolarea necruțătoare a presupuzițiilor curente, automatismelor de gândire și banalităților pe care se bazează majoritatea intelectualilor – gânditorilor inclasificabili, așa cum a fost Wittgenstein în filozofie sau Isaiah Berlin și Michael Oakeshott în filozofia politică. John Gray, care analizează cu aceeași severitate principiile sacrosancte atât ale social-democrației, cât și ale liberalismului doctrinar sau conservatorismului, atât ale fanaticilor globalizării, cât și ale entuziaștilor naționalismului, poate fi asociat acestei tradiții. El este, ca și Berlin (autorul cărții *Against the Current*), un autor ce se împotrivescurentului dominant al gândirii la modă. Adversitățile și nervozitatea pe care le stârnesc luările sale de poziție teoretice sunt cea mai bună dovadă

a inciziilor profunde operate de spiritul critic și de luciditatea articulată conceptual a lui Gray în crusta convingerilor comode și banale pe care majoritatea autorilor preferă să le cultive și să le protejeze ca pe niște adevăruri intangibile. Aceste „incizii” se realizează cu instrumente complexe: pe de o parte, autorul britanic mobilizează faptele economice și sociologice incontestabile (rezumate în statistici și documentare) împotriva iluziilor celor mai naive (privind „Progresul” implacabil al lumii contemporane, Binele absolut al unor aranjamente economice sau sociale etc.), împotriva formulelor „ideale” prefabricate sau a soluțiilor „magice” universale la care fac apel liderii de opinie ai generațiilor actuale; pe de altă parte, Gray operează cu datele istoriei ideilor (apte să pună într-o lumină mai amplă prejudecățile și fixațiile efemere ale momentului prezent, să dezvăluie caracterul lor atavic) și cu instrumentele conceptuale ale analizei critice a presupuzițiilor fondatoare. În plus, o trăsătură distinctivă a abordării sale este amplitudinea: Gray refuză să se cantoneze în perspectivele înguste (pur economice, sau strict filozofic-argumentative, sau ideologic-umanitariste) și în cadrele doctrinare (liberale, libertariene, ale „Noii Drepte” etc.) în care se complac majoritatea participanților la dezbaterea politică de azi. Ceea ce rezultă din această abordare nonconformistă

nu sunt soluții finale la problemele preocupante ale prezentului, ci doar aprecieri lucide la adresa interpretărilor și a soluțiilor propuse; este vorba, așadar, de contribuții critice, care, nu rareori, lasă cititorul (dornic de răspunsuri „salvatoare” la frământările sale) nemulțumit. Dar dacă gândirea critică, realistă, și luciditatea mai contează pentru omul contemporan, atunci valoarea contribuțiilor lui John Gray devine mai presus de orice discuție. Ele reprezintă, în cele din urmă, un apel în favoarea revenirii la realitate, cu atât mai necesar cu cât pseudo-specialiștii (în politologie sau economie) și pseudo-activiștii (pentru drepturile omului, sau pentru libertate, sau pentru soluții magice) lucrează permanent la impunerea unui tablou profund mistificator al lumii de azi: tabloul „sfârșitului istoriei”, al strategiilor economice și politice universal aplicabile și salvatoare, deci indiscutabile, al existenței unor răspunsuri definitive, *ne varietur*, la marile probleme sociale actuale, al dispariției oricăror mari dileme politice, sociale și existențiale ale omului modern. Cu alte cuvinte, dacă majoritatea intelectualilor preferă să rămână „soldați credincioși” ai unei cauze, promotori ai unei ideologii canonice (de dreapta sau de stânga), prizonieri ai unei doctrine universaliste și ai unei paradigme ce dictează dinainte răspunsuri standard la orice întrebări, contribuțiile de felul celor aduse de John Gray

vin să contracareze această stare de spirit: ele reamintesc că „jocul” social modern nu este definitiv jucat, că întrebările majore nu au încă răspunsuri satisfăcătoare, ca există încă dileme dureroase iar evoluția civilizației nu este deja predeterminată; în plus, asemenea contribuții indică faptul că este încă nevoie de nuanțări, de relativizări și de delimitări critice față de tăvălugul ideilor comune, nediscriminative, care ne domină. (...)

Pentru a-l introduce pe cititorul român în problematica dezbătută în cărțile lui John Gray, extrem de utilă este sinteza tematică pe care însuși autorul britanic a schițat-o în *Postscriptum*-ul adăugat în cea de-a doua ediție a lucrării *False Dawn* (volum de mare succes, care a cunoscut două ediții în același an și a fost tradus imediat în opt-nouă limbi de circulație).

Primul argument central din scrierile recente ale lui Gray este următorul: „Piața liberă nu este – așa cum presupune filozofia politică de azi – o stare de lucruri naturale ce apare atunci când se înlătură orice interferență politică în schimbul de piață. În orice perspectivă istorică amplă și cuprinzătoare piața liberă este o deviere rarisimă și de scurtă durată. Norma o reprezintă piețele reglementate, ce apar spontan în orice societate. Piața liberă este o construcție a puterii de stat. Ideea că piața liberă și guvernarea minimală merg laolaltă, parte din doctrina curentă a Noii Drepte, este

o inversare a adevărului. Cum tendința naturală a societății este de a-și subordona piețele, piețele libere pot fi create doar prin forța unui stat centralizat. Piețele libere sunt deci creații ale unor guvernări puternice, și nu pot exista fără ele” (*False Dawn*, The New Press, 1998, p. 211).

Aceste obsevații nu înseamnă pur și simplu că Gray este un adversar al pieței libere și nici pe departe că el ar fi un nostalgic al intervenționismului economic arbitrar. Ele reprezintă doar o atenționare necesară într-un moment în care fanaticii pieței libere insistă să o prezinte pe aceasta ca pe unica realitate economică firească (către care duce în mod inevitabil valul istoriei). Gray admite existența multiplelor avantaje pe care piața liberă le are asupra economiei planificate de tip socialist precum și asupra formelor mai blânde de intervenționism economic guvernamental. Ceea ce respinge el este însă iluzia că piața liberă este o realitate naturală, a cărei existență nu necesită intervenție politică nici interese politice determinate, o realitate implacabilă spre care se îndreaptă fatidic orice economie „normală”. Există multiple dovezi că aceasta este o iluzie: încă din secolul XIX, piața liberă (engleză) a presupus de fapt o întărire a „mașinării guvernamentale”, nu o reducere a intervenției statului (*idem*, p. 26); liberalizarea piețelor contemporane conduce la multiplicarea

reglementărilor și impozitelor fixate de autoritatea centrală, nu la diminuarea lor (*idem*, p. 25) etc.

Al doilea argument central dezvoltat de Gray este că „democrația și piața liberă se află mai curând în competiție, decât într-un parteneriat” (*idem*, p. 213). Motivul este simplu: piața liberă amplifică insecuritatea economică a oamenilor, neglijează nevoia lor de siguranță economică și stabilitate, determinând opțiunea unor grupuri numeroase (majoritare) împotriva ei și în favoarea piețelor reglementate sau a economiilor controlate. Cu alte cuvinte, dorința de securitate economică și prosperitate a „majorității tăcute” va conduce inevitabil pe termen lung (dacă mecanismul democratic de decizie politică este respectat, voința majorității fiind ascultată) la restrângerea libertății pieței și la o guvernare intervenționistă ce vizează satisfacerea unor interese sociale. Gray nu este singurul analist care subliniază aceste fenomene grave; ca să menționăm un singur exemplu, și lordul Ralph Dahrendorf semnală, într-o analiză sociologică exactă, dificultățile insurmontabile de agregare a competitivității economice (pe piața liberă) cu pacea socială și democrația.

După aceste argumente care merg împotriva liberalismului ortodox la modă și a Noii Drepte, un al treilea argument al lui Gray vine să demoleze și iluziile stângii: „socialismul, ca sistem economic, s-a

prăbușit în mod iremediabil. Atât în plan economic, cât și în plan uman, moștenirea planificării centralizate socialiste a fost ruinătoare. (...) Orice altceva ar putea aduce secolul XXI, prăbușirea socialismului apare ca ireversibilă. În viitorul previzibil, nu vor exista două sisteme economice în lume, ci doar varietăți de capitalism” (*idem*, p. 214).

Este important de semnalat că Gray nu respinge numai iluziile socialismului totalitar din fostele state comuniste, ci și pe cele ale social-democrației occidentale, legate de statul bunăstării generale. Idealul social-democrat de împletire a creșterii economice și a amplificării performanțelor cu deplina ocupare a forței de muncă (cu eradicarea șomajului) îi apare autorului britanic drept definitiv compromis, drept desuet. Revenirea la statul Bunăstării generale din anii '60 sau '70 este o iluzie. Ca atare, dacă Gray poate fi considerat un adversar al Noii Drepte și, în general, al Dreptei doctrinare, fundamentaliste, el nu poate fi în niciun caz prezentat ca un apărător al Stângii. Adversar al maximalismului liberal, el nu devine cătuși de puțin un aliat al social-democrației.

Cel de-al patrulea argument al lui Gray, poate cel mai specific gândirii sale, este că „deși implozia socialismului marxist a fost salutăată în multe state occidentale, mai ales în SUA, ca un triumf al capitalismului pieței libere, această implozie nu a fost urmată în cele



mai multe state foste comuniste de adoptarea niciunui model economic occidental. Atât în Rusia, cât și în China, dispariția comunismului a condus la renașterea unor tipuri indigene de capitalism, deformate, în ambele cazuri, de moștenirea comunistă” (*idem*, p. 214).

Gray face repetate eforturi pentru a combate iluzia naivă a posibilității de a exporta, ca atare, capitalismul occidental în alte lumi socio-culturale. Existența unei imense proprietăți publice aflate la dispoziția tuturor celor influenți și dornici de a sustrage din ea, tradiția crimei organizate și a corupției generalizate, slăbiciunea patologică a instituțiilor statului de drept, incapacitatea opiniei publice și a societății civile de a influența procesele sociale în curs etc. sunt particularități ale statelor comuniste care au împiedicat replicarea unui capitalism liberal de tip anglo-american în țări ca Rusia, România sau China. Asemenea particularități nu au existat niciodată în lumea occidentală; din acest punct de vedere, disparitățile dintre aceasta și lumea post-comunistă sunt atât de mari, încât, crede Gray, a fost o nebunie să se presupună că un liberalism economic tip Adam Smith (adică un liberalism al „mâinii invizibile”, în care urmărirea de către fiecare individ a Binelui personal conduce automat la un Bine general) poate fi transplantat în Rusia sau China.

John Gray își susține argumentul cu teza sa privind condiționarea culturală a pieței economice. O economie, reamintește el, nu funcționează într-un vid social; piețele nu sunt autonome („markets are not free-standing” – *Two Faces of Liberalism*, p. 18); acțiunile economice depind în mod esențial de o matrice culturală, socială și comportamentală, de obiceiuri, tradiții, mentalități locale, de reacții individuale ce diferă adesea mult de la țară la țară. Drept urmare, capitalismul japonez diferă profund de cel american (bunăoară, piața japoneză se bazează pe o rețea de relații de încredere, mai curând decât pe o cultură a contractului, ca cea anglo-saxonă – *False Dawn*, *op. cit.*, p. 169; în plus, societatea japoneză este etatistă, nu de tip *laissez faire*, dezvoltarea economică japoneză a fost dirijată, nu spontană și așa mai departe); capitalismele asiatice diferă sensibil între ele – *idem*, p. 191, și chiar cele occidentale nu sunt deloc identice. În plus, chiar companiile multinaționale (prezentate de liberalii doctrinari drept vehicule ale universalizării capitalismului anglo-saxon) păstrează în activitatea și stilul lor „rădăcini” locale (*idem*, p. 69), ceea ce întărește ideea că și în viitor formele de capitalism vor fi destul de diverse. Mulți entuziaști ai modelului pieței libere vor recunoaște, desigur, diferențierile socio-culturale evocate de Gray, atribuindu-le însă numai distanțării națiunilor respective de

modernitate și de nivelul matur al instituțiilor economico-politice moderne; cu alte cuvinte, aceste diferențieri vor fi prezentate de ortodoxia liberală ca accidente istorice locale, deci „abateri” sau „devieri” de la modelul optim occidental. Prezentând lucrurile în acest mod, adepții acestei ortodoxii nu fac decât să trădeze încrederea providențialistă pe care o au în existența unor modele canonice universale menite să se instaleze definitiv pretutindeni (chiar dacă, uneori, ele se implementează cu întârziere) pentru a aduce ele „sfârșitul istoriei”. Convingerea că „adevărul ultim” (de tip liberal) nu poate să nu biruie în cele din urmă peste tot în lume este marca aceluia tip de crez cvasi-religios numit de Gray „fundamentalismul pieței libere”. Argumentele aduse împotriva acestui crez canonic nu sunt, în fond, absolut inedite; se știe, cel puțin de la Max Weber, cât de importantă este matricea culturală subiacentă dezvoltării capitalismului. Aparența „revoluționară” a tezelor lui Gray vine din faptul că dezbaterile economico-politice de azi, alimentată de susținătorii necondiționați ai liberalizării și globalizării, a ajuns să ignore cu nonșalanță orice aspecte culturale și comportamentale, și chiar numeroase aspecte sociale semnificative, concentrându-se unilateral asupra rețetelor economice la modă proclamate drept „salvatoare” și indiscutabile.

Un al cincilea argument dezvoltat de Gray este că „deși susțin sisteme economice diferite, marxism-leninismul și raționalismul economic al pieței libere au multe în comun. Atât marxism-leninismul cât și raționalismul economic al pieței libere adoptă o atitudine prometeică față de natură și au prea puțină simpatie pentru victimele progresului economic. Ambele sunt variante ale proiectului Iluminismului de a înlocui diversitatea istorică a culturilor umane cu o singură civilizație universală. Piața liberă globală este acest proiect iluminist în cea mai recentă – poate ultimă – formă a sa. (...) Gânditorii convenționali își imaginează că globalizarea tinde să creeze o civilizație universală, prin extinderea la nivel mondial a practicilor și valorilor occidentale – mai ales a celor anglo-saxone. De fapt, dezvoltarea economiei mondiale s-a făcut mai ales în direcția opusă. Globalizarea de azi diferă de economia deschisă creată sub auspiciile europene imperiale din cele patru sau cinci decade dinaintea Primului Război Mondial. Pe piața globală nicio putere occidentală nu are supremația pe care o aveau Marea Britanie și alte puteri europene la acea vreme. Într-adevăr, pe termen lung, banalizarea tehnologiilor lucrează în toată lumea spre erodarea puterii și valorilor occidentale. Răspândirea tehnologiilor armelor nucleare inclusiv la regimuri anti-occidentale este doar

un simptom al unei tendințe mai generale” (*idem*, p. 215).

Ideea susținută de Gray (în trecut, din păcate) aici, deși necesită încă o vastă documentare, nu este, *prima facie*, implauzibilă. Tehnologiile secolului XIX, bazate pe un grad redus de automatizare și dependente de abilități individuale, erau strâns legate de anumite modele de conduită și de valori dominante în statele occidentale de proveniență. Tehnologiile moderne, înalt automatizate și foarte puțin dependente de competența imediată a utilizatorului, nu mai implică direct existența unei anumite culturi subiacente: ele pot fi importate și folosite cu succes fără un import similar, la scară mare, de cultură sau civilizație, de practici sociale sau valori. Pe scurt, era dificil să implantezi tehnologia motorului cu aburi în lumea asiatică fără a importa și practici sau valori occidentale; pare însă mult mai ușor să importi tehnologiile moderne, complet automatizate, fără a prelua și cultura sau civilizația occidentală. Dacă irakienii sau iranienii pot produce, iar talibanii pot utiliza, armament ultrasofisticat (nuclear?), aceasta poate să indice că s-a rupt legătura dintre importul de tehnologie și cel de valori.

Atitudinea critică adoptată de Gray împotriva înțelepciunii convenționale (inspirate de un anumit liberalism radical sau de cunoscutul *Washington Consensus*, „consensul de la Washington”)

poate da cititorului superficial impresia că autorul britanic este un ostil liberalismului și, eventual, civilizației americane. Este însă vorba de o impresie profund greșită. Gray nu este adversar al liberalismului în general, ci doar un critic al direcției liberale caracterizate de el drept „proiectul liberal al unui regim universal” sau „căutarea unei forme de viață ideale” (*Two Faces of Liberalism*, p. 2). În varianta sa contemporană cea mai influentă, este vorba de o tendință doctrinară ce prezintă piața liberă ca pe un panaceu economico-social, mai presus de orice critică, și care ignoră programatic efectele sociale complexe, parțial indezirabile, ale liberalizării și globalizării economice. John Gray evocă datele statistice ce sugerează consecințele negative ale acestor procese asupra familiei, aflate într-un accentuat proces de destrămare (*False Dawn*, pp. 29, 73), asupra instituțiilor statale, marginalizate programatic în mod artificial, deși de fapt ele joacă un rol esențial în liberalizare și globalizare (*idem*, p. 69), asupra controlului comportărilor deviate (care revine exclusiv aparatului statal represiv), asupra amplificării categoriei declasaților (*the underclass*) – *idem*, p. 31, a creșterii sărăciei relative și a insecurității economice (*idem*, p. 71) etc. Constatările respective nu implică însă speranța nostalgică a unei posibile reveniri la situația economico-socială anterioară. Gray este

pe deplin conștient de ireversibilitatea schimbărilor la care asistăm, dar el refuză să le idealizeze (adică să ignore serioasele probleme create de ele); efortul său este de a le înțelege și interpreta corect, în toată complexitatea lor, nu de a le denunța. Departate de a constitui parte dintr-o simplă retorică anti-capitalistă (așa cum era cazul în diatribele ideologice ale Stângii), aceste constatări critice fac, la Gray, obiectul unei sobre și neutre explicații teoretice: faptul important trecut cu vederea de entuziaștii liberalizării pieței și ai globalizării este că „piața acționează în direcția slăbirii instituțiilor tradiționale de care ea însăși depindea în trecut” (*idem*, p. 29). Teoreticienii democrației liberale din statele capitaliste dezvoltate au descoperit de mult că succesul sistemului politic și social occidental modern depinde în mod decisiv de existența unei rețele de instituții intermediare aflate între stat și indivizi, instituții apte să exercite controlul democratic asupra puterii și, totodată, să asiste statul în realizarea programelor sale de interes public (controlul criminalității, diminuarea tensiunilor și realizarea consensului social, asigurarea toleranței și cristalizarea unui *modus vivendi* etc.). Or, ceea ce se poate constata este că dominarea întregii societăți de către aranjamentele de piață („marketizarea” societății) și liberalizarea completă a pieței conduc la slăbirea sau anihilarea acestor instituții interme-

diare. Drept urmare, unele dintre funcțiile asigurate anterior de ele rămân pur și simplu neîndeplinite, iar altele sunt suplinite (în mod nefericit) prin intervenție represivă (*idem*, p. 32). Așa se explică, bunăoară, duritatea sistemului punitiv american (numărul mare de deținuți, frecvența pedepsei cu moartea etc.), menită să contrabalanseze dispariția influențelor modelatoare tradiționale (ale familiei, comunității locale etc.) asupra conduitei individuale. Ideea sugerată de Gray este că, dacă SUA depășesc statele europene în competitivitate economică, în schimb în multe dintre acestea problemele sociale, familiale, de justiție sunt mai puțin acute, mai puțin grave, ceea ce demonstrează că liberalizarea pieței și globalizarea (în care SUA sunt lider mondial) presupun costuri sociale mari și dezavantaje de ordin uman apreciabile. Doctrina liberală dominantă, care exaltă valoarea liberalizării și a globalizării, ignoră tocmai aceste aspecte de ordin social și uman.

În contrast cu tendința liberalismului doctrinar, universalist, întemeiat de John Locke și Immanuel Kant, care îmbracă astăzi aceste forme idilizante și simplificatoare ilustrate de Hayek (dar și de nenumărați ideologi minori), se profilează un tip de liberalism mai realist și mai pragmatic. Este liberalismul pe care l-a inițiat David Hume și pe care l-a reprezentat în secolul XX Isaiah Berlin: un

liberalism lipsit de iluzii, conștient de dilemele și sacrificiile presupuse de organizarea economică și politică modernă, precum și de existența unor valori sau priorități contradictorii, orientat (în consecință) nu spre modele ideale universale (ca rivalul său) ci pur și simplu spre găsirea unui *modus vivendi* local, de ordin pragmatic, în societățile modeme (*Two Faces of Liberalism*, Polity Press, 2000, pp. 2-11). Efortul de identificare a acestui *modus vivendi* implică nu idealizarea unor rețete unilaterale și exclusiviste (cum sunt liberalizarea completă a pieței sau globalizarea, în viziunea doctrinar-ideologică), ci permanenta renegociere a soluțiilor și aranjamentelor sociale, pe baza cântăririi lucide a avantajelor unor aranjamente economice dar și a dezavantajelor asociate lor (care, din nefericire, nu lipsesc niciodată), a câștigurilor economice și a prețurilor sociale plătite pentru ele, găsirea unor compromisuri între interese de grup divergente, compatibilizarea valorilor divergente etc. Gray pledează pentru acest tip de liberalism, dar nu împotriva liberalismului în general: iată de ce caracterizarea sa ca anti-liberal este greșită. Poziția sa este anti-conformistă, dar nu ostilă liberalismului în ansamblu.

La fel de inadecvată este și impresia de anti-americanism. Gray nu este un gânditor visceral, cu atașamente și fobii nejustificabile rațional. Critica sa nu se îndreaptă

împotriva a ceea ce reprezintă în genere societatea și civilizația americană, ci doar împotriva unor pretenții deplasate ale unor ideologi grăbiți, gata să vadă în anumite aranjamente economice sau politice locale și temporare (implementate chiar și în SUA doar foarte recent) soluția *ne varietur* a tuturor problemelor Americii și ale întregului glob pământesc. Obiecțiile aduse de Gray nu tind să „vestejească” performanțele (spectaculoase) ale civilizației americane, ci doar să semnaleze problemele încă nesoluționate ale acestei societăți și, în mod egal, ale lumii contemporane, constatate și analizate chiar de mulți gânditori americani, chiar dacă escamotate sistematic de ideologii „cruciadei globalizării” și de conformismul intelectual comod al multor oameni dominați de modă. Ceea ce practică John Gray este analiza comparativă complexă (între societăți, moduri de viață, tipuri de aranjamente sau de opțiuni valorice), și nu diatriba ideologică. Este, bineînțeles, perfect posibil ca unele dintre aprecierile sale să fie exagerate, sau unele dintre datele pe care se sprijină incorecte; dar posibilitatea unor erori (de fapt sau de apreciere), posibilitate de care nu este nimeni scutit, nu anulează valoarea raportării critice, nuanțate, pe care încearcă să o practice autorul britanic și nici nu-l plantează pe Gray printre „anti-americani”. O atare caracterizare nu poate să se inspire decât din atitudini exclusiviste și

intolerante dictate de vechea convingere „cine nu e cu noi, e împotriva noastră”, o convingere îngustă, sectară, cu totul străină mentalităților liberale generoase pe care le cultivă modernitatea. Este, prin urmare, straniu și paradoxal că tocmai unii „apostoli” ai liberalismului „integral” contestă esența liberală a gândirii lui Gray, pe baza unei asemenea convingeri (desigur, nemărturisite). Cititorul român va putea decide singur ce rămâne de esență liberală și ce nu în gândirea

autorului britanic, dacă urmărește atent nuanțările sale. Condiția pentru o atare decizie este însă aceea de a nu pleca de la premisa arogantă că s-a descoperit, o dată pentru totdeauna Adevărul ultim și Soluția ideală pentru problemele lumii contemporane, că ne aflăm deja la „sfârșitul istoriei”, unde nu mai trebuie făcut nimic altceva decât să fie aplicate riguros, pretutindeni, un set de rețete lesne de găsit în scrierile doctinare ale liberalismului radical. (...)

## **Conflictul elitelor și instabilitatea politică în evoluția modernă și contemporană a României**

George TIBIL

Sfârșitul anului 1989 marchează prăbușirea regimului comunist din România și începutul unor procese de profunde transformări politice, economice și sociale. Schimbările au fost extrem de rapide și radicale, în doar câteva zile întreg eșafodajul politic al vechiului sistem comunist fiind aruncat la „lada de gunoi a istoriei”. A urmat o perioadă de reconstrucție a noului cadru instituțional democratic: în acest context social instabil, o temă care vizează stabilitatea politică pare cel puțin neobișnuită. Iar dacă este pusă în relație directă cu elitele politice, ineditul întreprinderii este aproape total în câmpul sociologiei politice românești. Este vorba despre o schimbare de paradigmă, necesară după ce timp de peste o jumătate de secol științele sociale românești au trăit sub monopolul doctrinei marxist-leniniste pentru care masele aveau rolul determinant în istorie. Este relevant, în acest sens, faptul că inclusiv termenul de

„elită” a fost aproape eliminat, atât din vocabularul științific, cât și din discursul cunoașterii comune, iar eticheta de „elitist”, aplicată cuiva, semnifica o grea condamnare, echivalând cu eliminarea din spațiul dezbaterii științifice sau publice.

După această „eră a maselor”, este necesară revenirea la analizele orientate spre evidențierea rolului important jucat de elită în evoluția societății omenești, fără a cădea într-un exclusivism de sens opus, prin care să fie afirmat un determinism absolut al socialului dinspre minoritatea constituită în elită.

Cei care au îmbogățit și revitalizat teoria clasică a elitelor au fost J. Higley, M. Burton și G. L. Field. Plecând de la clasicii domeniului – Pareto, Mosca și Michels – ei elaborează o teorie nouă, care evidențiază gradul de autonomie al elitelor în determinarea cursului politicii naționale. În funcție de relațiile care există între fracțiunile

elitei naționale sunt definite trei tipuri – elite unificate ideologic, elite unificate consensual și elite dezbinat (în conflict) – fiecare dintre acestea fiind strâns relaționate cu *pattern*-urile globale ale stabilității politice și cu condițiile care asigură reușita tranziției de la totalitarism la democrație. Pe scurt, autorii afirmă că, atât timp cât elitele naționale sunt în conflict, regimul politic rămâne instabil, structura elitei fiind interpretată ca o prioritate logică factuală a stabilității regimului. Pentru a avea loc o tranziție democratică trainică, elita națională trebuie mai întâi să se transforme dintr-una în conflict în una unificată consensual.

În analiza de față vom încerca să punem „la lucru” această nouă teorie a elitelor pe cazul evoluției moderne și contemporane a României. Privind retrospectiv procesul de modernizare a României, desfășurat într-un ritm „de ardere a etapelor”, una dintre caracteristicile sale esențiale o constituie dese schimbări ale regimului politic și instabilitatea politică în general, care a însoțit evoluția societății românești pe parcursul secolelor al XIX-lea și al XX-lea. Ipoteza de bază, de verificat, este aceea potrivit căreia elita națională din România a fost adânc divizată ideologic și programatic în tot acest timp, fapt ce a contribuit semnificativ la instabilitatea sistemului politic.

Subiectul divizării l-a constituit modelul social-economic,

politic și cultural adoptat de țara noastră la mijlocul secolului trecut, prin care România a intrat în modernitate și în spațiul european de cultură și civilizație. Punerea permanentă în discuție a *Weltanschauung*-ului a divizat elita națională în două grupări distincte, una care sprijinea modernizarea și capitalizarea țării și cealaltă care i se opunea.

Disputa a fost brutal între ruptă de instaurarea regimului comunist la mijlocul acestui secol, când s-a realizat, prin intervenția forțelor de ocupație sovietice, anihilarea întregii elite românești interbelice și înlocuirea ei cu o elită ideologică, străină de tradițiile și cultura națională.

Ajunși în contemporaneitate, după prăbușirea regimului comunist, elita politică a rămas la fel de conflictuală, nereușind să stabilească un consens minim privind regulile jocului politic și, din nou, modelul de dezvoltare considerat cel mai potrivit pentru țară. De data aceasta, linia de separație cea mai importantă o constituie poziția față de putere, în funcție de care elita politică s-a divizat în două tabere opuse: cei care guvernează și cei din opoziție.

### **Stabilitatea politică și factorii ei fondatori**

Marile teorii despre om și societate s-au preocupat și au oferit, fiecare în parte, explicații științifice



problematicii complexe a ordinii sociale. Contextul de profunde transformări în care s-a născut sociologia, generat de revoluția industrială și emergent modernismului, a somat pe fiecare gânditor să răspundă acestei provocări majore. În condițiile prăbușirii ordinii tradiționale, fondată pe soluția religioasă a Evului Mediu, și apariției clivajului dintre stat și societate, necesitatea găsirii unui „consens secular”, care să mențină coeziunea socială, a devenit problema-cheie pentru științele socio-umane (S. M. Lipset, 1981, p. 3).

Răspunzând acestui obiectiv major, clasicii domeniului – Tocqueville, Marx, Weber și Pareto – au pus bazele viitoarei sociologii politice, devenită, în prezent, una dintre cele mai dezvoltate discipline de ramură din câmpul științelor social-politice. Având ca obiect de studiu politicul ca domeniu distinct al socialului, sociologia politică acordă un spațiu larg descrierii condițiilor în care națiunile devin stabile și investigării factorilor care asigură trănicia și perpetuarea acestei stabilități.

În literatura de specialitate există un oarecare consens în definirea stabilității politice, de obicei acest lucru realizându-se într-o manieră negativă, accentul fiind pus pe descrierea instabilității politice. Ca o caracteristică esențială a sistemelor politice, instabilitatea este definită în termeni de violență politică, având ca forme concrete de

manifestare revoltele, tulburările, demonstrațiile de masă, grevele sau alte răsturnări prin forță ale elitelor guvernamentale. Un regim politic se poate spune că este instabil atunci când „puterea executivă guvernamentală este subiect al confiscărilor ilicite sau al tentativelor de acaparare” (Higley, Burton, 1989, p. 20).

Pe de altă parte, S. P. Huntington consideră ordinea politică mai mult un obiectiv (deziderat) decât o realitate, iar lucrarea sa fundamentală, *Political Order in Changing Societies*, este plină de descrieri ale violenței, dezordinilor și instabilității cunoscute de societățile aflate într-un proces de schimbare rapidă. Din punct de vedere epistemologic, Huntington introduce o comparație fructuoasă între economistul preocupat de „dezvoltarea economică” și cercetătorul din domeniul științelor politice, dornic să cerceteze și să explice stabilitatea politică.

La fel cum indicii dezvoltării economice, de genul produsului național brut pe cap de locuitor, sunt recunoscuți ca fiind valizi din punct de vedere academic, indicii ordinii politice pot fi cuantificați și utilizați în analizele de specialitate. Comparația este dusă mai departe și se afirmă posibilitatea dezbaterii și promovării, într-o manieră științifică, a căilor și mijloacelor de realizare ale ordinii politice, la fel cum economiștii indică politicile de dezvoltare

economică (Huntington, 1968, p. 7)

Pot fi identificate trei direcții importante de explicare a stabilității politice:

1. perspectiva dominantă a modernizării, care consideră stabilitatea politică drept un rezultat fericit al proceselor de dezvoltare economică, socială și culturală aduse de modernitate;

2. perspectiva instituțională, în care accentul este pus pe importanța înființării, existenței și funcționării anumitor instituții de asigurare a stabilității, precum și a mecanismelor și regulilor de bază care trebuie să le fundamenteze activitatea;

3. perspectiva elitelor naționale (a managementului macro-social), în cadrul căreia stabilitatea este explicată în termeni de comportament al actorilor politici, scoțându-se în evidență importanța relațiilor interne dintre elitele politice naționale.

Fără a nega total determinările de natură economico-socială și instituțională, în cadrul celei de-a treia perspective este subliniată independența și autonomia elitelor naționale și relația complexă de intercondiționare dintre integrarea elitelor și stabilitatea politică.

Conceptul de acord (înțelegere) al (a) elitelor constituie o extensie și o îmbogățire a teoriei clasice, așa cum a fost ea dezvoltată de Gaetano Mosca, Vilfredo Pareto și Robert Michels. În centrul

acesteia din urmă se situează circulația elitelor, variația structurii și compoziției elitei, cu importante efecte de determinare asupra sistemelor politice. Astfel, G. Mosca (1939, pp. 50-51), după ce afirmă universalitatea clasei conducătoare pentru toate societățile umane, subliniază faptul că „structura variată a clasei conducătoare are o importanță preponderentă în determinarea tipului politic și al nivelului de civilizație ale diferitelor popoare”.

În aceeași direcție de preocupare, V. Pareto explică instabilitatea și violența prin blocarea circulației elitelor, a trecerii indivizilor cu indici înalți de excelență din masă în elită.

Contribuții de dată mai recentă din domeniul sociologiei politice aduc argumente noi în susținerea legăturii dintre conduita elitelor naționale și stabilitatea politică. Raymond Aron (1950, p. 129) subliniază faptul că doar în societățile unde există „colaborare reală” și „unitate de opinie și acțiune în legătură cu problemele esențiale” între elite divizate din alte puncte de vedere, democrațiile pot funcționa și țările prospera. Ralf Dahrendorf (1967, pp. 229-231) conchide că o elită națională care combină o „coeziune profundă” cu „atitudini politice multiple” este o precondiție pentru o guvernare democratică stabilă. În același sens, și pentru Robert Putnam (1976, p. 128) „argumentul potrivit căruia integrarea elitei favorizează

stabilitatea politică și eficacitatea este foarte răspândit și foarte convingător”. Giovanni Sartori leagă stabilitatea politică de modul în care elitele percep jocul politic. Dacă politica este percepută ca o negociere (*politics-as-bargaining*) mai degrabă decât ca o confruntare (*politics-as-war*) șansele stabilității cresc (1987, p. 224).

### **Definirea cadrului conceptual al analizei: tipuri de elite naționale și stabilitatea politică**

#### *Argumente clasice*

Focalizarea interesului specialiștilor pe studiul elitelor politice este de dată relativ recentă, fiind revitalizat de dezbaterile în legătură cu rolul lor în societățile democratice contemporane. Există cel puțin două direcții teoretice importante în sociologia politică, referitoare la acest subiect. Prima, pe care am putea-o numi elitistă, având în vedere semnificația exclusiv tehnică a termenului, se centrează pe analiza elitei politice, considerată a fi centrul principal de putere și de luare a deciziilor în societate. A doua direcție, teoria clasică a democrației pluraliste, susține principiile suveranității populare, a egalității și a autogovernării. Robert Dahl distinge, în acest sens, două curente mari de gândire: „unul constituit din analiștii sensibili la conducerea populară (*popular rule*), celălalt format din

specialiștii antidemocrați” (1966, p. 296). Este un mod tranșant de punere a problemei, împotriva căruia pot fi aduse argumente dintre cele mai consistente. Giovanni Sartori se referă tocmai la această tendință de a eticheta drept elitiste, în sens peiorativ, toate teoriile preocupate de procesele de conducere politică. Întrebându-se dacă riscul major constă în elite, răspunsul autorului italian este negativ. Mai mult, el consideră că acesta vine dinspre antielitisti, a căror preocupare principală este orientată spre subminarea propriilor elite (1978, pp. 58-80).

Prima perspectivă de analiză a vieții politice se înrădăcește în teoria clasică a elitelor, ale cărei principale teze vor fi trecute în revistă în continuare.

Prima teză se referă la împărțirea societății în elite și mase. „În toate societățile... apar două clase de oameni – o clasă care conduce și o clasă condusă. Prima clasă, întotdeauna mai puțin numeroasă, îndeplinește toate funcțiile politice, monopolizează puterea și se bucură de avantajele aduse de putere, în timp ce a doua clasă, clasa cea mai numeroasă, este controlată și direcționată de prima” (G. Mosca, 1939, p. 50). Aceeași dogmă se regăsește și în teoria paretiană. Elita este o clasă formată „din cei care au indicii cei mai ridicați în ramura în care-și desfășoară activitatea”, divizată la rândul ei în „elita guvernamentală”, cu rol important în guver-

nare și „elita nonguvernamentală”. Întreaga populație societală este împărțită de Pareto în trei grupe. „Avem deci două pături în populație: 1. pătura sau stratul inferior, clasa străină elitei; 2. pătura sau stratul superior, elita, care se divizează în două: a) elita guvernamentală și b) elita nonguvernamentală” (V. Pareto, 1933, p. 1293, *apud*. I. Bădescu, 1994, pp. 135-137). Sintetizând aceste afirmații, I. Bădescu ajunge la concluzia potrivit căreia întreaga sociologie a elitei împartășeste teza că elita este făuritoare a istoriei, iar masa suportă actul guvernării, manipularea și violența elitei” (1994, p. 140).

A doua propoziție de bază din teoria elitelor afirmă legătura strânsă dintre statusul socio-economic și puterea politică în societatea modernă; bogăția, statusul social și puterea politică interacționează întărindu-se reciproc. Membrii elitei politice nu au o bază socială largă de recrutare, șanse de a accede în clasa conducătoare având doar un grup social restrâns. În continuarea acestor enunțuri este subliniat caracterul de grup coeziv al elitei. R. Michels descrie elita (*oligarhia*) ca având conștiință de grup și coeziune în apărarea propriilor interese legate de păstrarea puterii. Dar cea mai concludentă demonstrație a celor afirmate mai sus este făcută de C. W. Mills, pe cazul societății americane. El demonstrează că cele trei grupări majore ale elitei din SUA – conducătorii

corporațiilor, liderii politici și șefii militari – formează o singură elită a puterii, omogenă din punct de vedere al originii sale sociale și a educației. Unitatea elitei este susținută și de mecanismele ierarhice instituționale, care facilitează interconexiunile dintre membrii ei și de conștientizarea intereselor comune (C. W. Mills, 1956, pp.19-20).

O altă teză importantă din teoria elitelor vizează gradul de angajament al acestora față de principiile conducerii democratice, urmărit în paralel cu acțiunile desfășurate de elite pentru câștigarea suportului popular, cu precădere în perioadele electorale. Atât G. Mosca, cât mai ales R. Michels au fost sceptici, eufemistic vorbind, în legătură cu guvernarea parlamentară, bazată pe alegeri libere, și au scos în evidență inconsistența și falsitatea mecanismelor electorale. Pentru R. Michels „orice sistem de conducere este incompatibil cu postulatele esențiale ale democrației” (1962, p. 364). Această dezbateră este pe larg reprezentată în analizele și lucrările contemporane, tot mai mulți analiști politici fiind preocupați de sublinierea pericolului la adresa ordinii sociale și a sistemelor politice democratice care vin dinspre cei aflați în vârful ierarhiilor politice, economice și sociale.

O ultimă idee centrală se referă la chestiunea consensului elitelor, a gradului de integrare a lor în privința valorilor și credințelor

fundamentale despre societate și politică.

### *Elite unificate și elite conflictuale*

Autorii acestei noi teorii inovează începând cu modul de definire a elitelor. Astfel, elitele naționale sunt considerate a fi „persoanele care sunt capabile, în virtutea pozițiilor lor de autoritate în organizații de putere și mișcări de orice alt tip, să afecteze rezultatele politice naționale în mod regulat și substanțial”. Din elită fac parte deținătorii pozițiilor de vârf din sectoarele politic, economic (al afacerilor), militar, sindical, mass-media, religios și academic (Burton, Higley, 1987, p. 296). Accentul este mutat de la caracteristicile psihologice ale indivizilor, cum sunt indicii de excelență Pareto, la pozițiile pe care le dețin indivizii din elită în structurile de putere și capacitatea acestora de a influența semnificativ jocul politic național. Suntem mai aproape de C. W. Mills, pentru care elita puterii poate fi definită „în termeni ai mijloacelor puterii, ca fiind cei care ocupă posturile de comandă” (1956, p. 23).

Dar, la Higley și Burton, pe lângă fracțiunile puterii (*establishment fractions*) în elită sunt incluse și fracțiunile opuse, care nu fac parte din structurile puterii (*counterelite fractions*). Este un element semnificativ, de care trebuie ținut seama, întrucât gradul de integrare sau de dezbinare al elitei este

analizat prin luarea în calcul a relațiilor dintre toate aceste grupări.

Structura elitei, pe baza căreia este clădită tipologia elitelor naționale, este înțeleasă ca un „amestec de atitudini, valori și relații interpersonale între fracțiunile care fac parte din elită” (Burton, Higley, 1987, p. 296). Plecând de la aceste elemente, sunt identificate trei tipuri de structuri ale elitelor naționale:

a) tipul de elite „neunificate” (dezbinată, în conflict), cunoscut de majoritatea statelor în trecut și preponderent astăzi în zonele din afara spațiului occidental;

b) tipul de elite „unificate ideologic” – în statele comuniste, fasciste și teocratice;

c) tipul de elite „unificate consensual” – existând în cele mai multe societăți occidentale contemporane.

Regimul politic este înțeles și interpretat ca „modalități (*patterns*) de bază în organizarea, exercitarea și transferul puterii de decizie guvernamentală” (Burton, Higley, 1987, p. 18). Tipologia regimurilor politice ocupă un spațiu larg în literatura social-politică. Începând cu Aristotel și terminând cu cei mai importanți analiști ai vieții politice contemporane, toți au fost preocupați de construirea de tipologii ale regimurilor politice, ele constituind pârgii importante în cunoașterea realității. O clasificare devenită clasică distinge între regimurile politice trei tipuri semni-

ficative: democratice, autoritare și totalitare. Higley și Burton propun și lucrează cu distincția dintre regimurile politice stabile și cele instabile.

O elită națională este unificată consensual dacă membrii ei îndeplinesc cel puțin două condiții:

1. împărtășesc un larg consens în legătură cu regulile și codurile de conduită politică, având drept rezultat „partizanatul reținut” (*restrained partisanship*):

2. participă la o structură de interacțiuni multiple prin care este asigurată încrederea reciprocă între diferitele fracțiuni și accesul acestora la cele mai importante decizii (Higley, Burton, 1989, p. 19).

Prin contrast, o elită este neunificată (conflictuală) când membrii ei:

1. împărtășesc puține sau nu împărtășesc deloc înțelesuri comune în legătură cu proprietățile conduitei politice;

2. se angajează doar în interacțiuni sporadice și limitate peste granițele fracțiunii din care fac parte (Higley, Burton, Field, 1990, p. 423).

Acest tip este caracterizat de conflicte ascuțite, uneori chiar violente, între elite. Frațiunile elitei naționale se suspectează și se contestă reciproc, și nu cooperează nici măcar în momentele de criză acută. Rezultă o izolare adâncă a grupurilor elitei și o stare de insecuritate, resimțită atât de cei aflați la

putere, cât și de cei care contestă pozițiile guvernanților.

Elitele unificate ideologic, specifice regimurilor politice totalitare, cunosc un grad maxim de integrare, toți membrii elitei făcând parte din același partid sau mișcare politică, iar relațiile lor se derulează în acest cadru instituțional restrâns și artificial. Ideologia susținută de elită este cea oficială, orice derivație sau abatere din cadrele ei fiind reprimată prin forță. Trebuie spus că odată cu valul de democratizare ce a cuprins America Latină, Europa Centrală și fostul Imperiu Sovietic, acest tip de elită este tot mai slab reprezentat în realitatea politico-socială contemporană (vezi în acest sens S. P. Huntington, 1991, *The Third Wave*).

Referindu-se la tipologiile din științele sociale, G. Sartori afirmă că tipurile teoretice „reprezintă standarde, parametri sau modele cu care situațiile concrete pot fi comparate în termenii proximității mai ridicate sau mai scăzute” (1976, p. 423). În acest sens, se poate spune că elitele naționale se grupează pe un continuum, în diferite poziții, mai aproape sau mai departe de un anumit tip teoretic, funcție de gradul real de unificare sau conflict.

Ajunși în acest punct, este necesară prezentarea căilor prin care elită conflictuală se transformă în elită unificată consensual. Sunt identificate două rute istorice de transformare:

a) acordul elitelor (*elite settlement*) – prin care „fracțiuni ale elitei în conflict, în mod deliberat și brusc, își reorganizează relațiile prin negocierea compromisurilor asupra celor mai importante dezacorduri” (Burton, Higley, 1997, p. 295).

b) transformarea în „doi pași”, realizată după cum urmează:

pasul 1 – unele fracțiuni ale elitei se unifică, formând un bloc electoral și câștigă majoritatea electorală, protejându-și propriile interese prin puterea executivă;

pasul 2 – celelalte fracțiuni semnificative ale elitei își abandonează gradual atitudinile și pozițiile radicale, ostile primei grupări, aderând la consensul adversarilor (Higley, Burton, 1989, pag. 21).

Prima rută de realizare a elitei unificate consensual este exemplificată prin evenimentele politice care au avut loc în Anglia în anii 1688-1689 și Suedia (1808-1809). Cea de-a doua modalitate se regăsește în evoluțiile majorității statelor occidentale din perioada postbelică. Autorii afirmă unicitatea acestor rute de schimbare, faptul că ele au loc rar în istorie și că, odată realizată, elita unificată consensual se perpetuează prin ea însăși.

Teza centrală a noii teorii despre elite constă în afirmația potrivit căreia cea mai importantă consecință politică a conflictului elitei se regăsește în instabilitatea regimului. Pentru D. Sanders instabilitatea are trei sensuri importante:

1) o înaltă incidență a violenței politice în formele revoltelor, tulburărilor, grevelor, demonstrațiilor de masă și acțiunilor individuale;

2) schimbări frecvente ale coalițiilor guvernamentale și ale guvernelor;

3) repetarea loviturilor de stat sau a altor răsturnări de guvern (1991, *Patterns of Political Instability*, în Higley, Burton, 1989, p. 20).

Toate aceste evenimente reprezintă indicatori concreți ai instabilității politice. Același tip de raționament științific este utilizat de majoritatea specialiștilor care au studiat problematica stabilității politice. Astfel, pentru Higley și Burton, indicatorii instabilității regimului sunt „revoluțiile, răscoalele, loviturile de stat urmărind schimbarea puterii guvernante, în cazul în care acestea nu sunt orchestrate de alte state naționale” (1989, p. 20). Condiția neimplicării forțelor externe în producerea violențelor, a căror înregistrare stă la baza cuantificării instabilității regimului, este larg acceptată și merită să fie reținută.

### **Conflictul – condiție generică a elitei naționale pe parcursul evoluției moderne a României (mijlocul sec. al XIX-lea – mijlocul sec. al XX-lea)**

În prezentarea cadrului conceptual al teoriei lor, Higley și

Burton originează fenomenul dezbinării elitelor naționale în procesul de formare a statelor naționale moderne. Unificarea teritoriilor autonome și disparate în cadrul statului centralizat în ceea ce privește autoritatea a fost un proces conflictual și violent, implicând reprimarea unor grupuri ale elitei de către altele, ceea ce a condus inevitabil la o stare de dezbinare. Acest conflict s-a perpetuat, fiind întreținut, cu excepția câtorva cazuri, de luptele pentru putere și de tendințele contrare ale centralizării statale și ale autonomiei locale.

*Divizarea elitei românești în secolul al XIX-lea*

În ceea ce privește cazul României, fără a nesocoti total un posibil conflict între fracțiunile moldovenească și muntenească ale elitei naționale, credem că linia de clivaj principală se plasează în altă parte. Ea ține mai ales de modul în care s-a realizat modernizarea, și de reacția societății românești la acest proces fundamental. „În secolul al XIX-lea – preciza G. Ibrăileanu – istoria a pus românilor următoarea problemă: România va rămâne mai departe o țară orientală, semiasiatică, ori va intra în rândul popoarelor europene, în cultura europeană?” (1979, p. 182). Problema a fost rezolvată în favoarea modernizării și europenizării dar, datorită ritmului ridicat al acestei transformări și a faptului ca ea s-a realizat sub

influența directă a factorilor externi – interesele capitalului occidental la Ștefan Zeletin și C. D. Gherea sau a ideologiei revoluționare franceze la Eugen Lovinescu – a generat o divizare adâncă a elitei naționale, cu ecouri până în contemporaneitate. Cele două tabere ale elitei au fost definite în mai multe moduri – „conservatoare” și „liberală” (Șt. Zeletin), „forțele reacționare” și „forțele revoluționare” (E. Lovinescu) sau „tradiționaliști” și „moderniști”, însă criteriul fundamental în funcție de care s-a făcut această împărțire a fost mereu același: poziția față de modernizarea României.

Oricât de diferite au fost pozițiile ideologice pe care s-au situat autorii care au analizat emergența societății și a instituțiilor moderne românești, toți se întâlnesc în ceea ce privește recunoașterea ritmului deosebit de alert al transformărilor față de modul în care s-au desfășurat ele în țările occidentale.

Referindu-se la acest aspect, Mihail Manoilescu elaborează teza potrivit căreia evoluția țărilor înapoiate are loc prin precipitarea fazelor de dezvoltare și reducerea lor la intervale surprinzător de scurte. „Fenomene care în Occident s-au desfășurat pe scara secolelor, la noi se desfășoară pe cea a deceniilor” (Manoilescu, 1942, p. 71). Autorul consideră că viteza ridicată a transformărilor era caracteristică tuturor domeniilor – economic, social și politic. Sub raport econo-



mic, în mai puțin de un secol au fost parcurse trei etape ale capitalismului: de la „economia agrară în forme de producție patriarhală” s-a trecut, după 1829, la capitalismul comercial, capitalismul industrial și, în final, la cel organizat. „Astfel, în mai puțin de un veac, de la 1829 la 1918, România «a ars» toate etapele evoluției sociale și economice într-un curs precipitat, care pare a nu-și găsi oprire și răgaz” (1942, pp. 72-73). În ceea ce privește evoluția politică „și aici am recapitulat în grabă istoria civilizației occidentale, trecând de la un patriarhalism medieval printr-o eră individualistă burgheză până la socialismul pretotalitar” (1942, p. 73).

Ideea de mai sus este subliniată și de pe alte poziții. În acest sens, merită să fie reamintită părerea lui Ștefan Zeletin, potrivit căreia, România, deși „intrată în era burgheză revoluționară abia la 1829, ca o rudă săracă și înapoiată în marea familie burgheză mondială, ea a străbătut, în mai puțin de nouă decenii, calea pe care burgheziile apusene au lăncizat atâtea veacuri. Cu reformele din 1918, care înlătură ultimile rămășițe ale vechiului regim agrar feudal, revoluția burgheză română poate fi privită ca pășind spre încheiere” (1991, p. 69).

Dar această „ardere a etapelor”, cuplată cu schimbarea axei vieții noastre politice, culturale și economice din Răsărit în Apus, a brutalizat societatea românească și a făcut-o să reacționeze. Și prima care

a reacționat la această „intrare” bruscă în istoria modernă a fost elita culturală și o parte a elitei politice și economice. Reacția a fost pe măsura forței influențelor spre modernizare, iar în domeniul ideologiilor politice și culturale a fost chiar precum-pănitore. O parte semnificativă a elitei românești din a doua jumătate a secolului trecut și din prima parte a secolului nostru s-a angajat într-un proces de criticare și uneori chiar de respingere a instituțiilor și edificiilor României moderne. Erau respinse, de pe pozițiile tradiției naționale și a evoluției organice, toate realizările care apropiiau societatea românească de modelul occidental.

Așa cum evidenția Zeletin, burghezia liberală se manifesta în practică, în procesul concret de edificare a statului și economiei capitaliste, în timp ce reacția avea loc pe plan teoretic. Criticismul era social, politic și cultural, spiritul românesc având „o înclinare aproape morbidă de a privi toate așezămintele României moderne ca nesănătoase, netrainice”, ceea ce îl determină pe autor să considere cățara se află la o cotitură istorică, când criticismul, care a intrat în mentalitatea obștească, e pe cale de a deveni primejdie națională”.

Care sunt cauzele care au generat divizarea elitei naționale în cele două grupuri? Pentru Zeletin, acestea sunt de natură economică. Dizolvarea vechiului mod de producție agrar, sub influența comerțului internațional, aduce cu sine și o

revoluție politică: „Sciziunea economiei naționale în doi factori contradictorii provoacă sciziunea clasei de sus în două tabere dușmane, una conservatoare, reacționară și alta liberală, revoluționară. La un moment al evoluției sociale aceste fracțiuni intră în luptă fațișă și victoria revoluționarilor înseamnă triumful noilor instituții asupra celor vechi” (1991, p. 70)

Clasa noastră stăpânitoare se rupsese, încă din veacul al XVII-lea, în două tabere: prima, alcătuită din boierimea de rang înalt, care deținea toată puterea politică, și a doua, boierii mici (boiernașii) care a fost înlăturată de la toate dregătoriile publice. Diferențele dintre cele două grupări s-au accentuat mereu, fenomen evidențiat cu claritate de către Zeletin: „Depărtarea dintre aceste tabere boierești cresc mereu, iar după ce pătrunse influența burgheziei străine în economia noastră ea luă așa proporții, încât cele două fracțiuni se prefăcură în două clase aparte, dușmane de moarte: una conservatoare reacționară, alta liberală revoluționară. Din lupta între aceste două forțe se plămădește viața socială a României moderne” (1991, p. 72).

Pe același raționament își clădește și Eugen Lovinescu împărțirea elitelor românești între „forțe revoluționare” și „forțe reacționare”, acestea din urmă rezistând activ, în domeniile social, politic, economic și cultural, revoluției dezlănțuite în viața noastră națională. El pleacă de

la antagonismul dintre marea și mica boierime, originat în veacul al XVII-lea, dar subliniază că „el n-a luat, însă, forma luptelor politice decât în veacul al XIX-lea, sub impulsionearea ideilor Revoluției franceze” (1992, vol. 2, p. 9). În acest mod, starea conflictuală mai veche este resimțită și înregistrată pe scena politică a Principatelor Române, prin apariția și manifestarea celor două forțe politice care au guvernat țara până după Primul Război Mondial. Este vorba de Partidul Național Liberal, creat la 24 mai 1875, și de Partidul Conservator, înființat la 3 februarie 1880 din grupările conservatoare existente anterior. Liberalii au guvernat cea mai mare parte din perioada cuprinsă între unirea Principatelor și Primul Război Mondial, adoptând cele mai importante măsuri în scopul modernizării și capitalizării țării. Între acestea, crearea Băncii Naționale (1880), proclamarea Regatului (1881), revizuirea Constituției (1884), adoptarea tarifului vamal protecționist (1886). Sub conducerea lui I. I. C. Brătianu își creează un program de reforme mai ferm, angajează țara în Primul Război Mondial, realizează statul național român unitar și două reforme deosebit de importante pentru evoluția ulterioară a țării: reforma agrară și votul universal și direct.

De cealaltă parte, Partidul Conservator, un partid al marilor proprietari de pământ și al inte-

lectualilor (în rândurile lui a activat Junimea, cu personalitățile sale marcante, între care Titu Maiorescu, P. P. Carp sau M. Eminescu, la care se adaugă alte personalități de talia unor Lascăr Catargiu, Alexandru Marghiloman, Nicolae Filipescu, Tache Ionescu, Barbu Delavrancea sau Alexandru Lahovari), s-a situat permanent pe o poziție de reacție la reformele adoptate de liberali, ducând o politică de rezistență și de acceptare în vederea unei noi rezistențe față de noile presiuni spre schimbare. Unii autori au scos în evidență rolul de moderator al partidului și, în general, a întregii ideologii critice față de europenizare. Elocvent, în acest sens, este un fragment dintr-un discurs al lui P. P. Carp din 1881, citat de E. Lovinescu: „Toti conservatorii serioși trebuiau să consimtă la faptul împlinit; trebuiau să admită revoluția socială, democratizarea societății noastre, ca un *ce* irevocabil, și că lupta nu mai poate avea loc decât în privirea mijloacelor ce trebuie să întrebuițăm ca să micșorăm pe cât posibil relele rezultate, ce pornesc din modul defectuos cum această democratizare a fost înfăptuită. A fost o nenorocire la noi că democratizarea s-a făcut de sus în jos, iar nu de jos în sus” (1992, vol. 2, pp. 94-95). Ritmul înalt al schimbărilor, faptul ca ele s-au făcut de sus în jos, prin implicarea statului liberal în această acțiune, el jucând rolul de agent principal al modernizării, au constituit tezele centrale ale criticii

cristalizată în teoria formelor fără fond. Deplângând divizarea elitei politice și culturale în cele două tendințe, intervenită după 1866, G. Ibrăileanu sublinia că liberalii „merg fără discernământul trebuitor”, în timp ce „ceilalți neagă neconținutul utilității întregii opere a celor dintâi”. Și mai departe: „Junimea vrea să stăm pe loc... Eminescu vrea să ne întoarcem îndărăt”, ceea ce a condus la „retragerea în expectativă critică a atâtor capete eminente” și, în final, la starea de înapoiere în care se află țara (1979, pp. 185-186).

*Continuitatea stării conflictuale a elitei românești în prima jumătate a sec. al XX-lea*

În pofida succeselor obținute de România pe cale dezvoltării capitaliste – economice, sociale și politice – în mai puțin de un secol de istorie, o parte semnificativă a elitei naționale continuă să se opună acestui proces firesc de evoluție. Curente și mișcări importante, culturale și ideologice – cum au fost poporanismul, semănătorismul, neojunimismul sau gândirismul, iar în plan politic țărănismul – au pus în discuție modelul socio-economic, politic și cultural capitalist, adoptat la mijlocul secolului trecut. Era contestată legitimitatea procesului de modernizare a structurilor românești, și se pleda pentru o cale tradițională de dezvoltare a societății. Personalități reprezentative ale

culturii românești, între care N. Iorga, A. C. Cuza, A. C. Popovici, C. Stere, G. Ibrăileanu, C. R. Motru și mulți alții au generat o reacție conservatoare, la începutul sec. al XX-lea, față de pătrunderea civilizației străine, propunând conservarea structurilor rurale necapitaliste, organicitate în dezvoltarea instituțiilor și păstrarea originalității etnice.

Sfârșitul Primului Război Mondial și cele două reforme importante care i-au urmat – reforma agrară și reforma electorală – au dus la dezagregarea grupurilor politice conservatoare. Acest fapt a produs prăbușirea rotativei guvernamentale dintre Partidul Liberal și Partidul Conservator, care funcționase peste o jumătate de secol. Partidul Național Liberal, reprezentând interesele marii burghezii industriale și bancare, a dominat scena politică în primul deceniu de după Marea Unire. Cadrele și teoreticienii liberalismului evidențiau rolul deosebit ce revine burgheziei în dezvoltarea țării, declarându-se pentru politica „prin noi înșine” în vederea creșterii industriale, iar în plan politic pentru un regim democratic.

Curentului industrialist al liberalilor i s-a opus țărănismul, elaborat de către teoreticienii partidului țărănesc. Acest al doilea curent se pronunța pentru menținerea caracterului agrar al României și pentru sprijinirea agriculturii întemeiată pe mica proprietate. Starea conflictuală

dintre aceste mari partide iese în evidență imediat după crearea, în anul 1926, a Partidului Național Țărănesc. Avându-l ca președinte pe Iuliu Maniu, P.N.Ț. desfășoară o mare campanie de răsturnare a guvernului liberal, culminând cu adunarea din 6 mai 1928 de la Alba Iulia. Ajunși la putere în 1928, național-țărăniștii anulează întreaga legislație economică liberală, promovând practica „porților deschise” și a egalității de tratament între capitaliștii români și capitaliștii străini.

Dar, dacă între aceste două mari forțe există consens în privința unor puncte fundamentale cum ar fi opțiunea democratică sau orientarea politică externă a țării, în deceniul al patrulea se afirmă tot mai puternic o direcție politică reprezentată de extrema dreaptă, care pune în pericol inclusiv regimul politic democratic.

Am subliniat, pe parcursul acestui capitol, starea de dezbinare ideologică continuă dintre fracțiunile semnificative ale elitei naționale până la mijlocul secolului nostru. S-ar putea spune că un astfel de conflict este normal și intrinsec regimului politic democratic. Mai mult chiar, unii autori importanți, cum este și Ralf Dahrendorf, susțin poziția potrivit căreia conflictul este o condiție necesară în vederea realizării schimbării sociale (*Class and Class Conflict in Industrial Society*, 1959).

Este vorba despre o chestiune de prag sau limită, pe care, dacă fracțiunile elitei îl (o) depășesc, starea conflictuală determină o instabilitate politică accentuată, cu efecte negative asupra întregii societăți. Limita de mai sus depinde de o multitudine de factori interni și externi societății respective, și este diferită de la o țară la alta, și de la un stadiu de dezvoltare la altul, pentru aceeași societate.

În cazul României, intrată atât de târziu în procesul de modernizare în comparație cu țările occidentale, având instituții politice firave, cărora le lipsea o reală bază socială, permanenta contestare și respingere a modelului capitalist de dezvoltare de către o parte semnificativă a elitei a avut efecte negative considerabile în domeniul ordinii și stabilității politice.

Pe de altă parte, pot fi identificați și alți indicatori pentru a demonstra starea conflictuală din elită. Unul dintre aceștia ar putea fi dezacordul în legătură cu unele probleme de cea mai mare importanță pentru interesul național, dezacord manifestat în momentele cruciale ale evoluției societății. Spre exemplificare, am ales două astfel de momente: intrarea României în Primul Război Mondial și adoptarea Constituției din 1923. Astfel, atât la Consiliul de Coroană din 3 august 1914, când s-a hotărât neutralitatea României, cât și la cel din 27 august 1916 în care s-a adoptat decizia intrării în război, unii lideri

conservatori, între care P. P. Carp, Al. Marghiloman și Titu Maiorescu, s-au situat pe poziții contrare celor ale guvernului, având rezerve sau proclamându-se pentru intrarea în război alături de Puterile Centrale.

Al doilea moment se referă la adoptarea Constituției din anul 1923. Adunarea constituită era dominată net de liberali, datorită faptului că guvernul liberal, sub conducerea lui I. I. C. Brătianu, a organizat alegerile din care ea a rezultat. La depunerea proiectului de constituție, principalele partide de opoziție – țărăniștii și național-ardelenii – au protestat violent deoarece nu s-a luat în dezbateră și proiectul lor. În cele din urmă, toți membrii opoziției s-au retras de la dezbateră proiectului liberal, care a fost adoptat în 14 zile. Noua Constituție a României a fost interpretată ca rezultând dintr-un act de autoritate al lui I. I. C. Brătianu, opoziția declarând că o va abroga de îndată ce va veni la putere (I. Scurtu, I. Bulei, 1990, pp. 23-28).

În același mod conflictual a reacționat elita națională și față de alte evenimente importante din perioada respectivă, cum sunt loviturile de stat din februarie 1938 și septembrie 1940, sau campania dusă de armata română împotriva Uniunii Sovietice în anii 1941-1944. Este cunoscută poziția împotriva continuării războiului după eliberarea Basarabiei, pe care au avut-o politicienii români prooccidentali, lucru dovedit de scrisorile trimise de

șefii partidelor liberal și național țărănesc – Brătianu și Maniu – mareșalului Ion Antonescu.

Acestei stări conflictuale a elitei naționale i s-a asociat o accentuată instabilitate politică, rezultată atât din dese schimbări ale regimului politic, cât și din numărul relativ mare de victime produse de conflictele interne. Astfel, în mai puțin de un sfert de veac, între 1920 și 1945 s-au produs șapte schimbări majore ale regimului politic, după cum urmează:

- 1926 – îndepărtarea prințului Carol de la succesiune și constituirea Regenței ;

- 1930 – demisia Regenței și proclamarea prințului Carol ca rege;

- 1931-32 – încercarea regelui Carol al II-lea de a anihila sistemul partidist de guvernare prin numirea unui guvern de uniune națională, prezidat de N. Iorga, guvern care se situa peste partidele politice, și care a eșuat în 1932;

- 1938 – lovitura de stat și instaurarea dictaturii regale, schimbarea Constituției și desființarea tuturor partidelor politice;

- 1940 – proclamarea Statului național legionar;

- 1941 – rebeliunea legionară, înfrântă de armată, și formarea noului guvern de militari, prezidat de generalul Ion Antonescu;

- 1944 – lovitura de stat, înlăturarea mareșalului Ion Antonescu și revenirea la sistemul pluripartidismului („Istoria României în

date”, C. C. Giurescu – coord., 1972).

Trebuie arătat că aceste schimbări dese de regim politic s-au produs într-un context internațional complex și nefavorabil, datorat ascensiunii fascismului în Europa și celui de-al Doilea Război Mondial. Dar tot atât de adevărat este faptul că toate cele șapte schimbări au avut loc fără intervenția directă a factorilor externi, fiind rezultatul acțiunii factorilor politici interni.

Cât privește cel de-al doilea indicator al instabilității politice – numărul victimelor rezultate din conflictele intergrupale interne – este suficient să amintim că România a trăit, în deceniul al IV-lea, sub teroarea violenței politice. Au fost asasinați patru președinți ai Consiliului de Miniștri (I. G. Duca, Armand Călinescu, N. Iorga, Gh. Argeșanu), un număr mare de asasinate provocând atât legionarii, cât și guvernul împotriva acestora, ca represalii. În ianuarie 1941 țara a fost împinsă, prin rebeliunea legionară, în pragul războiului civil.

În încheiere, se poate formula concluzia potrivit căreia elita națională românească a cunoscut, pe întreaga perioadă de evoluție modernă a țării, o stare conflictuală mai mult sau mai puțin accentuată, nereușind să realizeze o unificare reală și de durată. Fără a nesocoti condiționările de altă natură a stabilității, conflictul dintre fracțiunile elitei a influențat negativ stabilitatea regimului politic, influență

materializată într-o evoluție prin schimbări violente, mai ales în prima jumătate a secolului al XX-lea.

### **Elite și stabilitate politică în context contemporan**

*Ce s-a întâmplat în comunism?  
(caracterizare generală)*

Înainte de a vedea cum au evoluat relațiile dintre fracțiunile elitei în comunism (1947-1989) mă voi opri, preț de câteva fraze, asupra scurtului *intermezzo* democratic dintre 23 august 1944 și 30 decembrie 1947. După o scurtă perioadă de euforie generală, provocată de ieșirea țării din războiul antisovietic și alăturarea ei coaliției Națiunilor Unite, elita românească și întreaga societate se împart în două tabere distincte. De data aceasta, motivul separației este diferit și elține de atitudinea față de ideologia comunistă și de purtătorii ei – armata sovietică de ocupație. Oricât ar fi de surprinzător, în prezent, o mare grupare a intelectualilor, personalități marcante din domeniile culturii și științei au aderat la pozițiile partidelor de stânga și a ocupantului sovietic.

De unde, în perioada interbelică, partidele stângii nu contau aproape deloc pe scena politică a țării, 3,25% din voturile alegătorilor fiind cel mai bun scor electoral realizat de Partidul Social Democrat în alegerile parlamentare din iunie

1931 (Scurtu, Bulei, 1990, pp. 90-120), în anii premergători instaurării comunismului ele reușesc, cu sprijinul sovieticilor, să se impună în prim planul vieții politice. Momentul care va scoate la suprafață ruptura dintre cei care se puneau în slujba U.R.S.S. pentru impunerea comunismului în România și cei care s-au opus acestui proces este constituit de anul electoral 1946.

Cele două tabere se supra-puneau peste grupările politice în luptă: partidul comunist plus celelalte formațiuni care formau Frontul Național Democrat, pe de-o parte, și partidele istorice, național țărănesc și liberal, pe de altă parte. Războiul cultural avea ca temelie războiul politic, fiecare tabără urmărind câștigarea elitelor de partea sa. Nu este lipsit de interes să amintim câteva personalități care au candidat atunci pe listele F.N.D.: George Călinescu, C-tin Daicoviciu, Mihail Sadoveanu, C-tin Parhon, Gala Galaction, Andrei Oțetea și mulți alții, a căror atitudine este cel mai bine definită de sintagma „trădarea intelectualilor” (Ana Selejan, 1992).

Conflictul a fost de scurtă durată, terminându-se brusc prin impunerea brutală a părții care slujea interesele forțelor de ocupație sovietice și anihilarea elitelor care se opuneau comunizării României. Dar, din cauza că „marxism-leninismul era o doctrină străină, impusă acestei regiuni de către o putere imperială, a cărei dominație

era incompatibilă cu popoarele dominate” (Z. Brzezinski, 1993a, p. 106), a rezultat o respingere organică a acestei ideologii. În fața respingerii, violența anihilării elitei românești de către ocupant a fost extremă. Astfel, sovietizarea societății românești s-a realizat prin încătușarea vechii clase politice și a oamenilor de cultură și de știință. Intelectuali, membri ai Academiei Române, începând cu președintele ei, Alex. Lapedatu, care a și decedat în Închisoarea de la Sighetu Marmăției, politicieni, de la Iuliu Maniu și C-tin Dinu Brătianu, exterminați și ei în închisoarea sighe-teană, aproape toți cei care în perioada interbelică au avut demnitate de ministru, până la simpli membri ai partidelor istorice, generali și ierarhi ai Bisericii, în fapt întreaga elită românească care nu a acceptat compromisul și cooperarea cu ocupantul sovietic, a fost supusă unui regim de exterminare.

După prima fază, în care noile elite comuniste, impuse de sovietici, au reprimat dur tot ce li se opunea, reușind, în același timp, să realizeze o anumită îmbunătățire a standardului de viață al celor dezavantajați social, sistemul s-a instituționalizat și, ca urmare a acestui proces, a cunoscut o ușoară liberalizare. Dacă în primul deceniu, elitele puterii, în urma campaniei de deznaționalizare, erau percepute ca străine și chiar antinaționale, în etapa a doua, ca urmare a consolidării pozițiilor lor, elitele

comuniste au reușit să micșoreze prăpastia dintre ele și societate. O parte considerabilă a elitei comuniste, după anii '60, a îmbrățișat unele aspirații naționale în încercarea de a-și legitima propriile poziții de putere. Cealaltă parte, mai puțin numeroasă, a rămas fidelă ideologiei internaționaliste și Moscovei, rezultând astfel un conflict mascat. El a ieșit la suprafață doar sub forma luptei pentru putere, dusă de gruparea Dej împotriva Anei Pauker și, mai târziu, de Ceaușescu și echipa sa cu vechea gardă cominternistă. În acest context, a reapărut mai vechea dispută dintre moderniști și tradiționaliști, dusă doar în plan cultural, deoarece în plan politic ideologia oficială deținea monopolul total. Ea a fost înregistrată de către cultura română postbelică drept polemica dintre sincronism și protocronism.

Pe de altă parte, datorită creșterii complexității și volumului activităților economico-sociale, conducătorii comuniști au realizat că nu pot să facă față decât dacă permit crearea și formarea unei importante pături sociale de tehnocrați, capabili să planifice și să dirijeze economia națională (L. Vlăsceanu, 1994, p. 9). Prin dezvoltarea învățământului și a cercetării s-a format un important grup social de specialiști, care nu se ocupau direct de conducerea politică a statului-partid, dar care lucrau în sprijinul politicii acestuia. Ei erau recrutați, cel mai adesea, pe criterii



politice și erau obligați să devină membri de partid, altfel fiindu-le blocate toate șansele de realizare științifică și profesională. Alături de aceste două grupări ale elitei comuniste – activiștii din posturile de conducere și tehnocrații – mai există un grup restrâns, constituit din intelectualii care nu acceptaseră compromisul propus de regim. Acest al treilea grup constituie elita nerecunoscută de către sistemul comunist, marginalizată permanent, din care făceau parte mai ales creatorii din sfera cultural-artistică sau foștii membri din conducerile fostelor partide istorice. Tot aici ar putea fi încadrați și dizidenții regimului comunist, dar în România, datorită controlului aproape total al partidului comunist asupra societății, fenomenul a fost slab reprezentat în comparație cu țări ca Polonia sau Cehoslovacia.

Încercând o caracterizare generală a elitei comuniste, pe întreaga perioadă de existență a sistemului ('47-'89) voi spune – în acord cu Higley și Burton – că ea a fost o elită unificată ideologic. Toți cei care dețineau poziții de putere erau membrii aceluiași partid comunist și împărtășeau ideologia lui. Întreaga elită politică era constituită din categoria activiștilor de partid și de stat, roțiți în diferite zone ale puterii. În aceste condiții, conflictul deschis între posibilele fracțiuni ale elitei nu se putea produce, deoarece ar fi pus în pericol sistemul în întregul său, așa

cum s-a întâmplat în Cehoslovacia (1968). Cu cât mai puternic era monopolul și controlul partidului unic asupra societății, cu atât stabilitatea regimului era mai bine asigurată.

Această corelație poate fi observată din punerea în paralel a evoluțiilor unor state comuniste ca România, Bulgaria sau Albania cu altele, cum sunt Polonia, Ungaria sau Cehoslovacia. În țările din grupul al doilea s-au produs revolte populare împotriva regimului comunist, posibile datorită existenței unor întregi domenii ale socialului în care logica totalitară a dominării prin forță nu era preponderentă.

În același timp însă, țările cele mai controlate politic și ideologic în comunism au greutăți mari în faza postcomunistă de evoluție, cunoscând transformări mai violente, concretizate într-un grad mai ridicat de instabilitate politică. Așa cum preciza Ralf Dahrendorf încă din 1956, în *Class and Class Conflict in Industrial Society*, „fiecare fază a dezvoltării țărilor totalitare este însoțită de un conflict violent și de o schimbare bruscă”, iar reprimarea la care recurg elitele totalitare împotriva maselor revoltate „își zădărnicește propriile scopuri: guvernele totalitare sunt «în pericol» de a fi răsturnate violent în măsura în care recurg la reprimare ca mijloc de rezolvare a conflictului” (R. Dahrendorf, 1993, p. 18).

Evoluția României în perioada comunistă nu face decât să confirme tezele de mai sus. Modul brusc și violent în care regimul comunist din România a fost schimbat în doar câteva zile, în decembrie 1989, se explică și prin caracterul neostalinist al acestui regim, dar și prin recurgera, de către clanul Ceaușescu, la reprimare și forță ca mijloace de rezolvare a conflictului.

### **Elitele politice actuale din România – între conflict manifest și conflict mascat**

Anul 1989 marchează sfârșitul regimurilor comuniste și eliberarea societăților central și est-europene de sub dominația Moscovei. Modul în care aceste regimuri s-au prăbușit, unul după altul, la scurte intervale de timp, după principiul dominoului, dovedește încă o dată caracterul lor ilegal și neperformant, și faptul că ele au fost menținute în viață doar de către forța Kremlinului, exercitată direct, ca în Ungaria, Cehoslovacia și Polonia, sau indirect, prin organele suprastatale de integrare și control ale imperiului comunist (îndeosebi C.A.E.R. și Tratatul de la Varșovia).

În aceste condiții, începând cu anul 1990, România s-a angajat într-un amplu proces de transformări, care vizează întreaga sferă a socialului. Procesul de schimbări este definit prin sintagma

„tranziția la economia de piață”, dar este evident că această sintagmă acoperă doar transformările din economie. Tranziția are încă cel puțin două laturi importante: democratizarea în plan politic și schimbarea sistemului de distribuție (alocare) a resurselor rare în societate (D. Sandu, 1995). Studiile apărute până în prezent despre tranziția din Europa de Est s-au concentrat mai ales pe economie și, uneori, pe schimbarea sistemului de protecție socială.

Implicațiile factorilor politici, bogat tratate în mass-media, sunt slab reprezentate în analizele științifice. Dar, condițiile politice în care se desfășoară reformele economice și sociale joacă un rol determinant. Politicul este chiar mai important decât economicul în primii ani de schimbări, deoarece conducerea politică macrosocială este cea care gestionează întregul proces de reforme. Descentralizarea și democratizarea, reorganizarea instituțiilor statului sunt procese fundamentale, care depind, în primul rând, de conduita noilor actori politici. Acest lucru este clar afirmat și de către Z. Brzezinski în analiza pe care o face tranzițiilor din fosta zonă comunistă. Întâietatea reformei politice, vizând două aspecte importante – un consens politic democratic și un proces politic eficient – ca bază pentru reforma economică constituie, pentru specialistul american, a treia lecție importantă care trebuie

desprinsă din modul de derulare a proceselor de schimbare postcomunistă (1993b, p. 3-13).

Am făcut aceste precizări introductive privitoare la cadrul general al tranziției postcomuniste în scopul evidențierii importanței analizei centrate pe factorii politici, în cazul de față, elitele politice. În categoria elitelor politice se încadrează toți cei care ocupă poziții de putere politică în societate. Sintagme apropiate, prin conținutul pe care îl au, ar putea fi cele de „clasa politică” sau „elite guvernante”. Sau ceea ce Robert Dahl numea „stratul politic”, adică „un strat restrâns de indivizi implicați în gândirea, dezbaterea și acțiunea politică într-o măsură mult mai mare decât restul populației” (1961, p. 90). În același mod, Robert D. Putnam consideră elita politică ca fiind constituită din „toți aceia care, în orice societate, se plasează în vârful ierarhiei” după dimensiunile interesului și implicării în politică și a capacității de influențare a acesteia” (1971, p. 651).

În acest context, merită să fie adusă în discuție dezbaterea care are loc în publicistica românească în legătură cu existența/inexistența unei clase politice actuale. Ea constituie o falsă problemă, întrucât după anul 1990 este evident că, în România, s-a creat o elită sau o clasă politică, formată dintr-un grup socio-profesional de indivizi specializați în politică și care sunt

ocupați numai cu politica. Din acest grup fac parte membrii parlamentului, funcționarii de rang înalt din ierarhiile executivului, precum și echipele de conducere ale partidelor semnificative de pe scena politică.

Analizii occidentali importanți, care au studiat procesele de tranziție de la regimurile totalitare sau autoritare la regimuri politice democratice, au pus accentul pe importanța variabilei „elite” în explicarea succesului sau eșecului acestor transformări. G. O'Donnell și Ph. Schmitter scot în evidență rolul pactului elitelor, definit ca „o înțelegere explicită, dar nu întotdeauna explicată sau justificată public, intervenită între un set select de actori care caută să definească (ori să redefină) regulile ce guvernează exercitarea puterii pe bazele unor garanții mutuale, în sprijinul «intereselor vitale» ale oricui intră în înțelegere” (1986, p. 37).

S. P. Huntington, în evaluarea pe care o făcea, în 1984, asupra șanselor de democratizare ale unor țări, insista, de asemenea, pe importanța negocierilor dintre elite: „instituțiile democratice se creează prin negocieri și compromisuri între elitele politice, calculându-și și urmându-și propriile interese și dorințe” (1984, p. 212). Și mai accentuată apare această idee la Higley și Burton, care leagă direct șansele de reușită ale tranzițiilor spre democrație de transformarea elitelor din elite dezbinat în elite

unificate. „Fără aceste transformări, tranzițiile spre democrație este probabil să fie scurte oscilații în cadrul instabilității regimului” (1989, p. 28).

În acest cadru teoretic general se plasează încercarea de a diagnostica starea actuală a elitei politice românești și de a vedea apoi cum se reflectă ea în evoluțiile stabilității sistemului politic de după decembrie 1989.

Ce se întâmplă în prezent cu elita politică românească? Care este clivajul cel mai important care o segmentează în diferite fracțiuni și care sunt relațiile dintre aceste fracțiuni? Este elita politică actuală în conflict sau a reușit să se unifice consensual în ultimii cinci ani de evoluție postcomunistă? Premisa de baza este cea potrivit căreia cea mai importantă linie de despărțire a elitei politice actuale românești rezultă din poziția ocupată față de putere. Acest clivaj împarte clasa politică în două tabere politice distincte: cei care guvernează efectiv și cei care sunt în opoziție. Mai mult chiar, datorită presiunilor de supradeterminare a politicului asupra socialului, rezultate din inerția sistemului politic actual față de fostul sistem comunist, dezbinarea putere/opoziție a fost impusă și celorlalte tipuri de elite: culturale, științifice, economice (antreprenoriale) și chiar societății în întregul său. Împărțirea în două tabere între care ostilitatea a atins punctul culminant în prima parte a anului 1990 este demonstrată

de o serie de argumente, dintre care voi aminti câteva, la întâmplare.

Astfel, începând cu anul 1990, lumea culturală românească, elita culturală în primul rând s-a divizat, în funcție de poziția față de putere (F.S.N.) în două grupări – cea mai mare parte alăturându-se opoziției și desfășurând, mai ales în presa scrisă, o campanie de contestare a legitimității guvernanților, centrată pe ideea ca ei „au confiscat revoluția” și o altă parte, mai puțin numeroasă, care se declara apolitică, dar sprijinea tacit F.S.N.-ul și pe președintele Iliescu. Cale de mijloc nu exista, iar polemicele între cele două tabere au fost duse cu un limbaj extrem de dur, după toate regulile războiului cultural.

Aceeași situație anormală, de conflict generat de ruptura putere/opoziție, a cunoscut și lumea științifică și academică. Un caz în acest sens îl constituie polarizarea comunității economiștilor români în cele două asociații științifice importante – Asociația Generală a Economiștilor din România (AGER) și Societatea Economiștilor (SOCEC). Prima cuprinde economiști apropiați de cercurile puterii și care se pronunță pentru menținerea unei părți semnificative din averea națională în proprietatea statului, pentru intervenționism în economie etc., în timp ce cea de a doua are membri dintre specialiștii mai tineri, critici față de politica economică a guvernului și cu o concepție științifică mai liberală. În domeniul vieții

sindicale este semnificativă ruptura intervenită în cea mai mare confederație sindicală din România (CNSRL-FRĂȚIA). Au rezultat două confederații: mai vechea CNSRL-FRĂȚIA, cu orientare favorabilă puterii executive, și o nouă confederație – Confederația Sindicatelor Democratice din România, încadrată în tabăra opoziției.

În analiza divizării elitei politice actuale din România sunt posibile două tipuri de demersuri, după cum urmează:

a) vizualizarea stării de conflict dintre cele două fracțiuni prin analizarea și interpretarea factorilor de separație care țin de nivelul individual al celor aflați în pozițiile de putere. Între acești factori ar putea fi incluse datele individuale ale membrilor elitei – vârstă, pregătire școlară, rute profesionale parcurse, dar și atitudinile, ideologiile și valorile fundamentale la care aceștia aderă;

b) cuantificarea stării conflictuale prin luarea în considerare a barierelor de tip instituțional.

La intersecția dintre cele două se situează problema deosebit de importantă a contactelor și interacțiunilor personale dintre membrii elitei politice.

Ca surse de informare au fost utilizate documentele principalelor partide politice (programe, statute, declarații), colecțiile ziarelor „Adevărul” și „România Liberă” și Dicționarul personalităților publice-politice pentru anii 1989-1992.

După 1989, informațiile despre viața politică, confruntările dintre partide și personalități, duse în parlament sau în mass-media, informații care țin de performanțele politice ale diferiților actori au devenit publice și analiza de față se bazează preponderent pe prelucrarea celor mai semnificative dintre ele.

Ipoteza principală este aceea a stării conflictuale maxime dintre putere și opoziție, existente în primii ani de tranziție (vârful tensiunii fiind atins în campania electorală din 1990 și în timpul demonstrației din Piața Universității) și a diminuării ei treptate în anii următori, fără însă a se ajunge la unitatea consensuală a elitei politice.

#### *A. Factori individuali de generare a conflictului*

În această categorie se încadrează gradul de omogenitate socială a celor două grupări, urmărit prin caracteristicile vârstă, sex, pregătire școlară și rute profesionale parcurse până la accesarea în poziția de elită, pe de-o parte, și dezbinarea ideologică și valorică a subiecților umani care fac parte din elită, pe de altă parte.

#### *A1. Eterogenitatea socială a elitei politice*

Întrucât elita politică românească și-a constituit *status-quo*-ul în anul 1990, la primele alegeri parlamentare libere după prăbușirea

dictaturii și tot în acel an am situat și starea maximă a conflictului dintre putere și opoziție, am considerat mai potrivită analiza omogenității sociale a elitei pentru această primă fază de evoluție postcomunistă. În acest scop, a fost utilizat, ca sursă de date, *Dicționarul personalităților publice-politice (1989-1992)*, în care există informații despre „toți aceia care au ocupat, în perioada 22 decembrie 1989 - 27 septembrie 1992, posturi și funcții în care și-au asumat sau au fost obligați să-și asume atitudini politice” (1993, p. III). Această „bancă de date” din sfera politică românească nu răspunde tuturor criteriilor de științificitate, existând și cazuri de omisiuni sau prezentări sumare ale unor personalități, dar chiar și în aceste condiții, efortul de interpretare comparativă a puterii și opoziției poate oferi unele răspunsuri semnificative pentru scopul analizei.

Concret, au fost cuantificate și interpretate date despre 462 de persoane aflate în poziții de putere, în perioada 1990-1992, grupate pe cele două secțiuni, după cum urmează (...):

Putere:

- 148 parlamentari FDSN;
- 143 parlamentari FSN;
- 52 funcționari de rang înalt din aparatul executivului (miniștri, secretari de stat și ambasadori) care au făcut parte din guvernul Român.

Opoziție:

- 96 parlamentari ai PNL, PNȚCD și UDMR și președinți, vicepreședinți sau secretari generali ai acestor partide;

- 12 parlamentari P.D.A.R.;

- 11 parlamentari P.U.N.R.

Opoziția autentică am considerat-o ca fiind constituită din PNȚCD, PNL și UDMR, întrucât chiar din primul parlament a fost previzibilă coaliția ulterioară dintre FDSN (PDSR), PUNR și PDAR.

Informații cu caracter general rezultate din prelucrarea datelor:

- elita politică postcomunistă din România este extrem de masculinizată. Cu excepția PNL, în care aproape 10% dintre parlamentari erau femei, în celelalte partide procentul este sub 5%, în timp ce aparatul executivului și grupurile parlamentare UDMR, PNȚCD, PDAR și PUNR nu au nici o femeie;

- educația universitară sau postuniversitară este foarte importantă și foarte răspândită. Doar vechiul FSN avea între parlamentari un număr restrâns de subiecți (sub 5%) care nu absolviseră o formă de pregătire universitară.

Informațiile care constituie argumente în sprijinul afirmării stării eterogene a elitei politice le-am grupat în două categorii:

1) vârsta medie și pregătirea școlară:

Vârsta medie a fost calculată pentru anul 1990. Se observă ca vârsta medie a celor trei grupe ale

puterii se situează în intervalul 40-50 ani, existând o diferențiere de 5 ani în minus pentru parlamentarii care au rămas fideli fostului premier Roman, după sciziunea Frontului. În același interval de vârstă intră și grupul parlamentar UDMR, în timp ce parlamentarii PNL și PNȚCD sar în grupe mai avansate de vârstă. Cazul extrem este cel al grupului parlamentar PNȚCD, cu vârsta medie de aproape 70 de ani, având mai mult de o generație peste cea a puterii. Chiar și în condiții de evoluție istorică normală, această diferență constituie un obstacol real în calea comunicării.

Din punct de vedere al pregătirii școlare, diferențele sunt la fel de importante. Astfel, în timp ce în gruparea puterii predomină pregătirea tehnică și economică, în grupurile parlamentare ale opoziției proporțiile cele mai însemnate sunt deținute de subiecții cu pregătire universitară umanistă și juridică. Această diferențiere s-a menținut până în prezent. Poate fi afirmată, în aceste condiții, o tendință generală pentru perioada postcomunistă, potrivit careia în gruparea puterii predomină oamenii cu pregătire tehnică și economică, cu o viziune pragmatică asupra vieții, în timp ce în opoziție preponderenți sunt intelectualii umaniști, oameni de cultură și artă, a căror viziune este mai degrabă radicală și de perspectivă.

2) Rute profesionale anterioare parcurse de membrii celor două grupări:

Așa cum sublinia Dumitru Sandu (1994, p. 7), elitele economice și politice actuale nu au surse de proveniență „pure”, în sensul că fiecare grupare în parte ar proveni din izvoare distincte. D. Sandu identifică, în contribuția sa, trei rute importante: a nomenclaturii, a marginalilor și a competenței. Plecând de la această idee am dezvoltat categoriile din baza de recrutare, identificând cinci tipuri posibile de cariere anterioare anului 1989, după cum urmează:

a) Nomenclatura – pozițiile de putere și decizie macrosocială în fostul regim comunist;

b) Tehnocrația și „intelighenția” partidului – intrând în această categorie experții și cercetătorii din institutele academice din domeniile politic și economico-social, precum și funcționarii din aparatul administrativ central de planificare și control;

c) Funcționarii de rang mediu și inferior – administratori ai fostelor întreprinderi de stat sau cooperatiste, lucrători în administrația locală etc. și care aveau mai ales funcții de execuție;

d) Intelectualitatea neimplimentată politic (având un anumit grad de independență față de ideologia oficială și față de statul comunist) – avocați, medici, profesori în învățământul universitar sau mediu, oameni de cultură și artă etc;

e) Opozanții sau marginalii regimului comunist – elite ale

fostelor partide precomuniste, deținuți politici, dizidenți etc .

Proporțiile de repartizare a indivizilor proveniți din cele cinci surse în elita politică a puterii și a opoziției ne indică, din nou, o netă separație între ele. Astfel, dacă în gruparea puterii primele trei categorii – nomenclatura, tehnocrația și funcționarii – furnizează peste trei sferturi din elitele politice, în partidele de opoziție, mai ales PNL și PNȚCD, situația este exact opusă: peste 90% din elitele lor politice provenind din opozanți și intelectualitatea neimplicată politic. Din nou grupările cele mai opuse sunt cele ale puterii și grupul parlamentar PNȚCD.

Discuția poate fi ilustrată, în acest punct, cu exemplificări concrete pe baza informațiilor deținute despre principalele personalități politice ale celor două tabere. Astfel, în anul 1990 opoziția s-a identificat aproape total cu partidele istorice interbelice, iar mesajul ei politic a fost monopolizat de către supraviețuitorii temnițelor comuniste din epoca Dej. Pe de altă parte, principalii lideri ai puterii au fost fie nomenclaturiști de vârf din aparatul fostului partid comunist, fie urmași ai nomenclaturiștilor. Cele două grupări au pus față în față grupul foștilor deținuți politici – Corneliu Coposu, Valentinu Gabrielescu, Ion Diaconescu, Ioan Lup, fiecare dintre ei petrecând peste 10 ani în închisorile politice comuniste, cu grupul foștilor activiști de rang înalt – Ion

Iliescu, Victor Bârlădeanu, Silviu Brucan, Dan Marțian. A rezultat, în mod firesc, o ruptură aproape totală, vizibilă la nivelul acțiunilor publice ale membrilor celor două secțiuni ale elitei politice. Această tendință s-a prelungit pentru întreaga evoluție postcomunistă a României, în structurile actuale ale puterii regăsindu-se eșaloanele doi și trei ale fostului regim și, nu în ultimul rând, tehnocrații produși de sistemul comunist, în timp ce Convenția Democratică a atras preponderent oameni cu orientare umanistă, radicală și etică, nereușind să-și creeze un grup consistent de tehnocrați în vederea unei eventuale guvernări. În acest punct se originează probabil atât poziția Convenției Democratice de opoziție etern-minoritară, cât și dificultatea de comunicare a ei cu puterea și cu societatea în general.

#### *A.2 Divizarea ideologică și valorică*

În privința orientărilor valorice și ideologice ale elitelor politice, cu toate că în prezent foarte puțini politicieni sunt capabili să enunțe și să susțină o ideologie clară, există diferențe semnificative între „oamenii puterii” și cei ai opoziției, care ies la lumină mai ales în timpul discursurilor publice. În gruparea puterii poate fi identificat un discurs populist-utilitarist, orientat spre problemele concrete ale reformei, în timp ce de cealaltă parte a baricadei, mai ales în cadrul CDR, se insistă pe același discurs



etic și radical, având ca teme centrale anticomunismul, reforma morală, monarhismul etc.

În același timp, trebuie spus că procesul de clarificări ideologice ale forțelor politice din România este în plină desfășurare, determinând și în prezent mutări importante în viața alianțelor sau a partidelor. Nu se poate spune că există în România partide cu o orientare ideologică bine specificată și stabilă. Dar, chiar și în aceste condiții, am identificat trei linii de divizare ideologică și programatică între elitele puterii și elitele opoziției:

- 1) concepția despre rolul și funcțiile instituțiilor statului;
- 2) concepția despre modelul economic considerat dezirabil pentru economia românească;
- 3) orientările de politică externă.

1. Instituția statului a fost cea care a cunoscut cele mai rapide și profunde transformări după prăbușirea sistemului comunist. Multe dintre acestea, între care abandonarea rolului conducător al partidului comunist și instituirea pluripartidismului, alegerile libere și reconstituirea parlamentului, reapariția unor instituții majore ale puterii judecătorești și altele de acest gen au fost larg împărtășite de toate forțele politice, inclusiv din opoziție. Dar au existat și există elemente de cea mai mare importanță în legătură cu instituțiile statului asupra cărora puterea și opoziția se găsesc într-un disens

major. Trei dintre ele le voi aminti în continuare.

Este vorba, în primul rând, despre marea dispută în legătură cu forma de guvernământ – monarhie constituțională sau republică. O parte considerabilă a opoziției, începând cu PNȚCD, a contestat și contestă și în prezent forma de guvernământ din România, considerând-o ilegală și continuatoare directă a comunismului, nefacând niciun secret din punerea ei sub semnul întrebării în cazul accederii la putere.

Al doilea element de divizare între putere și, de data aceasta, aproape întreaga opoziție, îl constituie problema prerogativelor prea mari ale instituției prezidențiale. Elitele politice din opoziție au subliniat, de fiecare dată când au avut ocazia să o facă, faptul că instituția prezidențială, prin prerogativele cu care este investită de Constituție și prin comportamentul actorilor politici care o întruchipează, constituie o amenințare directă la principiile democratice de conducere macrosocială.

A treia chestiune conflictuală se referă la opțiunea între centralizarea și descentralizarea conducerii sociale și, în acest context, la delegarea dinspre administrația centrală a unor puteri de decizie sporite administrațiilor locale. Din cauza că opoziția a câștigat alegerile locale de la începutul anului 1992, dar nu a reușit să se impună și în cele parlamentare,

polarizarea puterii și a opoziției s-a accentuat, prima opunându-se autonomiei locale autentice solicitată de cea de-a doua.

Aceleași dezbateri și concepții în conflict există și în privința altor instituții fundamentale ale statului cum sunt cele ale puterii judecătorești, astfel încât se poate conchide că nu există o înțelegere și un consens minimal între cele două secțiuni ale elitei politice românești nici măcar în legătură cu instituțiile principale ale țării.

2. În ceea ce privește concepția despre modelul economic de dezvoltare, este observabilă aceeași ruptură de fond între putere și opoziție. Puterea, care a guvernat întreaga perioadă de după decembrie 1989, a acceptat formal necesitatea reformei economice, dar, în realitate, cel puțin după 1992, schimbările au fost mult încetinite, transformările în structura drepturilor de proprietate fiind minime, iar restructurarea reală a industriilor în declin nici nu a început. Mai mult chiar, în anii 1990-1991, în încercarea de a găsi o așa numită „a treia cale” de evoluție, puterea a lansat o adevărată campanie având ca lait-motive „întoarcerea patronilor”, „întoarcerea moșierilor”, prin care era atacată direct opoziția ca fiind mandatară, din punct de vedere politic, a acestor foști și viitori capitaliști nemiloși. Chiar și în condițiile în care privatizarea a reușit să mobilizeze un larg consens în ceea ce privește necesitatea ei,

există diferențe semnificative între modurile în care văd posibilă derularea ei fracțiunile elitei politice, puterea optând pentru un ritm scăzut și o schimbare lentă, în timp ce opoziția se pronunță pentru schimbări de amploare și într-un ritm mai susținut.

În acest context poate fi plasată ruptura din fostul Front al Salvării Naționale, intervenită în anul 1992, în urma căreia au rezultat două partide grupate în jurul celor doi lideri – Iliescu și Roman. Incompatibilitatea ideologică dintre putere și opoziție s-a menținut până în prezent. Puterea, fiind condiționată de sprijinul parlamentar al unor partide ca PSM sau PRM, are o abordare etatistă, mizând pe o intervenție ridicată a statului în economie și pe întârzierea și amânarea transformărilor care ar face din economia românească o economie de piață liberă, în timp ce opoziția dorește ca procesul de liberalizare a economiei naționale să fie rapid și autentic.

3. În domeniul politicii externe am consemnat evoluția de la conflictul perspectivelor celor două grupări, specific anilor imediat următori căderii comunismului, la un oarecare consens în ceea ce privește orientările fundamentale în relațiile internaționale ale României. Disensul a existat atât în orientările strategice externe inițiale, opoziția susținând din start o apropiere puternică de structurile occidentale, în timp ce puterea a semnat un tratat

dubios cu defunctul imperiu sovietic, cât și în legătură cu chestiunea maghiară. Până în acest an (1995), opoziția nu a încetat să acuze gruparea puterii de așa-zisa „diversiune maghiară” atât în ceea ce privea relațiile încordate dintre România și Ungaria, cât și față de minoritatea maghiară din țară. UDMR a fost parte componentă a Convenției Democratice. Pe măsură ce elitele puterii au reușit să se apropie de structurile de integrare euro-atlantice, cât și datorită cererilor tot mai insistente ale maghiarilor de autonomie pe criterii etnice, s-a reușit realizarea unui consens minim între principalele forțe politice din țară în vederea apărării interesului național în domeniul politicii externe.

### *B. Bariere instituționale în calea integrării elitei politice*

O serie întregă de piedici în calea integrării au fost generate de construcția cadrului instituțional politic nou și de modul concret în care noile instituții au fost aduse la viață prin subiecții umani care le-au ocupat. Instituțiile specifice unui sistem politic de tip occidental, care au apărut pe scena politică românească în prima etapă postcomunistă, nu sunt rezultatul negocierilor și cooperării dintre cele două grupări, ci reprezintă voința politică a unei singure părți, respectiv a puterii. Regulile și principiile care stau la baza înființării și funcționării

instituțiilor centrale ale statului – guvern și președenție, parlament bicameral, curte constituțională, curtea de conturi etc. – au fost fixate de către voința hegemonică a elitelor puterii, grupate în FSN. În această primă fază de construcție a cadrului constituțional, opoziția, datorită scorului electoral slab realizat la alegerile parlamentare din mai 1990, a avut un rol de simplu decor, opiniile și pozițiile reprezentanților ei neînsemnând aproape nimic în ecuația votului din constituantă. În aceste condiții, elitele opoziției s-au opus aproape în bloc Constituției din 1991 și au desfășurat o amplă campanie de presă pentru influențarea publicului în sensul respingerii ei.

Al doilea element important de natură instituțională, asupra căruia mă voi opri datorită implicațiilor sale în emergența stării de conflict dintre putere și opoziție, privește lupta dusă pentru ocuparea noilor instituții, câștigată net de către elitele puterii. Din 1990 și până în prezent puterea executivă a aparținut, cu excepția scurtului interval al guvernării Stolojan, în totalitate elitelor asociate cu regimul Iliescu și partidele sale satelit (FSN, FDSN, PDSR). În această „luptă pentru administrație”, cum a numit-o Vladimir Pasti (1994, p. 96), elitele și-au adjudecat toate pârghiile de decizie macrosocială precum și privilegiile asociate lor. Gruparea opoziției a fost constant îndepărtată de la împărțirea „prăjiturii sociale”,

deosebit de consistentă în condițiile privatizării fostelor întreprinderi de stat. A rezultat, în termenii utilizați de VI. Pasti, o „guvernare în folos propriu, ale cărei decizii au fost orientate în primul rând de interesele de consolidare politică” (1994, p. 97).

Pe creasta de val a acestui proces s-a situat instituția prezidențială care, prin persoana președintelui Iliescu, deține majoritatea comenzilor vieții politice, economice, justiției și structurilor militare ale statului. Iar prin modul sistematic de selectare și numire a oamenilor în funcții de cea mai mare importanță în stat, pe criteriile politice și doar din gruparea puterii, Președinția a accentuat fenomenul separației elitelor politice actuale. Toate acestea indică faptul ca actuala putere are tot mai mult caracterul unei oligarhii decisă să-și păstreze pozițiile de decizie un timp cât mai îndelungat și să utilizeze toate mijloacele pe care le are la dispoziție în acest scop.

### **Concluzii – încercare de predicție în legătură cu stabilitatea politică din România**

În evoluția României din ultimii cinci ani pot fi făcute unele constatări în legătură cu variabilele care influențează stabilitatea politică. Voi începe cu influențele dezvoltate de instituții. După o primă perioadă de ambiguitate legislativă și instituțională, cadrul instituțional

nou, specific regimului politic democratic, a fost edificat. Procesul a căpătat consistență odată cu promulgarea Constituției la sfârșitul anului 1991. Dar simpla reglementare juridică și existența formală a instituțiilor democratice nu rezolvă integral ecuația stabilității sistemului. Intervine, în acest context, problema deosebit de importantă a gradului de încredere acordată de către populație acestor instituții. Or, din această perspectivă, România trăiește în prezent un adevărat declin al legitimității. Această evoluție este demonstrată de barometrele opiniei publice, efectuate pe tot parcursul anului 1994 și în prima parte a anului 1995.

Potrivit rezultatelor obținute, activitatea instituțiilor fundamentale ale statului – guvem, parlament, justiție – este constant apreciată negativ sau foarte negativ de către majoritatea populației. Procentul variază între două treimi și trei sferturi. Tot atât de mulți membri ai societății românești își declară nemulțumirea față de viața politică în ansamblul său (*Revista de cercetări sociale*, nr. 1, 2, 3, 4/1994).

Se poate spune, în aceste condiții, că noul cadru instituțional creat în ultimii cinci ani cunoaște o adevărată criză de legitimitate, inducând efecte negative asupra stabilității politice.

Influențe negative pot să apară și din direcția frustrării

relative trăite în prezent de cea mai mare parte a societății românești. Evenimentele din decembrie 1989 și primele evoluții postcomuniste din cursul anului 1990, au dus la o adevărată explozie a aspirațiilor oamenilor în toate domeniile vieții. Apoi, procesele de schimbare economică („tranziția la economia de piață”) au generat costuri sociale și umane, conducând populația printr-o „adevărată vale a plângerii” (Dahrendorf, 1993, p. 74).

Scăderea drastică a producției de bunuri, cu aproape 50% față de 1989, a determinat o degradare rapidă și continuă a standardului de viață și o explozie a săraciei (vezi Zamfir, C., Pop, M.A., Zamfir, E., 1993). A apărut astfel o adevărată prapastie între ceea ce sperau și așteptau oamenii să le aducă prabușirea comunismului și ceea ce s-a împlătit efectiv în prezent. Această mare dezamăgire sau frustrare relativă amenință noul cadru constituțional și regimul politic în ansamblul său.

Alte piedici în calea stabilizării regimului politic actual din România se originează în cultura politică a societății, care, după

firavele tradiții democratice din perioada interbelică, a fost puternic afectată de dictaturile care s-au succedat în ultima jumătate de secol.

Plecând de la aceste considerente, cât și de la faptul că instituțiile create după 1990 sunt dominate de persoanele care le ocupă, cu atât mai importantă apare o eventuală transformare a elitei naționale în sensul angajării fracțiilor ei într-un pact sau o înțelegere prin care să se stabilească reguli minimale ale jocului politic și un consens în privința principiilor constituționale de organizare a statului.

Dacă grupările politice din România se vor dovedi incapabile, sau neinteresate în continuare, de negocieri în această direcție, continuând să acționeze în spațiul public după regulile confruntării și ale războiului și percepend jocul politic ca un joc cu sumă nulă, starea de semistabilitate se va perpetua, cu efecte negative în planul performanței economice și sociale.

## Bibliografie

Aron, Raymond, „Social Structure and Rulling Class”, în *British Journal of Sociology*, nr. 1, 1950, pp. 1-16, 126-143.

Bădescu, Ilie, *Sociologia eminesciană*, Editura Porto-Franco, Galați, 1994.  
Brzezinski, Zbigniev, *Marele eșec*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1993a.

- Brzezinski, Zbigniew, „The Great Transformation”, în *The National Interest*, 1993b, pp. 3-13.
- Burton, G. Michael, Higley, John, „Elite Settlements”, în *American Sociological Review*, vol. 52, 1987, pp. 295-307.
- Dahl, Robert A., *Who Governs?*, New Haven, 1961.
- Dahl, Robert A., „Further Reflections on the Elitist Theory of Democracy”, în *The American Political Science Review*, nr. 21, 1966, pp. 295-305.
- Dahl, Robert A., *Polyarchy*, University Press, Yale, 1971.
- Dahrendorf, Ralf, *Society and Democracy in Germany*, Garden City, New York, 1967.
- Dahrendorf, Ralf, *Reflexii asupra Revoluției din Europa*, Editura Humanitas, București, 1993.
- Diamond, Larry, Linz, Juan J., Lipset, S. M., *Politics in Developing Countries*, Colorado, Lynne Rienner Publisher, 1990.
- Etzioni, Amitai, *The Active Society*, The Free Press, New York, 1968.
- Gerth, H. H., Mills, C. W., *From Max Weber ...*, Oxford University Press, New York, 1946.
- Giurescu, Constantin C. (coord.), *Istoria României în date*, Editura Enciclopedică, București, 1972.
- Gusti, Dimitrie, *Opere*, vol. I, Editura Științifică, București, 1968.
- Higley, John, Burton, G. M., „The Elite Variable in Democratic Transitions and Breakdowns”, în *American Sociological Review*, vol. 54, 1990, pp. 17-32.
- Higley, John, Burton, G. M., Field, G. L., „In Defense of Elite Theory”, în *American Sociological Review*, vol. 55, 1990, pp. 421-426.
- Higley, John, Moore, Gwen, „Elite Integration in United States and Australia”, în *The American Political Science Review*, vol. 75, 1981, pp. 581-597.
- Huntington, Samuel P., *Political Order in Changing Societies*, Yale University Press, 1968.
- Huntington, Samuel P., „Will More Countries Become Democratic?”, în *Political Science Quarterly*, 99, 1984, pp. 193-218.
- Ibrăileanu, Garabet, *Studii Literare*, vol. I, Editura Minerva, București, 1979.
- Ionescu, Nae, *Roza Vânturilor*, Editura Roza Vânturilor, București, 1990.
- Lipset, Samuel Martin, *Political Man*, The John Hopkins University Press, Baltimore, 1981.
- Lovinescu, Eugen, *Istoria civilizației române moderne*, Editura Minerva, București, 1992.
- Maiorescu, Titu, *Critice*, Editura Eminescu, București, 1976.
- Manoilescu, Mihail, *Rostul și destinul burgheziei românești*, Cugetarea-Georgescu Delafras, 1942.
- Michels, Robert, *Political Parties*, The Free Press, New York, 1962.
- Mills, C. Wright, *The Power Elite*, Oxford University Press, 1956.
- Mosca, Gaetano, *The Ruling Class*, New York, Londra, 1939.
- O'Donnell, Guillermo, Schmitter, P. C., *Transitions from Authoritarian Rule*, The John Hopkins University Press, Baltimore, 1986.
- Pareto, Vilfredo, *The Rise and Fall of the Elites*, The Bedminster Press, 1968.
- Pasti, Vladimir, „Tranziția politică: o evaluare”, în *R.C.S.*, nr. 2/1994, pp. 93-98.
- Putnam, Robert D., „Bowling Alone”, în *Journal of Democracy*, vol. 6, 1995, pp. 65-79.
- Sandu, Dumitru, „Elite, rute și instituții”, în *Sfera Politicii*, nr. 23, 1994.

- Sandu, Dumitru, *Sociologia tranziției*, (note de curs), Universitatea București, 1995.
- Sartori, Giovanni, „Anti-Elitism Revisited”, în *Government and Opposition*, 1978, pp. 58-80.
- Sartori, Giovanni, *The Theory of Democracy Revisited*, Chatham House Publisher, 1988.
- Sauco, A. N. G., „Calea spaniolă de la dictatură la democrație”, în *România Literară*, nr. 38, 1990.
- Scurtu, Ioan, Bulei, Ion, *Democrația la români*, Editura Humanitas, București, 1990.
- Selejan, Ana, *Trădarea intelectualilor*, Editura Transpres, Sibiu, 1992.
- Tocqueville, Alexis de, *Despre democrație în America*, Editura Humanitas, București, 1995.
- Vlăsceanu, Lazăr, „Ieșirea din utopie: premise pentru o opțiune”, în *R.C.S.*, nr. 1, 1994.
- Ungureanu, Ion, *Paradigme ale cunoașterii societății*, Editura Humanitas, București, 1990.
- Zamfir, Cătălin, Vlăsceanu, Lazăr, *Dicționarul de sociologie*, Editura Babel, București, 1993.
- Zamfir, Cătălin, Pop, Marius A., Zamfir, Elena, *România '89-'93. Dinamica bunăstării și protecția socială*, Editura Expert, 1994.
- Zeletin, Ștefan, *Burghezia română*, Editura Humanitas, București, 1991.
- \*\*\*, *Dicționarul personalităților publice-politice 1989-1992*, Editura Holding Reporter, București, 1993.
- \*\*\*, „Barometrele opiniei publice”, în *R.C.S.*, 1994.

## **Raționalitatea constructivă: o alternativă pentru teoria politică?**

Mihaela CZBOR

(...) Lumea modernă este, în pofida idealului hegelian al reconcilierii, profund scindată. La fel se înfățișează și gândirea modernă. Idealul modernității pendulează, din această perspectivă, între două extreme. Pe de o parte, există tendința de a reface unitatea lumii și a gândirii, totalitatea fisurată a acesteia. Asupra acestei prime încercări planează pericolul metafizicului, al unei alunecări într-un fals absolut, într-un absolut care maschează angajamentele ideologice ale fiecărui punct de vedere local. Pe de altă parte, avem de a face cu încercarea de a regândi lumea modernă din perspectiva unui pluralism ce este definit, de gânditori ca Berlin sau Rawls, drept trăsătura definitorie a modernității. Asupra acestei a doua încercări planează pericolul relativismului, al unei contextualizări atât de radicale a criteriilor raționalității, încât comunicarea și traducerea, dincolo de contextele particulare, devin imposibile.

În debutul epocii moderne, Machiavelli distinge între cele două seturi de valori opuse, cele creștine și cele laice, separând în mod decisiv politicul de religios. Istoricul florentin introduce astfel în gândirea occidentală dualismul, pe care I. Berlin îl interpretează ca origine a pluralismului, cel care va deveni în cele din urmă dominant în cultura și istoria lumii apusene. Hobbes aduce în prim plan epistemologicul, așezând temeiul sferei politice în natura umană, în felul de a fi al omului, într-un mod care trasează conflictul de neîmpăcat între latura rațională a omului și latura pasională a acestuia. Locke creionează potențialul conflict dintre muncă și dinamica acesteia pe de-o parte, și proprietate și capacitatea sa de a stoca, de a îngheța procesualitatea muncii, pe de altă parte. Rousseau introduce tensiunea dintre natura originară a omului și istorie, definind omul ca ființă liberă mai degrabă decât ca ființă rațională.



Kant separă rațiunea teoretică de cea practică, afirmând primatul celei din urmă. Benjamin Constant teoretizează cele două sensuri ale libertății, la antici și la moderni, marcând dificultatea coexistenței acestora. Miza tuturor acestor poziții teoretice este, în cele din urmă, încercarea de a defini poziția și rolul rațiunii umane, temeiul modern al cunoașterii și acțiunii individului și/sau a colectivităților. Așa cum remarca Habermas, filozofia devine în lumea modernă o teorie a raționalității. Rațiunea obiectivă este înlocuită de rațiunea subiectivă, de exercitarea autonomă și matură de către indivizi a propriei lor puteri de a judeca. Dintr-o asemenea perspectivă, caracterul dual al modernității îmbracă forma relației dintre rațiune și natură, dintre rațiune și istorie, dintre rațiunea individului și caracterul rațional al instituțiilor sociale și politice, dintre rațiunea teoretică și cea practică, iar în cadrul rațiunii practice, dintre moralitate și politic, dintre ceea ce Dworkin numește în *The Tanner Lectures on Human Values* etică, pe de o parte, și moralitate și politic, de cealaltă parte: „Etica în sens larg are două compartimente: moralitatea și bunăstarea. Problema moralității se referă la modul în care ar trebui să ne purtăm cu ceilalți; problema bunăstării se referă la modul în care ar trebui să trăim pentru a ne oferi nouă înșine vieți de valoare”.

Prin urmare, una dintre întrebările pe care acest eseu o for-

mulează, pe urmele lui Habermas, este următoarea: poate rațiunea să joace în lumea modernă rolul pe care alte instanțe, precum cele religioase sau metafizice, l-au jucat în alte contexte ale istoriei și teoretizării umane? Este posibilă trecerea de la rațiunea subiectivă la cea obiectivă, astfel încât nici rațiunea obiectivă să nu se transforme într-o instanță autoritară, care să confişte în numele unui singur ideal, al unui singur set de valori întregul spațiu public, și nici rațiunea subiectivă să nu capete sensul unei rațiuni instrumentale<sup>1</sup>, expresie a unui individualism pentru care lucrurile din jurul nostru nu sunt decât materie primă și instrumente pentru realizarea propriilor noastre proiecte<sup>2</sup>, și manifestare a absenței unui orizont mai larg de apartenență a individului, în raport cu care acesta să își poată defini specificul și diferența proprie? Având în vedere scindarea lumii moderne, având în vedere atât statutul predominant al rațiunii subiective, cât și caracterul dificil al constituirii unei rațiuni obiective, având, de asemenea, în vedere primatul kantian al rațiunii practice în raport cu cea teoretică, primatul vieții active asupra celei contemplative, mutarea accentului dinspre metafizic înspre moral-politic, și dinspre cosmologic înspre epistemologic, problema fundamentală care se conturează este următoarea: care este statutul principiilor în acord cu care rațiunea practică

funcționează în peisajul gândirii și al lumii moderne?

Aducerea modernă în prim plan a rațiunii umane, a arhitecturii acesteia ca temei al normativității, ca fundament al autorității și ca sursă a legilor și instituțiilor umane necesită un examen al rațiunii, al rolului și sensului acesteia, al posibilităților semnificației ale raționalului, al relației dintre rațiunea subiectivă și cea obiectivă, al modului în care rațiunea lucrează astfel încât să fie posibilă constituirea spațiului public. Altfel spus, teoria politică și morală modernă, ca urmare a primatului rațiunii practice asupra celei teoretice<sup>3</sup>, ajunge să ocupe avanscena filozofiei, și implicit a epistemologiei, împingând în prim plan regândirea statutului rațiunii și a sensurilor raționalului. Această regândire a statutului rațiunii și a sensurilor raționalului atrage după sine regândirea unor noțiuni fundamentale precum cele de libertate, autonomie, identitate individuală și publică, individ/individualism. Dintr-o asemenea perspectivă, orientările cele mai recente din cadrul gândirii politice se dovedesc a fi esențiale pentru reconfigurarea spațiului epistemologic contemporan, în primul rând pentru regândirea relației dintre relativism și fundamentalism, dintre adepții caracterului exclusiv contextual al criteriilor raționalității, fie că localul se referă la forme de viață, fie că el are în vedere insula subiectivității individuale, a rațiunii

subiective, a sferei personale, și adepții caracterului universal al criteriilor raționalității, adepți cărora le revine atât sarcina evitării strictei identificări a raționalului cu logicul, cât și sarcina de a evita ideologizarea, identificarea nepermisă a universalului cu un singur punct de vedere, cu un singur context local.

Într-o altă formulare, teoria politică contemporană pare să fi preluat sarcina de a regândi împreună multe dintre dimensiunile scindate ale lumii moderne, începând cu scindarea rațiunii în obiectivă și subiectivă, continuând cu scindarea libertății în antică și modernă, a identității în privată și publică și sfârșind cu radicala separare modernă a politicului de moralitate. Întreg registrul acestor încercări are consecințe vitale pentru statutul rațiunii umane și pentru definirea raționalului, pentru relația dintre politic și filozofie, paradigmă a raportului dintre rațiunea practică și cea teoretică. Multe dintre direcțiile actuale ale teoriei politice contemporane par să se apropie, în acest context, de constructivism. Încercarea de a regândi împreună dimensiunile scindate ale lumii moderne aduce constructivismul în prim plan atât în ceea ce privește redefinirea statutului rațiunii, cât și, în strânsă legătură cu această încercare, redefinirea relației dintre moralitate și politic, dintre politic și filozofie.

Această încercare îmbracă mai multe fațete. Este vorba, în

primul rând, de regândirea statutului rațiunii și a relației dintre rațiunea teoretică și cea practică, mai exact, este vorba de regândirea statutului rațiunii umane într-o configurație care accentuează atât caracterul procesual al rațiunii, cât și relația strânsă, co-originalitatea dintre formarea dimensiunii teoretice și a celei practice a rațiunii. În al doilea rând, este vorba de regândirea relației dintre filozofie și politic. Acest demers este necesar în măsura în care mulți dintre teoreticienii actuali ai politicului fie resping orice apropiere dintre politic și filozofie, precum Rawls, care definește scopul teoriei dreptății ca pe unul exclusiv practic, sau Hannah Arendt, care identificând tradiția filozofică occidentală cu substituirea platoniciană a valorilor acțiunii de către valorile fabricației, ale meșteșugarului, se ferește să se definească ca filozof al politicului, preferând termenul, mai neutru și imparțial, de teoretician, fie identifică filozofia cu o teorie a raționalității, precum Habermas, care respinge statutul special, de expert, al filozofului în numele unei formări discursive și democratice a criteriilor normative ale unei societăți și ale unei culturi.

În al treilea rând, este vorba de regândirea relației dintre politic și moralitate, de ceea ce Dworkin numește strategiile continuității și ale discontinuității, de opțiunea fie pentru o construcție în întregime artificială a tărâmului politic, fie

pentru o construcție a acestuia care se așează în prelungirea valorilor morale, și care admite principiile cotidiene ale moralității ca fiind adevărate. În cele din urmă, este vorba de redefinirea sensului raționalului, mai exact de o nuanțare și îmbogățire a sensurilor acestuia, una care aducând în prim plan intersubiectivitatea nu sacrifică individualismul, regândindu-l în termenii a ceea ce Taylor numește idealul culturii occidentale, ideal pe care practicile actuale angajate, la un anume moment dat, de o societate nu îl epuizează. Un asemenea demers are drept consecință, în cele din urmă, regândirea relației dintre modernitate și rațiune/raționalitate, dintre teoretic și practic, în măsura în care, așa cum considera Taylor, normativitatea idealului unei culturi nu se epuizează niciodată în practicile efectiv angajate de aceasta. O asemenea reconsiderare aduce în prim plan o lărgire a sferei valorilor practice care structurează spațiul public, o reconsiderare care nu numai că acționează în favoarea unei înțelegeri constructiviste a relației dintre rațiune și raționalitate, dar care modifică însuși raportul dintre instituții și indivizi, dintre identitatea publică și cea privată, nuanțând, încă o dată, relația dintre politic, morală și etică.

Cel mai general nivel al constructivismului permite definirea rațiunii și a relației dintre teoretic și practic astfel încât accentul să cadă pe caracterul procesual al rațiunii,

nu pe conținutul rezultatelor demersului rațional și pe ordonarea acestor rezultate într-un tablou final și complet al cunoașterii umane. Un asemenea mod de a defini rațiunea prefigurează deja proceduralismul lui Rawls și al lui Habermas, dar și relația dintre procedural și substanțial în definirea rațiunii, relație care menține tensiunea dintre cele două fără a ceda în mod decisiv în favoarea nici uneia dintre ele. Pentru Whitehead rațiunea este „o sensibilitate superioară care exercită o discriminare în rândul propriilor sale producții anarhice”. Astfel înțeleasă, ca *sensibilitate* superioară, rațiunea reflectă unitatea dintre fizic și mental<sup>4</sup>, exprimând deopotrivă adaptarea, reproducerea unui algoritm și noutatea. Așa cum se va vedea în cele ce urmează, această capacitate a rațiunii concepută constructivist permite gândirea la nivel moral-politic a relației dintre întreg, fundalul pre-existent manifestării autonomiei individuale, încercării individului de a se defini în sensul autenticității, și demersul agenților raționali de a construi un spațiu comun al existenței lor publice, spațiu deopotrivă intersubiectiv și de exprimare a caracterului ireductibil al fiecărui individ. În aceste condiții, raționalul semnifică devenire, procesualitate, noutate, obturarea distincției dintre particular și universal, pluralism și relativitate, în sensul că dacă nu există nicio entitate actuală, atunci nu există niciun temei; altfel spus,

orice sens este exprimabil numai în mod actual, printr-o entitate actuală, și nu este doar ceva posibil, ceva ale cărui limite le stabilim de drept, fără a avea certitudinea că a existat sau ar putea exista vreodată. Formalismul procesului este astfel dublat de substanțialitatea existenței actuale și ireductibile a fiecărei entități, a fiecărui individual prin intermediul căruia este posibil accesul la universal.

Concepută astfel, ca fiind continuă cu planul sensibilității umane, îmbinând în devenirea sa scopurile practice ale adaptării cu cele speculative ale noutății și creației, rațiunea se definește ca proces, în cuprinsul căruia este capabilă să-și submineze în permanență propria autoritate, aproximând un plan și o coordonare ce sunt treptat creionate, fără a putea fi niciodată cartografiate în mod complet. Dacă, așa cum considera Whitehead, „oboseala este antiteza rațiunii”, rațiunea fiind în adevărata sa menire non-repetitivă, atunci Whitehead întâlnește în acest punct concepția lui O. O'Neill. În interpretarea pe care aceasta o dă constructivismului kantian, modelul pentru funcționarea rațiunii este cel al tribunalului, al dezbaterii și comunității: „A avea un tribunal nu înseamnă a avea un algoritm pe care tribunalul îl urmează. Tribunalele deliberează și formulează verdicte... Lor le revine sarcina practică de a judeca; prin urmare, tribunalul oferă o imagine adecvată pentru un act de

critică sau judecată al rațiunii... Întrucât Kant descrie autoritatea rațiunii ca un tribunal care judecă și deliberează, atunci probabil el consideră că rațiunea nu constă în algoritmi ai gândirii și acțiunii, care pot fi formulați ca reguli abstracte”<sup>5</sup>.

Consecința unei asemenea viziuni asupra rațiunii se reflectă, în primul rând, asupra principiilor. Acestea sunt rezultatul unei construcții ce nu este ghidată decât de un criteriu negativ, și nicidecum de un plan sau de o armonie prestabilită, care să unească subiecții și agenții umani cu o ordine transcendentă, cu o ordine dată. Acest criteriu negativ cere ca principiile fundamentale ale gândirii și acțiunii umane să fie astfel formulate, încât ele să poată fi urmate de toți potențialii participanți la cunoașterea și acțiunea umană. Ceea ce este cu adevărat semnificativ în contextul de față, este faptul că acest mod de a interpreta rațiunea umană este numit de O’Neill „politica rațiunii”, în măsura în care Kant aplica modulul de a funcționa al rațiunii valorile care ghidează constituirea spațiului public, a spațiului comunitar după regulile dezbaterii, ale comunicării și recursivității, ce caracterizează, de fapt, activitatea unui tribunal. În aceste condiții „sarcina construirii principiilor ordinii discursive este similară cu cea a construirii principiilor ordinii politice, ... și motivul pentru care politica oferă metafore pentru sarcina, principiile

și limitele rațiunii”<sup>6</sup>. În aceste condiții, autoritatea rațiunii este întotdeauna negativă, ea este stabilită mai curând recursiv decât prin intermediul unor fundamente sigure<sup>7</sup>. Metafora politică ce rezumă modul de a funcționa al rațiunii este dezbaterea. Aceasta are capacitatea de a lega o pluralitate de vorbitori. Ea este deschisă, niciodată încheiată, la fiecare nivel fiind posibilă chestionarea rezultatelor deja obținute. Principiile au astfel mai degrabă un rol regulativ, rolul de a ghida în fiecare moment formularea problemelor și a întrebărilor, crearea unui spațiu comun al comunicării și al dezbaterii<sup>8</sup>.

Rezultatul acestui statut, mai degrabă negativ și de disciplinare a travaliului rațiunii, al principiilor este modificarea, în primul rând, a relației dintre filozofie și politic, mai general, dintre dimensiunea teoretică și cea practică a rațiunii. În materie de morală și politică, filozofului îi este refuzat accesul privilegiat la un set de valori sau altul, la un model al cunoașterii și acțiunii umane considerat ca adevărat. Calitatea de cetățean a filozofului trece înaintea celei de expert într-un domeniu al cunoașterii umane. Rawls și Habermas sunt doi dintre adepții contemporani ai unui asemenea punct de vedere. Pentru Habermas formarea discursivă a voinței publice este una care nu admite ideea de centru, fie acesta statul sau domeniul privilegiat al filozofiei. Voința publică se

formează la nivelul lumii vieții (*Lebenswelt*), la nivelul practicilor cotidiene, al comunicării cotidiene, orizont în limitele căruia filozoful nu ocupă nicio poziție privilegiată, fiind doar unul dintre participanții la lumea sensurilor culturale împărtășite de membrii unei comunități. Ceea ce trece în prim plan, dintr-o asemenea perspectivă, este înțelegerea pre-teoretică a regulilor ce ghidează interacțiunea socială de către subiecții cunoașterii, comunicării și acțiunii cotidiene<sup>9</sup>. Orizontul lumii vieții este anterior acțiunii de teoretizare a filozofului. În acest punct, Habermas întâlnește concepția rawlsiană despre rezonabil ca substitut al adevărului, despărțindu-se, în același timp, de aceasta pentru a se apropia de Taylor și Dworkin. În aceste condiții, nu numai că filozoful participă alături de ceilalți subiecți la construirea interactivă și intersubiectivă a criteriilor normative ale unei comunități, dar ceea ce intră în scenă este mai ales rolul principiilor morale și statutul de adevăr al acestora, faptul că ele constituie, pentru agenții umani angajați în interacțiunea socială, un orizont comun de referință, un orizont de care nu se poate face abstracție, în modul în care pretinde Rawls.

Se pare, deci, că noțiunea rawlsiană de rezonabil, deși necesară, nu este suficientă din perspectiva unui constructivism care încearcă să îmbine individualismul și faptul uman al pluralității cu

caracterul de întreg al comunităților, cu valorile care structurează viața acestora, cu faptul că, anterior oricărei decizii individuale și oricărei formări discursive a voinței publice, există un orizont al lumii vieții, un orizont prereflexiv al sensurilor și regulilor conviețuirii umane de care nu se poate face abstracție, nici în maniera situației originare și nici în cea a consensului parțial, prin întrepătrundere (*overlapping consensus*). Prin intermediul noțiunii de rezonabil, Rawls se deplasează în direcția constructivismului kantian, în măsura în care, așa cum apreciază Hannah Arendt, pentru Kant „caracterul public este deja criteriul dreptății în filozofia sa morală... moralitatea aici este coincidența dintre privat și public”<sup>10</sup>. Prin urmare, noțiunea de rezonabil posedă capacitatea de a „limita interesele umane relevante la interese fundamentale de un anumit tip, sau la bunuri fundamentale...”<sup>11</sup>. Constructivismul presupune, deci, nu numai elaborarea intersubiectivă a principiilor, dar și capacitatea de a judeca diferitele concepții comprehensive morale, filozofice, religioase dintr-o perspectivă publică, din punctul de vedere al celorlalți, al intereselor comune. Există cel puțin două avantaje ale unui asemenea punct de vedere, precum și o mulțime de critici ce pot fi aduse într-un mod care poate lărgi constructivismul, nuanțându-l. Criticile vor fi formulate de pe pozițiile lui Habermas, Taylor și Dworkin,

care au intrat într-un dialog efectiv cu Rawls, dar și dintr-o perspectivă, precum cea a lui Foucault, care, deși nu a intrat niciodată într-un dialog real cu filozoful american, poate fi adus într-o interpretare comună, și aceasta dintr-un unghi constructivist.

Revenind la avantaje, primul dintre acestea, și cel mai penetrant în ceea ce privește noua viziune asupra politicului pe care o aduce constructivismul, este modul de a concepe Constituția. Aceasta este concepută mai degrabă ca un proiect, și în acest punct Rawls și Habermas par să fie de acord: o sarcină de realizat, ce ar permite atât manifestarea autonomiei cetățenilor în direcția exercitării publice a rațiunii lor, cât și adaptarea și revizuirea acesteia și a legilor sale în funcție de ceea ce cer circumstanțele sociale schimbătoare, întotdeauna în sensul dreptății și al virtuților politice<sup>12</sup>. Înțelesă în acest mod, Constituția se aliniază modului în care constructivismul concepe rațiunea, principiile și autoritatea acesteia. Constituția și legile sale sunt mai degrabă cadrul-modul ce permite dezbaterea publică, manifestarea publică a rațiunii în vederea elaborării unei normativități ce necesită participarea egală a tuturor. În același timp, autoritatea acesteia manifestă o dublă calitate: pe de o parte, ea încearcă să aproximeze un ideal, întruchipat în devenirea societății și al culturii respective, pe care Constituția nu îl va putea

îmbrățișa niciodată; pe de altă parte, ea posedă capacitatea de a fi revizuită în funcție de schimbările sociale, în funcție de mișcarea unei societăți care nu poate fi închisă, din start, în canoanele unei raționalități formale, ce exclude orice concretitudine socio-culturală. Tipul de raționalitate care structurează astfel Constituția unei țări este, pe de o parte, unul permanent deschis, deopotrivă înspre idealul subiacent culturii și societății din acea țară, cât și circumstanțelor sociale concrete, schimbărilor care restructurează continuu societatea respectivă. Pe de altă parte, același tip de raționalitate este unul, în principal, structurat de valori ale practicului, așa cum este principiul toleranței. Această regândire a sensului raționalului deschide către cel de-al doilea avantaj pe care îl posedă noțiunea de rezonabil, ca înlocuitor al celei de adevăr.

Este vorba de capacitatea acestei noțiuni de a oferi politicului un sens moral și moralității un sens politic. Dintr-un asemenea punct de vedere, noțiunea rawlsiană de rezonabil, ca și întreaga concepție a filozofului american despre constructivismul politic, are meritul de a schimba sensul raționalului într-un mod atât de radical, încât soluția clasică a problemei, cea platoniciană, este complet inversată. Moralitatea capătă un sens politic în măsura în care valoarea sa este dată, în primul rând, de capacitatea credințelor și ideilor morale de a exista în spațiul public, de a-i oferi

acestui conținut prin întrepătrunderea lor rezonabilă, care stă astfel la baza principiilor ce structurează viața comună a membrilor unei societăți. Politicul capătă un sens moral în măsura în care el se definește, în primul rând, ca o căutare comună a acelei ierarhii de valori care structurează ulterior principiile dreptății într-o societate. Politicul în sensul neutralității, sau în sensul problemelor de interes public care privesc cadrul instituțional și structura de bază a unei societăți<sup>13</sup> trece în plan secund în favoarea unei semnificații a politicului care accentuează căutarea comună, dezbaterea comună, procesele intersubiective structurate de principiul toleranței, prin intermediul cărora membrii unei comunități construiesc sfera valorilor politice pe baza testării publice a concepțiilor lor morale.

Această strânsă întrepătrundere a moralității și a politicului pare să fie, deci, favorizată de noul sens al raționalității pe care îl permite constructivismul. O raționalitate ce este gândită în primul rând după canoanele și valorile rațiunii practice. De asemenea, o raționalitate care angajează intersubiectivitatea, ca dezbateră și comunicare, în procesul comun de construire a principiilor, a bazei normative a unei societăți. O raționalitate care aduce împreună atât individualitatea umană, cât și fundalul cultural și social comun al celor care participă la procesul de forjare a regulilor ce

structurează viața în comun. Dacă acesta este sensul raționalității în accepțiunea sa constructivistă, atunci se pare că demersul rawlsian, deși capabil să deschidă un orizont nou asupra relației dintre moralitate și politic, este totuși incomplet. Așa cum apreciază Habermas, întrepătrunderea în spațiul public a diferitelor concepții comprehensive rezonabile, potrivit terminologiei rawlsiene, trebuie să fie hermeneutic dublată de interpretarea presupuzițiilor, a fundalului de credințe morale pe care fiecare participant la formarea discursivă a voinței, potrivit terminologiei habermasiene, îl aduce cu sine. Altfel spus, dincolo de întâlnirea publică a indivizilor la nivelul instituțiilor, al construirii acestora, este necesară considerarea valorii de sine stătătoare a concepției fiecărui individ despre bine. Caracterul politic latent al valorilor morale nu este suficient pentru a oferi concepției politice despre dreptate o forță imperativă în ceea ce privește acțiunile oamenilor politici și justificarea acestor acțiuni. În viziunea lui Dworkin, latența trebuie însoțită de credința indivizilor în valoarea de adevăr a principiilor morale, principii ce sunt anterioare oricărei înțelegeri a valorii politice a acestora.

Așa cum susține și Habermas, se pare că noțiunea rawlsiană de rezonabil nu este suficientă pentru a oferi forță imperativă principiilor dreptății și, în general, valorilor politice pe care



indivizii le construiesc în limitele spațiului public și în vederea structurării acestuia. Care este consecința acestei cerințe pentru sensul raționalității și al principiilor, precum și pentru relația dintre moralitate și politic într-o lectură constructivistă? Pentru Habermas, orizontul normativ al societății moderne se constituie pe fundalul tradițiilor care, întrucât au fost decontextualizate, întrucât au căpătat un caracter formal, astfel încât sensul lor nu mai este direct oferit agenților umani în virtutea localizării lor într-un *situs* anume al vieții sociale, se deschid interpretării, astfel încât sensul lor se constituie prin intermediul proceselor de comunicare ce au loc la nivelul vieții cotidiene. Procesele de comunicare și interpretare ce au loc în viața cotidiană devin noul izvor al conținutului normativ al lumii moderne, înlocuind orizontul tradițiilor din societățile arhaice<sup>14</sup>. Dintr-o asemenea perspectivă, constructivismul se dovedește capabil să coboare mult mai adânc decât permite gândirea rawlsiană. Prezența proceselor de interpretare la nivelul pre-teoretic al lumii vieții cotidiene nu numai că devansează, din nou, prioritatea rațiunii teoretice, dar extinde aria rațiunii practice, sporind sfera valorilor practice, a practicilor efective ce sunt angajate de agenții umani în constituirea criteriilor normative ale societății lor. Dacă interpretarea și construirea sensului constituie un

proces atât de adânc înrădăcinat în procesele de comunicare și interacțiune ale vieții cotidiene moderne, atunci noțiunea de adevăr suferă ea însăși o modificare de sens, ce se răsfrânge deopotrivă asupra sensului și relației dintre rațiune și raționalitate. Dacă principiile politice, potrivit strategiei continuității, așa cum este aceasta concepută de Dworkin, au nevoie de un fundament mai adânc decât rezonabilitatea concepțiilor morale, și dacă acest fundament presupune adevărul principiilor morale, atunci însăși noțiunea de adevăr, în conjuncție bineînțeleas cu cea de rezonabil, trebuie să sufere o schimbare de sens. Cel care se aproprie, în mod paradoxal, cel mai mult de această regândire este Foucault.

Pentru Michel Foucault, adevărul însuși este construcție. Adevărul unui discurs sau al unei instituții se află prin dezvelirea rădăcinilor sale practice, adică a setului de reguli care prezidează venirea sa în ființa și funcționarea sa; acesta este scopul atât al arheologiei, cât și al genealogiei. Adevărul se constituie pentru filozoful francez în funcție de discursurile noastre care, la rândul lor, apar la intersecția unui set de practici, de instituții, de reguli. Adevărul presupune proceduri de excludere, de eliminare, de izolare a alterității. El nu este ceva de ordinul esențelor, și nici de ordinul unei realități libere, ascunse care așteaptă doar să fie descoperită. Adevărul presupune

relațiile pe care indivizii le au cu obiectele, relațiile pe care le au cu ceilalți indivizi și cu ei înșiși. De aceea, Foucault alege expresia de „jocuri de adevăr” pentru a desemna acest caracter de construcție și de relație a adevărului. Dintr-o asemenea perspectivă, adevărul nu mai apare ca o noțiune metafizică, caracterul său practic fiind evident, ceea ce face ca teama lui Rawls de această noțiune să devină neînțeleasă. A face într-un asemenea context istoria adevărului înseamnă a face istoria diferitelor contexte ale relațiilor interumane în care anumite seturi de reguli, de practici, au funcționat.

Această legare a adevărului de contextele relațiilor și practicilor umane, și accentuarea caracterului său de construcție, îl relativizează, permițând ca urmare a caracterului său practic, pe de o parte, deconstruirea fiecărei instituții, începând cu statul modern, până la dezvelirea miezului său moral și a concepției despre individ și identitatea acestuia ce este subsidiară respectivei structuri normative; pe de altă parte, operaționalizarea adevărului și legarea acestuia de practicile de formare a sinelui, de modul în care indivizii înșiși se construiesc ca subiecți morali împinge deconstruirea structurilor instituționale dincolo de miezul lor moral, până la nucleul etic, în cazul căruia adevărul este deja stil de existență. Individul însuși devine construcție într-o asemenea perspectivă. Individul, în

măsura în care se constituie ca subiect moral, nu descoperă nicio ordine transcendentă a valorilor și nici nu descoperă, prin introspecție, miezul de adevăr al ființei sale, ci se construiește.

În acest moment, derularea ipotezei constructiviste referitoare la sensul raționalității și la relația dintre moralitate și politic se răsfrânge asupra însuși debutului acestei ipoteze, ce presupunea, la rândul său, construirea unui câmp de valori politice, ca miez al structurilor instituționale de bază ale unei societăți. Dintr-o perspectivă precum cea foucauldiană, pentru care adevărul și însuși individul, în calitatea sa de subiect moral, sunt construcții, câmpul criteriilor normative ale modernității își adâncește caracterul de construcție, dezvoltându-se ca un câmp al alternativelor, ca un câmp de posibili, în sensul chiar al categoriilor kantiene, numai că, de data aceasta, filtrate de istorie, potrivit viziunii lui Foucault și a lui Taylor. În mod aproape paradoxal, Foucault întâlnește aici poziția lui J. Rawls, pe linia constructivismului kantian din care ambii „filozofi” se revendică. Pentru Rawls a fi rezonabil înseamnă, în primul rând, a fi capabil să judeci și să acționezi ca un constructor, ca un agent al construcției. Pentru Foucault cel din ultima perioadă, cea a practicilor de construire a sinelui, „raționalitatea” și „adevărul” unui subiect uman reprezintă tocmai capacitatea acestuia de a-și construi identitatea

morală. Numai că – și cel care trage această concluzie radicală este Foucault – a concepe astfel agenții umani în calitatea lor de subiecți morali înseamnă a muta cerința construcției până la nivelul categoriilor, al transcendentalului, al situației originare în cazul lui Rawls. Câmpul întâlnirii publice a agenților umani nu este unul unidimensional, ci este un câmp de categorii alternative și multiple, construite la rândul lor, dintre care subiecții pot alege, pentru care pot opta.

În *Genealogia eticii* ... Foucault propune un nou sens al adevărului, legat de noțiunea de relații cu sine ale subiectului, operând în aceeași timp o distincție între morală și etică. Dacă morala surprinde ceea ce se întâmplă la nivelul instituționalizat al codurilor morale, etica se referă numai la relațiile subiectului cu sine, ceea ce detaliază atât de adânc câmpul eticului, încât schimbările petrecute în cadrul său devin mai ușor depistabile decât cele care se petrec la nivelul moralei. Acest ultim demers foucauldian încearcă astfel să mute centrul de construire a regulilor de identificare a adevărului dinspre societate și grup, unde funcționează codurile morale, înspre individ și dimensiunea etică. Ideea lui Foucault este aceea că în condițiile existenței unei pluralități de modele de subiectivare, de constituire a indivizilor ca subiecți morali, accentul cade pe alegerea

individului, pe faptul că acesta are mereu în fața sa un câmp de posibile moduri în care se poate constitui ca subiect, cu atât mai mult în contextul culturii europene, care este traversată și constituită de mai multe straturi arheologice. Luându-și ca model morala antică, pentru ilustrarea unei situații în care alegerea individului înfruntă o pluralitate de valori morale, o diversitate de interpretări posibile ale unui ideal, pentru Foucault „morală antică nu se adresa decât unui mic număr de indivizi, ea nu cerea ca toți să se supună aceleiași scheme de comportament... Existau mai multe forme de libertate: libertatea conducătorului de stat sau a comandantului de armată nu avea nimic de a face cu cea a înțeleptului... nu a fost niciodată cazul de a face dintr-un model o obligație pentru toți. Era o problemă de alegere pentru indivizi... Suntem deci foarte departe de conformările morale ale căror scheme le elaborează sociologii și istoricii adresându-se unei pretinse populații medii”<sup>15</sup>.

Consecința abordării foucauldienne, a adâncirii sensului constructivismului până la nivelul categoriilor, al posibililor, sau, în varianta lui Rawls, până la nivelul ideilor implicite, latente în cultura democratică a unei societăți este aceea că acest nivel se diversifică astfel încât identificarea sa cu un singur set de idei, cu un singur set de practici, de valori se dovedește una reduționistă. Acest nivel este cel al

posibililor și este multiplu; sau, potrivit lui Taylor, el este nivelul idealului care admite întotdeauna mai multe actualizări, mai multe interpretări. Este inepuizabilitatea de proiect a unui ideal încorporat într-o cultură, care nu admite niciodată doar o singură interpretare. De pildă, în *Ethics of Authenticity* Charles Taylor identifică cel puțin două interpretări posibile ale individualismului ca ideal aflat la baza culturii europene. Există, pe de o parte, idealul individualismului interpretat instrumental, în care accentul cade pe capacitatea individului de a acționa în mod eficient, întotdeauna în prelungirea intereselor sale, potrivit criteriului succesului. Pe de altă parte, există, în cadrul aceleiași culturi, o altă interpretare a individualismului care pune accentul pe autenticitate, pe capacitatea individului de a-și defini identitatea în raport cu ceilalți, în situații dialogice, în care lupta, comunicarea, înfruntarea sau nevoia de a fi recunoscut de către ceilalți sunt tot atâtea ipostaze ale rolului esențial jucat de alteritate în construirea identității individuale. Întruchiparea multiplă și diferențiată a idealului subiacent unei culturi este posibilă deoarece acesta nu este niciodată reflectat în întregime de un singur set de practici, de un singur adevăr, de un singur set de valori morale, idee prin care Taylor, unul dintre exegeții americani ai lui Michel Foucault, intersectează în mod cert concepția acestuia din

urmă, ducând, pe linia interpretării foucauldiene, mai departe decât Rawls consecințele constructivismului pentru relația dintre moralitate și politic, pentru sensul raționalității.

Prin urmare, constructivismul are meritul de a destinde noțiunea de adevăr și prin aceasta liberalismul, în sensul pluralismului, în sensul în care I. Berlin considera că adevărul, în ceea ce privește opțiunile valorice ale oamenilor, inclusiv cele morale, nu presupune un singur răspuns, o singură interpretare finală, ci dimpotrivă o multitudine de răspunsuri, care se pot dovedi incompatibile<sup>16</sup>. Astfel relaxată, noțiunea de adevăr, ca cerință ce trebuie îndeplinită de convingerile morale ale oamenilor, care la rândul lor se dovedesc a fi temeiul mai profund al valorilor politice, pare să reziste respingerii rawlsiene, rămânând în continuare în același context cu noțiunea de rezonabil. Altfel spus, viziunea trebuie inversată și raportul dintre moralitate și politic trebuie citit, din perspectiva constructivismului, pe dos decât o face Rawls. Dacă adevărul este o construcție legată de contexte particulare ale practicilor umane, ale relațiilor individului cu sine și cu semenii săi, dacă el este gândit în contextul pluralismului, care respinge ideea identificării adevărului cu o singură interpretare, cu un singur set de valori, atunci, tocmai pentru că sunt adevărate, diferitele doctrine comprehensive pot fi și rezonabile și pot intra în

dialog una cu cealaltă, fie și pentru a marca public diferențele și incompatibilitățile care le separă. Dintr-o asemenea perspectivă adevărul devine un element component al rezonabilului, adică al diferenței care, tocmai pentru că separă diferitele doctrine, face necesară manifestarea și demarcarea publică a deosebirilor. Numai în spațiul public diferitele convingeri morale, considerate de adepții lor ca adevărate, ajung să vizualizeze diversitatea, pluralitatea și chiar incompatibilitatea dintre diferitele principii morale.

De asemenea, numai printr-o asemenea întâlnire participanții la spațiul public pot reface în întregime idealul subiacent culturii lor, ideal ce nu poate fi identificat cu niciun set particular de practici, cu nicio întrupare concretă a sa. Tocmai pentru că este o construcție, adevărul face posibil rezonabilul. Și acest lucru nu poate fi realizat decât în spațiul public al delimitării prin diferență a propriei identități, a propriului adevăr. Platonismul

suferă astfel o completă revizuire. Unitatea nu poate fi constituită decât dinspre individual și diferența rămâne, la limită, doar un proiect, care, tocmai pentru că nu este completabilă în mod actual, rămâne ca sursă de sens diferitelor sale instanțieri. Dintr-o asemenea perspectivă, afirmația lui Foucault potrivit căreia rațiunea nu poate fi identificată cu niciunul dintre modelele raționalității, cu niciunul dintre sensurile acesteia completează la rândul său lecția constructivismului, pentru care a gândi în termeni de proiect, în termeni de pluralism și diferență înseamnă a accepta în primul rând principiul toleranței, și deci finitudinea radicală a fiecărui set de valori, a fiecărui „adevăr”. Iar acceptarea acestei finitudini este în mod radical constitutivă pentru identitatea fiecărui individ, a fiecărei culturi, a fiecărui set de valori. Constructivismul stă astfel până la capăt sub semnul îndemnului kantian de a gândi, judeca, înțelege și interpreta întotdeauna din perspectiva limitei.

## Note

<sup>1</sup> „Prin «rațiune instrumentală» înțeleg tipul de raționalitate pe care ne bazăm atunci când calculăm cea mai economică aplicare a mijloacelor la un scop dat. Eficiența maximă, cea mai bună proporție cost-rezultat, este măsura de succes a acesteia”. (Ch. Taylor, *The Ethics of Authenticity*, Harvard University Press, 1991, p. 5).

<sup>2</sup> *Idem*, p. 3.

<sup>3</sup> În sensul kantian al cuvântului, acest primat înseamnă cel puțin două lucruri. În primul rând este vorba de capacitatea și puterea omului de a fi sursă a legilor ce guvernează spațiul social și politic, în calitatea acestuia de ființă rațională, adică morală și autonomă, ceea ce creează deja o primă dificultate. Dacă

fiecare trebuie să fie autonom, și dacă fiecare individ este sursa propriilor judecăți și a propriei concepții despre bine, atunci cum se mai poate constitui spațiul public, un spațiu comun tuturor? Această dificultate deschide către cel de-al doilea sens kantian al primatului rațiunii practice asupra celei teoretice. Cel de-al doilea sens se referă la primatul valorilor practice în raport cu cele teoretice. Sarcina rațiunii este, pentru Kant, una reflexivă și politică. Modul în care ea coordonează o pluralitate de potențiali subiecți și agenți raționali este structurat de valorile practice ale consensului, comunicării și intersubiectivității, ale unei înțelegeri intersubiective și ale unei autorități, ambele constituite, nu date sau descoperite (O. O'Neill, *Constructions of Reason*, Cambridge University Press, pp. 9 și 16). În felul acesta principiile rațiunii și autoritatea acesteia sunt construite și ele necesită participarea tuturor agenților și subiecților raționali potențiali. Coordonarea este întotdeauna mobilă și nu permite unui singur punct de vedere să aresteze întregul în numele unui presupus adevăr.

<sup>4</sup> „Integrarea părții fizice și mentale într-o unitate a experienței... este o formare de sine care e un proces de concrescență... astfel încât, deși

mentalitatea este non-spațială, mentalitatea este întotdeauna o reacție la, și o integrare cu, experiența fizică care este spațială”. (A. N. Whitehead, *Process and Reality. An Essay in Cosmology*, The MacMillan Company, The Free Press, 1929, 1957).

<sup>5</sup> O. O'Neill, *Constructions of Reason*, p. 18.

<sup>6</sup> O. O'Neill, *Constructions of Reason*, p. 20.

<sup>7</sup> *Idem*, p. 21.

<sup>8</sup> *Ibidem*.

<sup>9</sup> J. Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol. 2, p. 297.

<sup>10</sup> Hannah Arendt, *Lectures of Kant's Political Philosophy*, The University of Chicago Press, 1982, p. 49.

<sup>11</sup> J. Rawls, în J. Habermas și J. Rawls, *Débat sur la justice politique*, Humanites, Paris, 1997, p. 137.

<sup>12</sup> J. Habermas și J. Rawls, *Débat sur la justice politique*, p. 92.

<sup>13</sup> J. Habermas și J. Rawls, *Débat sur la justice politique*, p. 44.

<sup>14</sup> J. Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol. 1, pp. 145-157.

<sup>15</sup> Michel Foucault, *Dits et écrits*, vol. 4, p. 699.

<sup>16</sup> I. Berlin, *En toutes libertés. Entretiens avec Ramin Jahanbegloo*, Éditions du Félin, Paris, 1990.

## Bibliografie

Arendt, Hannah, *Lectures of Kant's Political Philosophy*, The University of Chicago Press.

Berlin, I., *En toutes libertés. Entretiens avec Ramin Jahanbegloo*, Éditions du Félin, Paris, 1990.

- Foucault, Michel, *Dits et écrits*, vol. 4, Gallimard, Paris, 1994.
- Habermas, J., *The Theory of Communicative Action*, vol. 1 și 2, Beacon Press, Boston, 1997.
- Habermas, J. & Rawls, J., *Débat sur la justice politique*, Humanites, Paris, 1997.
- O'Neill, O., *Constructions of Reason. Explanations on Kant's Political Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989.
- Rawls, John, *Kantian Constructivism in Moral Theory*, *The Journal of Philosophy*, Vol. LXXVII, Nr. 9, September, 1980.
- Strauss, Leo, *Droit naturel et histoire*, Flammarion, Paris, 1954.
- Taylor, Charles, *Ethics of Authenticity*, Charles Taylor and The Canadian Broadcasting Corporation, 1991.
- Whitehead, A. N., *Process and Reality. An Essay in Cosmology*, The MacMillan Company, The Free Press, 1929, 1957.

## NOUA ECHIPĂ *POLIS*



**Sorin BOCANCEA** este Conferențiar universitar doctor și din 2012 este Decan al Facultății de Științe Politice și Administrative a Universității „Petre Andrei” din Iași. A absolvit Facultatea de Filosofie a Universității „Al. I. Cuza” Iași (1996), este doctor în filosofie (2006) și în științe politice (2008). Domeniile de interes sunt filosofie politică și studii europene. A publicat următoarele cărți: *Instituții și politici publice în Uniunea Europeană* (2004); *Cetatea lui Platon* (2010), lucrare ce a fost distinsă cu premiul Revistei *Transilvania* (ediția 2011) și cu premiul „Vasile Conta” al Academiei Române (ediția 2012); *Noi și postcomunismul* (2012). A coordonat (împreună cu Daniel Șandru) volumele: *Mass-media și democrația în România postcomunistă* (2011) și *Totalitarismul. De la origini la consecințe* (2011). A fost bursier postdoctoral al Academiei Române (2010-2013). Este director al revistei *Polis*, redactor și colaborator permanent al revistei *Timpul* și peer-reviewer al revistelor *Sfera Politicii*, *Transilvania*, *South-East European Journal of Political Science* și *European Journal of Science and Theology*. Din 2011, este Președinte al Institutului de Studiere a Ideologiilor.



**Daniel ȘANDRU** este Conferențiar universitar doctor la Facultatea de Științe Politice și Administrative a Universității „Petre Andrei” din Iași, instituție în cadrul căreia a fost ales, în 2012, Președinte al Senatului. Licențiat, ca șef de promoție, al Facultății de Filosofie a Universității „Al.I. Cuza” Iași (1999) și, ulterior, absolvent de Științe Politice (2001), în cadrul aceleiași instituții. Are un Master în Filosofie Politică (2000) și un Doctorat *magna cum laude* în Filosofie (2008). Este membru al International Political Science Association și al International Sociological Association (Research Committee on Political Sociology). Între 2010 și 2013 a fost bursier postdoctoral al Academiei Române și a efectuat stagii de cercetare la Universitățile Konstanz (2010, 2012) și, respectiv, Humboldt-



Universitat zu Berlin (2011). A publicat *Reinventarea ideologiei* (2009, lucrare distinsă cu Premiul „Ion Petrovici” al Academiei Române, cu Premiul revistei *Sfera Politicii* i cu Premiul revistei *Transilvania* pentru Filosofie Politică) i *Sub semnul paradoxului cotidian* (2010, publicistică) i a coordonat următoarele volume: *Mass-media i democrația în România postcomunistă* i *Totalitarismul. De la origini la consecine* (2011, împreună cu Sorin Bocancea), *Sinteze de tiina politică* (2012, împreună cu Cristian Bocancea) i *Dimensiuni social-politice ale operei lui Petre Andrei* (2012, împreună cu Doru Tompea). A contribuit la volumele *Cultură politică i politici culturale în România modernă* (2005, editori Al. Zub i Adrian Cioflanca), *Concepte i teorii social-politice* (2011, coordonator Eugen Huzum), *Populismul contemporan. Un concept controversat i formele sale diverse* (2012, editori Sergiu Gherghina, Sergiu Micoiu, Sorina Soare), *Miturile politice în România contemporană* (2012, editori Sergiu Gherghina i Sergiu Micoiu) i a semnat numeroase studii i articole tiinifice pe teme de teorie i tiina politică. A debutat publicistic în 1998, ca redactor-ef al revistei *Opinia studentească*, fiind în prezent redactor-ef al revistei *Polis*, book-reviewer la *CEU Political Science Journal*, peer-reviewer al revistei *Transilvania*, redactor al revistei *Sfera Politicii* i colaborator la *Blogurile Adevărul.ro*.



**Sorina POSTOLEA** este asistent universitar doctorand la Universitatea „Petre Andrei” din Iai, unde predă cursuri de limba engleză pentru specializările tiine Politice, Asistentă Socială i Psihologie. De asemenea, este cadru didactic asociat al Departamentului de Limba Engleză al Facultatii de Litere din cadrul Universitatii „Al. I. Cuza” din Iași. Absolventă a unui program de master în domeniul traducerilor, a publicat o serie de studii de specialitate în reviste de profil. n prezent, este doctorand al Școlii Doctorale de Studii Filologice din cadrul Universitatii „Al. I. Cuza” din Iai, unde pregatete o teză în domeniul traducerii specializate i terminologiei.



**Cristiana ARGHIRE** – master în filosofie politică (1998) i doctorat în tiine politice (2011) cu o teză pe marginea gândirii politice a lui Michel Foucault. Are ca domenii de interes filosofia politică i disciplinele conexe acesteia; a participat la o serie de manifestări tiinifice naționale i internaționale – colocvii, seminarii i conferine; a publicat articole în reviste tiinifice de specialitate – *Hermeneia*, *Sfera Politicii*, precum i în volume colective – *Forme ale alienării culturale în epoca globalizarii* i *Imagine i text*

(Editura Universității „Al. I. Cuza”, Iași, 2011 și 2012), *Totalitarismul. De la origini la consecințe*, (Institutul European, Iași, 2011).



**Georgeta CONDUR** este licențiată în Științe Politice și în Medicină, deține titlul de Master în Sisteme și politici publice locale, precum și pe cel de doctor în Științe Politice, cu teza *Marketingul politic și electoral: teorie și practică*. În prezent, este Lector universitar și prodecanul Facultății de Științe Politice și Administrative, Universitatea „Petre Andrei” din Iași, având și preocupări jurnalistice sau în sfera societății civile. De asemenea, a coordonat cercetări sociologice și de marketing politic și a fost observator electoral în fostul spațiu sovietic, în cadrul unor misiuni OSCE și ENEMO. A publicat volumul *Comunicarea politică* (2009), studii în volume colective și articole în revistele *Sfera Politicii*, *Economie și administrație locală* și *Contrast*.



**Constantin ILAȘ** este Lector universitar la Facultatea de Științe Politice și Administrative a Universității „Petre Andrei” din Iași. Licențiat în Filosofie la Universitatea „Al. I. Cuza”, Iași (1996), a obținut Diploma de Studii aprofundate în specializarea *Paradigme ale filosofiei moderne europene* (2000) la Universitatea „Al. I. Cuza”, Iași, Doctoratul în Filosofie la Universitatea „Al. I. Cuza”, Iași cu teza *Friedrich Nietzsche și metafizica modernă* (2009). A publicat studiul „De la marea politică la nazism. Exploatarea ideologică a filosofiei lui Nietzsche” în volumul *Totalitarismul. De la origini la consecințe*, coordonat de Sorin Bocancea și Daniel Șandru (Editura Institutul European, 2011).



**Teodora PRELIPCEAN** este Conferențiar la Facultatea de Științe Politice și Administrative și Director al Departamentului de Științe Socio-Umane din cadrul Universității „Petre Andrei” din Iași. Licențiată în filosofie la Universitatea „Al. I. Cuza” Iași (1994), a obținut Diploma de studii aprofundate în *Filosofie și spiritualitate răsăriteană* (1996) și Doctoratul în Filosofie (2003). A urmat stagii de specializare la Faculté des Sciences Économiques et Sociales, Université de Lille, France, în 1993, și la Faculty of Law, University of Lapland, Rovaniemi, Finland, în 2000. Este membră a Asociației Internaționale *Council for Research in Values and Philosophy*, membră a

*International Board Advisory*, Editura Lumen, Iași și Reviewer al *Philosophy Study* (David Publishing Company, Chicago, IL, USA). A publicat articole și studii în reviste de specialitate românești și străine (*Revista de Teorie Socială, Symposium, Philosophy Study*), precum și în volume colective, și lucrarea *Explicația în științele socio-umane* (Editura Didactică și Pedagogică, București, 2004).



**Adrian TOMPEA** este Asistent universitar doctorand la Facultatea de Științe Politice și Administrative din cadrul Universității „Petre Andrei” din Iași. Este licențiat în Sociologie (2004) al Universității „Al. I. Cuza”, Iași și în Științe Politice (2005) al Universității „Petre Andrei” din Iași. Actualmente este doctorand la Facultatea de Filosofie și Științe Social-Politice din cadrul Universității „Al. I. Cuza”, Iași, pe domeniul Sociologie.

Bun de tipar: 2013 • Format 16 × 24 cm



**INSTITUTUL  
EUROPEAN**

Iași, str. Grigore Ghica Vodă nr. 13  
Tel. Dif.: 0788.319462; Fax: 0232/230197  
editura\_ie@yahoo.com; www.euroinst.ro