

Universitatea Babeş-Bolyai
Facultatea de Istorie și Filosofie

Rezumat

Teză de Doctorat

Dezbateri actuale privind axiologia democrației

Doctorand:

Felix-Corneliu Ardelean

Coordonator:

Prof. Univ. Dr. Liviu-Petru Zăpârțan

Cluj-Napoca, 2010

Cuprins:

I. <u>Conceptualizare, justificare și metodologie</u>	4
II. <u>Axiologia democrației</u>	15
1. Libertate și individ	16
a) Hayek și constituția libertății.....	19
b) Berlin și cele două concepte de libertate.....	23
c) Ideologia libertății.....	27
2. Egalitate și societate	33
a) Dezbaterile Rawls-Nozick.....	39
b) Dworkin și egalitatea în drepturi.....	58
c) Ideologia egalității.....	67
3. Conflict sau consens	73
a) Conflictul ideologic.....	73
b) Statalitate și consens.....	82
c) Filosofia dreptului și valorile politice.....	88

III.	<u>Dezbaterea liberalism – comunitarism</u>	115
1.	Versiuni comunitariene și conceptul unitar al binelui.....	117
2.	Axiologie morală și liberalism.....	135
IV.	<u>O nouă paradigmă axiologică</u>	158
1.	Elemente de etică politică de la Hegel înspre postmodernism.....	158
2.	Democrație, putere și etică în dezbaterea Habermas-Foucault.....	202
3.	Iraționalitate, anti-democrație și acțiune socială.....	208
4.	Către o democrație etică.....	223
V.	<u>Bibliografie</u>	234

Dezbateri actuale privind axiologia democrației

I. Conceptualizare, justificare și metodologie

În cele peste două milenii ce au trecut de la primele conceptualizări ale democrației în Grecia Antică atât teoria cât și practica acestui termen, au constituit materia primă pentru una din dezbaterile fundamentale ale omenirii. Oriunde există o comunitate, orice fel de comunitate, apare ca inerentă problema normelor ce o guvernează. Pe măsură ce comunitatea respectivă crește în complexitate, pe măsură ce se transformă într-o societate – proces inevitabil – normarea socială devine o necesitate absolută. A devenit de mult un loc comun faptul că individul și societatea în care trăiesc sunt, oarecum paradoxal, în același timp factori simbiotici și conflictuali. Principala consecință a acestui conflict este ceea ce grecii numeau *Politeia* (πολιτεία) și ceea ce extrapolând vom numi normarea societății. Indiferent de atașare ideologică, orientare axiologică sau pragmatism politic putem da un caracter axiomatic necesității de normare a societății. Diferitele grade și nuanțe în acest proces de normare sunt subiective dar procesul în sine presupune o necesitate absolută.

În cadrul acestor norme sociale distingem o serie de categorii mai mult sau mai puțin relevante: norme morale, norme juridice sau norme economice. Vom denumi ca politică totalitatea normelor sociale de orice tip, de la conceptualizarea lor până la modul de elaborare și aplicare al acestora, ce implică parțial sau total o comunitate. Înainte de a merge mai departe este necesară o clarificare conceptuală după unii, pur semantică după alții și anume distincția între știința politică și filosofia politică. La o primă vedere, distincția între cele două domenii ale cunoașterii este că una e știință iar cealaltă e filosofie. Pentru multă lume, filosofia politică este identificată cu teoria politică și astfel devine un subdomeniu al științei politice, care se ocupă în același timp cu teoria și cu practica politică.

O nouă conceptualizare a naturii filosofiei politice și o reacție contrară raționalismului exacerbant în gândirea occidentală se remarcă la Michael Oakeshott, *Rationalism in Politics*, (1962). Raționalismul este privit ca și cauza tragediilor anterioare recente oferindu-ne un neo-conservatorism independent de tradiția clasică ce-l asocia cu religia, morala sau ierarhia socială.

De asemenea în acești ani au fost publicate operele lui Hannah Arendt care, pornind de la natura umană critică caracterul apolitic al filosofiei politice tradiționale a cărei redefinire este fundamentală pentru înțelegerea regimurilor totalitare anterioare, *The Human Condition* (1958), *Between Past and Future* (1961). Arendt vede politicul ca participare activă în viața publică, în opoziție cu închistarea indivizilor în nevoile particulare ale fiecăruia. Politica, ca viață publică comună devine o manifestare nobilă a umanului prin care se creează în colectiv instituțiile și legile ce reglementează cotidianul. După Arendt, socialul ajunge să domine politicul, căzând tot mai des în sarcina guvernanților administrarea unui teren comun al nevoilor în care converg mișcările de masă, forțele economice și ingerințele statului. Distincția lui Arendt între politic și social este respinsă în contemporaneitate pe considerentul că socialul trebuie să fie o preocupare constantă a politicului, dreptatea socială fiind o condiție sine qua non a libertății și egalității.

În aceeași perioadă au fost publicate cele două eseuri ale lui Isaiah Berlin, *Two concepts of Liberty* (1958) și *Does political theory still exist?* (1962) prin care se evidențiază pluralitatea valorilor morale ca și concept reductibil, provocându-se astfel monismul moral al majorității filosofiei politice anterioare lui. Forma dură și modernă pe care Berlin o dă liberalismului se dovedește extrem de influentă în deceniile următoare.

Nu putem să trecem mai departe fără a-i aminti pe Karl Popper, Leo Strauss, Eric Voegelin sau F.A. Hayek, a căror influență s-a manifestat constant în concepțiile politice ulterioare. Pot fi identificate trei trăsături majore ale filosofiei politice din anii 1950-1960, după Bhikhu Parekh, *Teoria politică: Tradiție în filosofia politică* (1996). În primul rând, aceste decenii au aparținut unor guru. Personalitățile majore enumerate mai sus nu s-au angajat în dialoguri critice, fiecare având proprii discipoli și înființând propriile școli de gândire. De exemplu, în întreaga operă a lui Arendt nu există aproape nici o referință la Berlin sau Popper ci doar câteva la Oakeshott. În al doilea rând, toți acești gânditori au tratat problema criticilor aduce filosofiei politice din partea diferitelor curente ca pozitivism, existențialism sau behaviorism. Criticile reduceau filosofia politică la niște preferințe personale fără nici o legitimitate universală aceasta fiind fie imposibilă, fie necesară, fie ambele.

Punctul de cotitură în filosofia politică recentă la reprezentat fără îndoială anul 1971 magnus opus a lui John Rawls, *A Theory of Justice*. Principala diferență conceptuală între Rawls și predecesorii săi a fost atribuirea caracterului normativ filosofiei politice, adică filosofia politică devenea nu doar își aroga dreptul de a propune structura politică dezirabilă, dar era și pregătită de a oferi o teorie despre om, nu doar despre societate. Punând dreptatea ca și conceptul central al filosofiei sale, Rawls a legat-o de economie, psihologie sau politică socială. Lucrarea lui Rawls a fost interpretată de mulți, greșit am putea afirma, ca o argumentare a

intervenționalismului statal în stabilirea unei egalități sociale și economice și asta venind din partea unui teoretician liberal. Rawls a asigurat susținerea teoretică ce legitima un stat liberal-democratic să intervină prin politicile sale publice în asigurarea unei distribuții relative mai egalitare. Reacția bruscă a fost concretizată în *Anarhie, Stat și Utopie* a lui Robert Nozick(1974) care afirma că o distribuție echitabilă derivă direct din transferul liber al proprietăților inițial legitime, orice interferență în liberul schimb fiind ca principiu greșită. Teoria lui Nozick pune la baza oricărei conceptualizări, libertatea, Rawls încearcă să creeze un echilibru între libertate și egalitate, compatibilitatea acestora fiind una din problemele fundamentale ale filosofiei politice recente.

Ulterior, remarcăm câteva încercări de soluționare a litigiului, în sensul continuării și îmbunătățirii teoriei lui Rawls. Astfel, se propune o concepție liberal-egalitaristă asupra dreptății bazată pe un dialog neutru (Bruce Ackerman, 1980) sau democrația participativă ca o valoare fundamentală a liberalismului egalitarist (Amy Guttmann, 1980) sau un program politic social-democratic compatibil cu valorile liberale (Wellman, 1982, Streba, Goodin, 1988). Trebuie evidențiată încercarea lui Amartya Sen de a demonstra că opoziția egalitate-libertate este falsă. În *Inequality Reconsidered* (1992) libertatea este cultivarea și exercitarea aptitudinilor umane pe fondul unei etici egalitariste variabile în funcție de nevoile individuale. Nu trebuie uitate nici contribuțiile stângii de inspirație marxistă ca și Kai Nielsen în *Equality and Liberty* (1985) unde cele două valori sunt considerate compatibile sau R. Peffer în *Marxism, moralitate și justiție socială* (1990) și J. Reiman în *Justiție și teoria modernă a moralei* (1990), ce asociază teoriile lui Rawls cu o concepție socio-economică anti-exploatare.

O serie de viziuni diferite privind rolul politicii în societate s-au evidențiat în perioada modernă. O primă viziune privește o filosofie politică ca fiind interpretativă și locală în anvergură (Michael Waltzer, *Interpretation and Social Criticism*, 1987). El critică abstractizarea filosofiei politice impunând ca necesară aplicarea acesteia la o comunitate specifică. Fără îndoială cu o valoare pragmatică semnificativă – care reprezintă punctul tare al acestei perspective – renunțarea la universal este un preț prea mare de plătit pentru un domeniu al cunoașterii ale cărui aspirații nu ține seama de diferențele culturale. Nu putem discuta despre politică fără a discuta despre oameni și nu putem discuta despre oameni fără a ne raporta la universal. O altă viziune îl are ca exponent principal pe Richard Rorty, care în *Contingency, Irony and Solidarity* (1989), având la bază o concepție postmodernă, contestă primatul gândirii teoretice sugerând o filosofie politică empirică. Deși oarecum mascat, caracterul local și interpretativ al acestei doctrine rămâne vizibil, motiv pentru care îi ridicăm aceleași obiecții ca și teoriei anterioare. Trebuie totuși reținute criticile realiste aduse gândirii

teoretice ce impun un mod de gândire mai puțin rigid și abstract. Aceste două conceptualizări au fost amintite mai mult din considerente istorice decât ca veritabile opțiuni fiind clar, după părerea noastră, că natura și anvergura filosofiei politice nu se pot raporta decât la universalitate. A treia concepție este cea aparținând gânditorilor anilor 1950-1960 (Arendt, Vogelín, Berlin, etc.) renăscută în lucrări ca: *After Virtue* (Alistair, MacIntyre, 1981), *Political Theory and Modernity* (William Connolly, 1988) sau *Sources of the Self* (Charles Taylor, 1990). Pentru aceștia, în pofida dimensiunii morale, politica nu este o ramură a filosofiei morale ci ar trebui să se concentreze pe înțelegerea ființei umane în modernitate și să aplice această înțelegere la contemporaneitatea specifică vieții politice. Contemplarea și nu prescrierea este directiva de bază, cunoașterea în sine și nu împărtășirea acestei cunoașteri. La celălalt pol avem continuatorii morali ai lui John Rawls ce promovează o filosofie politică normativă ce are ca scop final proiectarea instituțiilor și procedurilor politice. Acest caracter moral și prescriptiv se regăsește în lucrări ca: *Social Justice in the Liberal State* (Bruce Ackerman, 1980) sau *Democracy and power* (B. Barry, 1991).

Fie că o denumim teorie, știință sau filosofie, studiul politicii moderne presupune studiul omului ca individ și ca membru al societății, a drepturilor și responsabilităților inerente acestei calități, studiul instituțiilor și sistemelor politice, a legitimității și moralității acestora și mai mult decât acestea, încercarea de a le îmbunătăți pentru că studiul politic nu este o stea-pă prezentare a trecutului ci impune cu necesitate evidențierea și conturarea de oportunități și perspective, soluții la provocări și perspective evolutive. Distincția academică între acești termeni, fie și în cazul unei valori didactice și aceasta îndoielnică, este rezultatul unor turnuri de fildeș încremenite în dihotomia dintre contemplarea critică și reflexivitatea prescriptivă. Orice viziune limitativă asupra politicii presupune o limitare fundamentală a cunoașterii rezultate și deci o concluzie inacceptabilă.

Revenind la esența dezbaterii actuale, politica în sensul menționat mai sus s-a redus în modernitate la un cadru determinat înăuntrul căruia au loc toate dezbaterile relevante. Acest cadru este cel al democrației în general și al democrației occidentale în particular. David Hume afirmă în "*Cercetare asupra intelectului omenesc*" că orice declarație semnificativă asupra universului trebuie tratată cu un grad oarecare de îndoială.

Vom folosi ca exemplu următoarea afirmație: Democrația, ca formă de guvernare, cu vocație universală, aplicabilă întregii omeniri, este de preferat oricărei alte forme de guvernare pentru orice individ. Aplicând maxima lui Hume, vom adopta o perspectivă agnostică (α - $\gamma\nu\acute{\omega}\sigma\iota\varsigma$) prin care valoarea de adevăr a acestei afirmații este fie necunoscută fie imposibil de

probat și vom încerca să determinăm conotațiile și interpretările posibile care fie vor menține fie foranula perspectiva agnostică inițială.

Viabilitatea și însăși dezirabilitatea democrației pe termen lung sunt puse sub lupă la o analiză primară a deficiențelor democrațiilor actuale. Ineficiența cronică datorată premisei votului irațional, tirania majorității, decăderea morală, instabilitatea și corupția sunt fapte concrete ce se întâlnesc în orice democrație modernă. Cu toate acestea nici o alternativă nu și-a demonstrat superioritatea asupra democrației, indiferent dacă vorbim de o formă anume de totalitarism, fundamentalism, comunism, anarhism sau protectorat.

Putem deja să construim schița a unui silogism. Astfel prima premisă este: Democrația este imperfectă, posibil neviabilă pe termen lung. A doua premisă este: Nu a fost identificată nici o alternativă viabilă la democrație. Concluzia este afirmatia noastră inițială privind preferabilitatea democrației.

Am evitat până acum să intrăm în rigiditatea specifică unor definiții în scopul unei mai flexibile conceptualizări a subiectului lucrării de față. Fără a postula eşecul democrației putem afirma failibilitatea acesteia. Astfel pentru a înțelegem și a clarifica mecanismele teoretice și practice ale democrației trebuie să încercăm o deconstrucție a teoriei democratice. După cum am afirmat democrația înseamnă un cumul de norme sociale de diverse factori ce ne definesc nouă tuturor viața în comunitate. Aceste norme sunt modul de aplicare al unor principii, care, la rândul lor, sunt concretizarea unor valori, ce reprezintă fundația oricărei construcții teoretice sau practice. Modul în care individul și societatea ierarhizează, concretizează și aplică aceste valori reprezintă procesul reflexiv de auto-definire. Orice sistem democratic este construit în jurul binomului libertate-egalitate. Conflictul perpetuu dintre aceste două valori este linia fină pe care, oricine vrea să intervină, este obligat să navigheze. Faptul că diferitele norme și concepte politice nu se mai aplică omogen tuturor indivizilor necesită o nouă teorie atât a legitimității autorității cât și a obligației politice în ansamblu, dar una suficient de flexibilă astfel încât să acomodeze diversele moralități. Definițiile tradiționale ale conceptelor cruciale ale filosofiei politice trebuie astfel adaptate unei societăți pluriculturale.

Această lucrare urmărește să analizeze aceste valori, iar pe baza acestei analize să identifice firul axiologic între valori și democrația empirică în scopul final de a-i elimina tarele specifice modernității politice. Este convingerea noastră că regândirea perspectivei axiologice asupra democrației este singura metodă pe termen lung de evitare a transformării democrației într-un colos cu picioare de lut.

II. Axiologia democrației

În acest al doilea capitol conceptualizăm elementele componente ale axiologiei democrației. Începem prin a sintetiza axiologic noțiunea de libertate așa cum este înțelesă în filosofia politică modernă, cu referințe specifice la Hayek și Berlin ca principali teroreticieni ai acesteia, sinteză urmată de o analiză ideologică a libertății, concretizată în politica cotidiană prin liberalismul modern. Capitolul continuă simetric printr-o prezentare a egalității după aceleași coordonate. Pornim de la dezbaterile Rawls-Nozick, unde asociem dreptatea socială cu distribuția egalitară a resurselor în societate, trecem către egalitatea în drepturi identificată de Dworkin doar printr-o utilizare conexă a dreptului la libertate. În fine, analizăm pe scurt și ideologia egalitară a social-democrației și receptarea ei modernă.

În finalul capitolului dedicat axiologiei democrației, analizăm raportul dintre cele două valori fundamentale, atât din punct de vedere consensual cât și conflictual. Cea mai vizibilă manifestare conflictuală este remarcată din punctul de vedere ideologic, doctrinele politice construite pe baza acestor valori, fiind într-un permanent conflict social și politic în orice democrație modernă. Din punct de vedere consensual ne raportăm însă la rolul statului modern, a cărui existență nedisputată încadrează orice ideologie democratică. Realitatea funcționării consensuale, chiar defectuoase, a binomului libertate-egalitate în interiorul statelor moderne este evidentă. Orice raport inter-uman are nevoie de un sistem de reguli pentru a funcționa. Acest sistem este analizat din perspectiva filosofiei dreptului, ca reflexie a valorilor politice enunțate.

O primă înțelegere a noțiunii era cea de libertate politică rezultând în ordine și conducere luminată. Acesta este în Republica lui Platon scopul urmărit de democrație și presupune o absență variabilă a controlului asupra indivizilor și respectiv poporului, rezultând o ascensiune a demagogiei ce se finalizează în tiranie. Platon adăuga că numai acțiunea virtuoză este pe deplin voluntară, teoretizând deci așa-zisa libertate interioară sau morală. Thomas Hobbes în Leviathan deși respingea noțiunea de „regi-filosofi” considera că libertatea inerentă stării naturale trebuia limitată pentru a obține ordinea dorită, o libertate deplină a unui individ, fiind în conflict cu exercitarea libertății celorlalți. Ne aflăm astfel la originile conservatorismului. Evident Hobbes nu desconsidera complet libertatea. Pentru el, o viziune greșită asocia libertatea cu autoguvernarea politică și doar republicile populare erau libere,

similar lui John Milton sau Nicollo Machiavelli, iar viziunea corectă privea libertatea ca „tăcere a legilor” și „scutire de anumite îndatoriri față de comunitate”, fiind relevantă forma de guvernare. Pe aceste baze și-a creat Benjamin Constant celebra lui distincție între libertatea anticilor și cea a modernilor, spre deosebire de Hobbes, el considerând autoguvernarea ca forma de libertate.

În modernitate libertatea ca valoare politică a ajuns la nivelul unui cult, fiind absolutizată cu prima și cea mai mare nevoie umană rezultând principiul de bază al doctrinei politice liberale. Chiar teoreticieni ai libertății au acceptat însă anumite amendamente. Astfel în *Patru eseuri despre libertate* (1969), Isaiah Berlin recunoștea că: „Este adevărat că a oferi unor oameni în zdrențe, analfabeți, subnutriți sau slăbiți de boală, drepturi politice sau garanții împotriva ingerinței statului în viața lor privată înseamnă a-ți bate joc de ei. Înainte de a înțelege semnificația unei sporiri a propriei libertăți și de a se bucura de folosirea ei acești oameni au nevoie de îngrijiri medicale și de educație. Ce este libertatea pentru cei ce nu pot face uz de ea? Ce valorează ea fără acele condiții indispensabile uzului ei? Trebuie început cu începutul [...] libertatea individuală nu este o necesitate primară pentru orice om”¹.

Prezentarea conceptului de libertate așa cum este el înțeles el în filosofia politică modernă trebuie să înceapă cu cea mai complexă reafirmare contemporană a acestei valori așa cum se regăsește în opera lui Friedrich Hayek. Fără îndoială, *Drumul către servitute* (1999), *Constituția Libertății* (1960) și *Drept, Legislație și Libertate* (1979) este o trilogie ce redefinește o serie de concepte începând cu cel de libertate și stă la baza oricărei discuții despre valoarea libertății. Deși Hayek tratează relațiile dintre libertate și rațiune, tradiție, responsabilitate, drept, statul bunăstării, noi ne vom concentra în acest capitol doar asupra libertății ca valoare a filosofiei politice în sensul identificării elementelor cheie ce stau la baza ei, ceea ce ne va permite o definiție sperăm viabilă, a libertății. Am identificat deja starea de libertate cu cea de absență a coerciției, respectiv o coerciție cât mai redusă din partea statului sau a semenilor noștri.

O altă confuzie, probabil cea mai des întâlnită, asociază libertatea cu capacitatea de a face ce vrem, ilustrată perfect într-o afirmație a lui Voltaire: „A fi cu adevărat liber înseamnă a putea. Când pot să fac ce vreau, iată libertatea mea”. Periculozitatea acestei definiții apare când particularizăm omnipotența prezumată, la cazul influențării ordinii sociale, punându-se semnul egalității între libertate și putere. Identificând „a obține libertatea” cu „a obține puterea”, s-a

¹ Isaiah Berlin, *Patru eseuri despre libertate*, Ed. Humanitas, Bucuresti, 1996, p.34

ajuns ca „noțiunea de putere colectivă asupra circumstanțelor să se substituie celei de libertate individuală, iar – în statele totalitare – ca libertatea să fie suprimată în numele libertății”².

Relevant pentru discuția noastră este că aceste sensuri nu aparțin aceluiași gen. Libertatea politică și libertatea ca putere sunt concepte diferite de libertatea individuală și au în comun cu aceasta doar aspectul lingvistic. Ele nu formează un întreg, nu sunt ramuri ale libertății ci sunt pur și simplu niște noțiuni, uneori conexe, dar fundamental diferite. Așadar, libertatea ca absență a coerciției este sensul la care ne vom referi în continuare. Corolarul modern al acestei pseudo-definiții este bineînțeles monopolul coercitiv al statului. Abstractizarea și depersonalizarea coerciției dublată de o normare a acesteia și monopolizată de stat este garanția transformării ei într-un instrument folosit pentru societate în ansamblul ei.

Cea mai importantă conceptualizare modernă a libertății pornește de la eseul lui Isaiah Berlin din 1957, *Două concepte de libertate*, în care se face diferențierea între libertate pozitivă și libertate negativă. Libertatea negativă este definită prin lipsa constrângerilor impuse de stat sau de alți oameni și presupune restrângerea intervenției statului la nivelul minim al apărării drepturilor și libertăților fundamentale. Libertatea pozitivă este mai largă fiind definită prin identificarea libertății cu capacitatea de a face ce vrei, de a fi propriul tău stăpân. Aici apare distincția între potențialitatea individului de a face ce vrea în abstract care, consideră teoreticienii libertății pozitive ca fiind fundamentală, și actualitatea posibilității de a abuza de această libertate. Libertatea negativă presupune deci o limitare principală a noțiunii de libertate cu scop preventiv, iar cea pozitivă presupune absolutizarea libertății și intervenția statului doar în situațiile în care libertatea altora este afectată. Libertatea pozitivă reclamă însă ajutorul statului în a asigura fiecăruia „puterea sau capacitatea pozitivă de a face ceva ce merită făcut sau de care merită să te bucuri” (Norman Barry, *An Introduction to Modern Political Theory*, 1995).

O dată ce libertatea s-a transformat dintr-o valoare pur filosofică într-un principiu al unei concepții noi despre puterea politică, libertatea de exprimare devine și ea dintr-un drept ce necesită protejare, o metodă de formare a deciziilor în stat. Dintr-un discurs asupra libertăților civile, liberalismul devine o „formă de inginerie instituțională” (Pascal Delwit, *Liberalisme și partide liberale în Europa*, 2003). Liberalismul reprezintă concepția ce proclamă validitatea și eficacitatea normelor ca răspuns la provocările democratice. A fost chiar considerat „sintaxa primară constitutivă a gândirii politice” sau “singura dimensiune a imaginarului nostru politic”.

² Friedrich Hayek, op. cit., p. 18

În concluzie, pe scurt, liberalismul ar putea fi caracterizat prin câteva idei ce definesc natura sa politică. Astfel, ordinea politică poate fi și trebuie să fie bazată pe fiecare individ în parte. La baza ordinii politice stă faptul că individul este capabil să-și controleze pasiunile și dorințele. Ordinea politică este manifestarea acestei capacități de auto-control a indivizilor. Natura a înzestrat ființa umană cu capacitatea de a gândi independent și de a acționa în conformitate cu ideile sale. Interesul față de propria persoană, luminat de rațiune, este un principiu legitim de acțiune și de întemeiere a ordinii sociale. Fiecare individ este liber să-și aleaga felul de viață, valorile ultime, poziția socială, etc.

Năzuința către libertatea deplină este o trăsătură esențială a naturii umane. Legea domnește și trebuie să domneasca asupra fiecăruia atât timp cât este în conformitate cu dreptul natural la viață, libertate și proprietate. Cercetarea liberă poate descoperi natura realității, realități ale cărei legi pot fi pătrunse și înțelese de mintea omenească.

Considerând egalitatea ca o relație de corespondență între un grup de persoane ce au aceleași calități în ceea ce privește cel puțin în un punct de vedere, trebuie să evidențiem distincția între această egalitate și conceptele de identitate sau similaritate. În general sunt cunoscute două accepțiuni ale conceptului de egalitate, pe de-o parte una fundațională ce privește oamenii ca ființe egale, iar pe de altă parte, una distribuțională ce privește justificarea unei repartitii mai echitabile între oameni a bunurilor economice, șanselor sociale și puterii politice. Egalitatea fundațională derivă din celebra sintagmă: „toți oamenii se nasc egali”. Evident, această egalitate nu presupune caracteristici fizice, intelectuale sau morale, oamenii fiind cât se poate de diferiți în aceste aspecte, oarecum măsurabile. Un prim sens, cât de cât relevant, al acestei egalități rezultă din raportarea la calitatea de făptură umană, spre deosebire de animale, calitate care este reflectată sub aspect politic. Teoriile drepturilor naturale, ca opoziții la guvernările paternaliste susțin că toți oamenii sunt înzestrați cu capacitatea de a-și înțelege drepturile și obligațiile. Deasemenea teoriile utilitariste afirmă că fiecare individ are o capacitate similară de a simți plăceri, dureri, etc. Tot de aici derivă teoria kantiană conform căreia toți oamenii posedă o demnitate ca agenți morali, capabili, raționali, ce pot formula legi morale cărora să li se supună. Rezultatul acestor teorii este concluzia că toți oamenii trebuie tratați egali.

Termenul „egalitate” în sine trebuie coroborat pentru a identifica sensurile sale corecte. De la Aristotel încă se pune problema cazurilor relevante, el afirmând în *Politica* (1282, b) : „Persoanelor care sunt egale, trebuie să li se facă parte egală (...). Dar egale și inegale în ce privință?”. În concepția lui Aristotel, criteriul de diferențiere între temeieri relevante și irelevante este determinarea virtuții umane căreia îi se cuvine un anumit bun.

Există, bineînțeles, câteva domenii cvasi-unanim recunoscute în care egalitatea se manifestă clar. Astfel nu este controversată egalitatea juridică în fața legii, egalitatea politică sau egalitatea în privința drepturilor omului, cea civilă sau cea morală. Dezbaterile majore în domeniu țin de egalitatea economică și socială, punctele de vedere fiind specifice ideologiilor politice majore.

Am ajuns astfel la conflictul dintre egalitate și libertate și am argumentat că egalizarea socială și economică presupune automat o limitare a libertății. Totuși realitatea ne arată că egalitatea de șanse, ca simplă absență a discriminărilor, este incapabilă de a împiedeca singură, apariția unor conflicte sociale, iar orice teorie politică trebuie raportată la realitatea practică. Practica ne spune că liberalismul pur este insuficient, iar corolarul acestei afirmații este că totuși trebuie să pornim dela concepțiile liberale pe care le adaptăm în funcție de realitățile sociale.

Orice ordine politică bună trebuie să aibă ca unul din principiile sale fundamentale dreptatea. S-a mers până acolo încât o societate dreaptă era sinonimă cu o societate bună, ceea ce este o exagerare periculoasă.

Pentru a ilustra cel mai bine problema dreptății vom face o paralelă între modul în care această noțiune este reflectată de doi autori reprezentativi pentru filosofia politică contemporană, John Rawls cu a sa *O teorie a dreptății* (1971) și Robert Nozick cu *Anarhie, stat și utopie*(1974). Ambii autori consideră că societatea se bazează pe niște principii variabile, nu determinate, asupra a ceea ce înseamnă o viață bună. În teoria lor, dreptul are preponderență asupra binelui. Diferențele ce îi separă rezultă din ideile lor asupra modului de configurare a societății precum și a distribuirii bunurilor economice și sociale.

În ceea ce privește drepturile individuale considerăm necesară o prezentare a concepției lui Ronald Dworkin, ca unul din principalii teoreticieni moderni ai drepturilor. Astfel el se întreabă dacă avem un drept la libertate? Thomas Jefferson a considerat că da și din vremea sa dreptul la libertate s-a bucurat de mai multă atenție decât drepturile rivale menționate de el la viață și la căutarea fericirii. Libertatea a dat nume celei mai influente mișcări politice din ultimul secol și mulți dintre cei care acum îi disprețuiesc pe liberali motivează că aceștia nu sunt suficient de liberaliști. Desigur aproape toată lumea admite că dreptul la libertate trebuie limitate de exemplu prin îngrădiri care protejează siguranța sau proprietatea celorlalți. Cu toate acestea consensul în favoarea unui oarecare drept la libertate este important.

Concluzia filosofică esențială este aceea că libertatea e fundamentul dreptului, atât în sistemul drepturilor fundamentale ale omului, cât și în procesul de legiferare al autorităților statale.

Valorile filosofiei politice sunt cele care diferențiază diversele doctrine și ideologii politice. Modul de raportare față de libertate, egalitate și dreptate duce la clasificările diferite ce marchează prezentul politic. O clasificare a ideologiilor politice după valorile politice oferă Ronald Inglehart, în mai multe cărți în care relatează măsurătorile sale pe cinci continente. Axa „materialism/post-materialism” a lui Inglehart a fost la început mult mai simplă, cuprinzând doar patru noțiuni (libertatea de expresie și participarea mai mare a populației la deciziile guvernului, ca alegeri „post-materialiste” și combaterea creșterii prețurilor și menținerea ordinii publice, ca alegeri „materialiste”), pentru a crea ulterior, la extinderea studiului și pe alte continente decât cel european, la opt noțiuni (societate mai puțin impersonală, mai multă participare la deciziile profesionale, mai multă participare la deciziile politice, ideile sunt mai importante decât banii, libertatea cuvântului, orașe mai frumoase - ca alegeri „post-materialiste” și combaterea creșterii prețurilor, menținerea unei economii stabile, creșterea economică, menținerea ordinii și armata puternică - alegeri „materialiste”).

Afirmăm deci, că linia de demarcație în domeniul libertății individuale se află între cele două concepții politice menționate, o afirmație cu tentă dogmatică, de genul „adevărul este întotdeauna la mijloc”, dar o afirmație bazată pe realitatea practică. Liberalizarea excesivă și politica „laissez-faire” au dus la ample probleme sociale, iar asistențialismul excesiv a dus la faliment și încălcări principiale ale libertății. În consecință, reflecțiile asupra libertății trebuie să conștientizeze acest lucru.

Raporturile între oameni necesită existența unui cadru instituțional stabil. Ordinea juridică pe care o presupune respectarea legilor reprezintă o valoare universal recunoscută. Vom încerca să prezentăm în acest capitol legătura dintre principalele valori tratate în capitolele anterioare și filosofia dreptului în forma ei de manifestare actuală.

Noțiunile de drept și nedrept sunt interdependente sau complementare. Oricât s-ar părea de ciudat, dreptul este esențialmente violabil și există datorită violabilității sale. Dacă ar lipsi posibilitatea nedreptății, n-ar avea sens afirmarea dreptului, deoarece nu s-ar putea stabili o distincție între acțiunile juste și cele injuste și nu ar putea nici o normă de acțiune.

III. Dezbaterea libertarianism – comunitarism

Acest al treilea capitol este dedicat dezbaterei libertarianism-comunitarism și rolului acesteia în cristalizarea dezbaterei axiologice moderne. În esență, dezbaterea a pornit de la o postulare a incapacității omenirii în ansamblul ei de a ajunge la o concepție comună privind binele. Disputele teoretice născute de această dezbatere au multiple valențe axiologice, cu rezultate directe în practica politică modernă.

Ultimii ani ai filosofiei politice au fost și sunt încă marcați de conflictul ideologic între două idealuri de organizare socială, unul care are în centru individul și drepturile acestuia iar celălalt ce organizează societatea în jurul ideii de comunitate. Termenii libertarianism și comunitarism acoperă, în înțelesul dat în prezenta lucrare, o largă paletă de valențe și sensuri, în scopul identificării validității argumentelor. Gânditori liberali ca John Rawls, Robert Nozick sau Ronald Dworkin își centrează proiectele pe valori ca libertate, egalitate sau toleranță, acceptând ideea unei varietăți infinite ale arhetipurilor umane și modelelor sociale.

Între acestea există însă, puternice diferențe de viziune, dintre care se remarcă pe de o parte considerarea acestor valori ca fundamentale, consacrabile prin intermediul conceptului de drepturi ale omului, iar pe de altă parte considerarea acestor valori dintr-o perspectivă utilitaristă, funcțională. Modelul libertarian presupune dezvoltarea unui concept al drepturilor omului ce nu se bazează pe o viziune subiectivă asupra binelui, ci pe o auto-determinare caracteristică unei societăți multi-culturale. Provocarea comunitariană la acest model susține pe de o parte existența unui singur model social viabil – idealizat – bazat pe valori împărtășite la nivelul comunității dublate de un puternic spirit civic. Astfel, gânditori ca Alasdair MacIntyre, Charles Taylor sau Michael Sandel resping individualismul liberal în general și independența acestuia de conceptul general al binelui în special.

Evident există o recunoaștere principială reciprocă în ceea ce privește o serie de concepte ale acestui conflict. Astfel, libertarienii consideră ca necesară o viziune comună, împărtășită la nivelul întregii comunități, asupra cadrului general al drepturilor omului, precum și un suport al instituțiilor ce promovează și apără aceste drepturi și valorile corespondente.

Comunitarienii, pe de altă parte, recunosc imposibilitatea unei societăți în care totalitatea indivizilor împărtășesc aceleași valori, acceptând ideea unui nivel specific de

manifestare al individualismului. Ambele teorii recunosc și acceptă individul ca membru al societății, fiind o intrinsec socială, ca singură modalitate în care acesta se poate dezvolta. Diferențele majore constau în ce tip de societate individul poate obține un maxim de satisfacție, împlinire, fericire.

Unul dintre principiile fundamentale ale filosofiei politice liberale este cel conform căruia instituțiile democratice nu trebuie să depindă, în neutralitatea lor, de o concepție partinică asupra binelui, orice astfel de concepție fiind apanajul individului. Astfel ar fi irațional să impui comunității o viziune particulară asupra binelui. Un individ autonom și rațional își selectează propriul set de concepții asupra binelui acceptând totodată un alt set de norme morale aplicabile la nivelul comunității. Această individualizare este ceea ce Alasdair MacIntyre critică, numind-o "privatizarea binelui". Titlul unei recente culegeri de articole ale lui Charles Taylor, sugerează însă poate cel mai bine perspectiva în care se plasează acesta: "*De câtă comunitate are nevoie democrația?*" Această mișcare comunitarista a început în anii '80 în SUA, prin lucrările de filosofie politică ale lui Charles Taylor, Michael Sandel și Michael Walzer. Noii comunitaristi sunt uniți prin convingerea că filosofia politică trebuie să acorde o mai mare atenție practicilor și înțeleșurilor împărtășite în cadrul fiecărei societăți. Ei sunt de acord și cu faptul că aceasta necesită o modificare a principiilor tradiționale de justiție și drepturi ale liberalismului. Ei se deosebesc totuși în ceea ce privește modul în care aceste principii ar trebui modificate. Putem distinge trei tendințe diferite, uneori chiar conflictuale, ale gândirii comunitariste. Unii comunitaristi cred că, comunitatea înlocuiește nevoia unor principii de justiție. Alții privesc justiția și comunitatea ca fiind perfect consistente, dar consideră că o apreciere adecvată a valorii comunității cere să ne modificăm concepția noastră despre ce este de fapt justiția. Aceștia din urmă se împart în două tabere. O tabără argumentează faptul că, comunitatea ar trebui privită ca sursa principiilor de justiție, cealaltă tabără argumentează faptul că, comunitatea ar trebui să joace un rol mai mare în conținutul principiilor de justiție.

În paginile următoare vom analiza libertarianismul ca o concepție morală cu puternice implicații politice. Orice concepție morală pornește de la a defini diferențele între bine și rău. Din punct de vedere al eticii liberale ne referim exclusiv la cerințele morale ce se pot afirma într-o societate. Esența doctrinei etice liberale stă în faptul că acesta nu reprezintă o alternativă la alte doctrine morale ci se constituie într-un cadru general, în interiorul căruia, o persoană poate să urmeze diferitele alternative, reprezentând astfel o doctrină de bază pe care se pot fundamenta diverse alte ideologii etice, unele chiar diferite. Jeffrey Reiman numește

această versiune liberală ”idealul suveranității individuale”³. Acest ideal urmărește să maximizeze libertatea individuală astfel încât fiecare individ să-și poată conduce viața conform propriei voințe. Evident asociem aici ideea de libertate negativă a lui Berlin și înțelegem că maximizarea libertății individuale nu se poate face cu costul limitării libertății altui individ. Aplicarea unui standard liberal la conceptele etice presupune alegerea voluntară și conștientă a individului, iar mecanismele unei astfel de alegeri trebuie să fie insuflăte indivizilor printr-un sistem de educație compatibil.

Ar fi o perspectivă greșită să se înțeleagă că prin critica pe care o aduce statului liberal, comunitarismul ar dori desființarea democrației și-a autodeterminării individuale în cadrul statului. Din contra, comunitarismul dorește păstrarea democrației (acolo unde ea există) și prin politicile propuse de el, încearcă chiar îmbunătățirea structurilor democrației. Mai mult, comunitarismul se dorește a fi și un sistem critic la adresa autoritarismului și a totalitarismelor de tot felul, după cum vom vedea. Am făcut această precizare tocmai pentru a introduce critica pe care comunitarismul o aduce democrației. Această critică nu este una devastatoare, în sensul pe care marxism-leninismul (care nici el n-a negat democrația, ca formulă) o aduce democrației „burgheze”. Comunitarismul critică democrația (în special pe cea liberală) ca pe o formă de guvernământ care trebuie îmbunătățită și nu schimbată. Pentru comunitariști democrația este tot atât de necesară ca și pentru liberalism, pentru că în cadrul ei comunitățile se dezvoltă liber și intra în contact (implicit) competitiv unele cu altele, se autodividează și se coagulează în organisme sociale a căror necesitate este dată de realitatea existentă la un moment dat în societate.

³ Jeffrey Reiman, *Liberalism and its critics*, Rowman and Littlefield Publishers, 1994, P. 20

IV. O nouă paradigmă axiologică

În capitolele anterioare am încercat o deconstrucție a teoriei democratice, prin reducerea ei la acele elemente fundamentale, în baza cărora societatea modernă este construită. Astfel, am argumentat că normele sociale ce ne guvernează cotidianul reprezintă aplicabilitatea practică a unor ideologii politice, ideologii fundamentate într-o serie de principii funcționale, principii ce reprezintă formalizarea unor valori inițiale. Am argumentat în continuare că o astfel de perspectivă axiologică asupra societății în general, și a democrației în particular, este singura metodă realistă de a combate tarele inerente democrațiilor moderne.

Fără îndoială, complexitatea modernității pare, la o primă vedere, greu de a fi subsumată unei astfel de perspective axiologice care prin însăși definiția ei caută simplificare și clarificare. Procesul de trecere de la simplu la complex, de la valori la principii, de la principii la ideologii și de la ideologii la norme presupune deasemenea trecerea de la simplu la complex, de la particular la universal. Însă, procesul în sine, metodologia cuantificării axiologice a democrației nu este scopul acestei lucrări. Argumentul nostru este că eșecurile funcționale ale democrațiilor moderne nu sunt cauzate de deficiențele procesului, proces care desigur necesită numeroase îmbunătățiri, ci în însăși baza axiologică a democrației. Am argumentat anterior că dihotomia libertate-egalitate reprezintă această bază axiologică. Evident nu negăm existența acestui binom la baza democrației, doar suficiența lui.

Pentru a analiza în continuare teoria insuficienței axiologice a democrației, introducem în discuție conceptul de etică. În punerea acestei probleme, adică în a vedea politicul și etica sub semnul unei totalități, cea mai potrivită formă de gândire care și-ar asuma această responsabilitate ar fi cea dialectică. Însă, în privința acestui punct de vedere și a acestei întâietăți nu se poate formula totuși o atitudine fundamentală.

Astfel, unul din primii gânditori care nu a mai văzut o opoziție între morală și politică a fost Fichte. Filosofia sa, opusă viziunii solipsiste a existențialismului, a exprimat totalitatea prin ideea unității dialectice dintre individual și social. Aceasta, bineînțeles că Fichte a făcut-o prin propria sa logică, prin demonstrarea raportului dintre eul empiric și eul absolut. Această trecere,

de la eu la altul, pe care existențialismul francez nu a putut să o demonstreze, Fichte a depășit-o chiar prin enunțarea proprie a ideii, deoarece el a pornit tocmai de la un eu deja populat de alți eu (deducția aceasta este posibilă însă numai pentru că Fichte nu a pornit de la un cogito solipsist).

Pe de altă parte însă, după concepția lui Polin, Hegel este primul gânditor modern care pe lângă faptul că afirmă, mai și demonstrează că între morală și politică există o unitate.

Hegel aduce în prim plan o doctrină indiscutabil nouă în ceea ce privește raportul dintre moral și politic, nemaipunându-se problema unei antinomii. Însă, această concepție a lui Polin conține o eroare parțială deoarece însuși Hegel a căzut într-o antinomie în momentul în care a pus statul – ca principală expresie a politicului, sub conceptul eticului.

Se știe că inseparabilitatea moralei și a dreptului reprezintă una dintre cele mai importante teme hegeliene din filosofia dreptului. Pe lângă aceasta, politicul și implicit statul ca și formă de materializare a acestuia intră în aceeași categorie. Prin urmare, politica, morala și dreptul stabilesc relații între ele, iar separarea lor în logica dialectică și în istorie nu este de conceput. Și am spus în istorie deoarece, dacă este să vorbim despre o necesitate obiectivă a ei, atunci această necesitate obiectivă își are baza într-o mișcare mai mult decât universală și de asemenea, într-o realitate istorică, iar însăși istoria ca generalitate poate fi privită ca o totalitate unică. Prin urmare, Hegel folosește oarecum forțat metoda sa filosofică și o aplică la cazul mai mult sau mai puțin individual al analizei raportului dintre politic și etic, iar ceea ce pare să se evidențiază mai mult din aceasta este tocmai modelul său de a trata problema.

Kant publica la patru ani de la apariția lucrării Critica rațiunii pure (1785) prima sa cercetare asupra eticii, pe care o considera o Introducere, și anume o întemeiere pentru o metafizică a moravurilor. El urmărește prin aceasta să facă inteligibil fenomenul moralității, sau altfel spus : Cum este posibilă moralitatea? ; elaborând ceea ce a numit Intemeierea metafizicii moravurilor care trebuia să fie o explicație a posibilității moralei ca fenomen. Punctul principal din care pleacă Kant în elaborarea unei morale “pure” pornește de la filosofii morale empiriste care se întind de la Epicur și până la Hume și apoi Wolff , el reproșându-le acestor filosofi faptul că au ales o metodă în a trata posibilitatea moralității, întemeind-o inductiv dar având de la ea pretenția de universalitate și necesitate, cu alte cuvinte au amestecat părțile a priori cu cele empirice. În această întemeiere, principala preocupare a lui Kant e aceea de a raporta realul la rațiune, făcând trecerea de la complexitatea eteronomă și instabilă a realului, la simplitatea și puritatea (formală) autonomă a rațiunii.

Practic demersul kantian din Intemeiere este acela de-a pune bazele unei etici științifice, căci dat fiind faptul că ceea ce este necesar nu constituie doar condițiile experienței ci și ceea ce

constituie condițiile moralității. Deci Kant încearcă în *Intemeiere* să fundamenteze o etică științifică care are la bază ideea de libertate iar apoi să facă trecerea de la metafizica moravurilor la critica rațiunii pure practice.

Totuși Kant pleacă de la premisa că încă mai există filosofi (Hume) care ne spun că judecățile morale, dacă sunt în întregime adevărate, sunt adevărate doar dacă sunt asertate printr-o experiență particulară de a putea fi simțite sau chiar dacă ele nu pot fi și adevărate și false, din moment ce nu asertează nimic fiind doar simple expresii ale emoțiilor Kant replică afirmând că există o diferență între judecățile morale și cele empirice, și anume că judecățile morale nu pot fi verificate prin experiență (inductiv) “dar presupunem, prin omul obișnuit că judecățile morale pot fi adevărate sau false (...), iar dacă aceste judecăți se dovedesc a fi adevărate, atunci ele trebuie să fie considerate judecăți a priori.”

Am discutat anterior despre valori și ideologii, neglijând intenționat procesul de aplicabilitate al acestora. Fără a constitui subiectul direct al lucrării noastre, considerăm necesar să introducem în teoria democrației noastre etice a unui conflict de idei ce a marcat o bună parte a secolului XX și ale cărui reverberații politice sunt simțite în teoriile postmoderne actuale. În încercarea noastră de a schița un cadru al democrației etice identificăm rapid un conflict între teorie și practică, între realitate și dorință, între ceea ce vrem să facem, ceea ce putem să facem, și ceea ce este făcut în realitate.

O analiză comparativă a lucrărilor lui Jürgen Habermas și Michel Foucault este analoagă unei tensiuni fundamentale în modernitate – cea dintre normativ și real, dintre ceea ce trebuie făcut și ceea ce se face în fapt. Democrațiile moderne sunt constituite teoretic în baza unei astfel de tensiuni. Societatea civilă, văzută ca un mijloc de întărire a democrației, precum și relația dintre cele două se regăsesc între ideile centrale din operele celor doi gânditori. Etica discursului lui Habermas și conceptul de putere la Foucault sunt puse astfel în contrast, în contextul oricărei încercări de evoluție democratică a societății.⁴

Orice proiect democratic valid are ca obiectiv întărirea societății civile. Există multiple definiții ale societății civile, dincolo de care se poate afirma, relativ consensual, că include o asociere voluntară de instituții aflate în afara sferei guvernamentale și a celei economice. Constituirea și participarea într-o astfel de organizație este unul din actele fundamentale de conștiință civică. Rolul de bază al acesteia este de a menține și a redefini constant granițele dintre stat și societate civilă. Aici ne reîntoarcem la axiologia democrației, pentru

⁴ Bent Flyvbjerg, Habermas and Foucault: thinkers for civil society, *British Journal of Sociology*, Iunie 1998

că modul de relaizare al acestor deziderate este tocmai expansiunea egalității sociale și a libertății individuale, alături de restructurarea și democratizarea instituțiilor statului.

În continuarea lui Kant, Habermas este filosoful lui "Moralitat" bazată pe consens, iar Foucault, în continuarea lui Nietzsche este filosoful istoriei reale, una bazată pe conflict și pe noțiunea de putere. Ce vom încerca să evidențiem este dacă, din punct de vedere axiologic, conflictul sau consensul sunt premisele necesare unei democrații funcționale. Nu trebuie uitat faptul că societatea civilă are incluse în ea însăși și noțiunea de inegalitate, datorită modului inițial de construcție.

Habermas afirma ca epoca modernă a fost inaugurată de Kant, odată cu încercarea acestuia de a crea bazele unui sistem democratic. Eșecul lui Kant provine din faptul că acesta își bazează teoria pe o raționalitate centrată pe subiect, problemă întâlnită la mai mulți gânditori moderni. Habermas consideră ca fiind absolut necesară o structură fundamentală filosofică de organizare socială, în lipsa acesteia existând riscurile contextualismului, relativismului și nihilismului. Soluția lui Habermas este schimbarea accentului de pe subiectivitate spre inter-subiectivitate, ceea ce va duce ulterior la definirea indivizilor ca „homo democraticus”.

Unul din conceptele fundamentale la Foucault este bineînțeles cel de putere. Analiza acestuia, în special raportarea la noțiunile etice și politice reliefează un oarecare paradox.⁵ Deși aparent Foucault este preocupat de identificarea și funcționarea relațiilor de putere, el nu creează sau construiește premisele unui nou model ce ar presupune depășirea modurilor existente de dominație.⁶ O posibilă explicație sugerează că Foucault nu ar putea permite o poziție privilegiată politic, deoarece acest lucru ar fi dus-o poziție privilegiată epistemologic. Potrivit lui Foucault, toate regimurile de putere sunt regimuri de adevăr și de a postula o poziție privilegiată de putere presupune a postula o poziție corespunzătoare privilegiată a adevărului.

Există în ultimii ani o tendință puternică de a asocia teoria democratică cu noțiunea de iraționalitate adresată votantului într-un sistem politic modern. Analizând rezultatele precum și motivațiile votanților democrației, analiștii ca Bryan Caplan, postulează ca votantul rațional este un mit al democrațiilor moderne. Nici eficiența, nici eficacitatea nu stau la baza deciziei electorale, ci o serie de factori subiectivi, bazată pe experiența personală a fiecăruia. Am ales să analizăm această posibilitate din punctul de vedere sociologic al interpretării acțiunii votanților.

⁵ Derek Nikolinakos, Michel Foucault, Criticism and Interpretation, în Telos, 1/1983, p.123

⁶ Charles Taylor, "Foucault on Freedom and Truth," in David Couzens Hoy, ed., Foucault: A Critical Reader, Oxford and New York: Blackwell, 1987,

Alegerea de a face o comparație a conceptului de acțiune la Weber și la Parsons are mai multe motivații. În primul rând, la ambii autori, conceptul de acțiune socială ocupă un loc central în construirea teoriei sociale. Mai mult, Parsons a preluat acest concept tocmai de la Weber, construind, așa cum spuneam, o teorie care are pretenția de completitudine, de generalitate, spre deosebire de teoriile lui Max Weber și cea a lui Emile Durkheim, considerate de el fragmentare.

Am început această lucrare cu o încercare de deconstrucție a teoriei democratice. Am identificat binomul libertate-egalitate ca fiind baza structurală pe care s-au construit democrațiile moderne. Am văzut deasemenea cum de la un model axiologic conflictual au fost formulate principii și ideologii politice, care la ora actuală domină categoric democrațiile occidentale.

Forma cea mai recentă a conflictului axiologic cotidian este reprezentată de dezbaterile liberalism-comunitarism, în special de ideile emenate în urma dezbaterii. Asocierea binomului axiologic libertate-egalitate cu noțiunile dihotomice de individ și societate, au creat nevoia inserării în dezbateri a unor concepte etice.

Implicațiile etice ale oricărei teorii democratice recente nu sunt însă opționale, existând riscul prăbușirii sistemului politic democratic sub propria greutate. Complexitățile vieții moderne ridică constant provocări noi la care valorile democratice clasice par uneori incapabile să răspundă. Introducerea unei componente etice în însăși baza funcțională a democrației – nu doar un element conex acesteia – devine astfel o necesitate funcțională.

Am prezentat anterior un scurt istoric al legăturilor dintre etică și politică, începând de la Hegel și continuând cu Kant, Nietzsche, Habermas și Foucault. Rolul acestei prezentări a fost să identifice un fir calauzitor, coerent în evoluția conexiunii dintre politica și etica.

Mișcările pentru justiție și egalitatea economică care au definit politica progresivă de la începutul erei moderne au fost nevoite treptat să acomodeze mișcările progresiste centrate pe lupta pentru recunoaștere, în special eliberare națională și etnică, pe drepturile civile și politice sau egalitatea de gen.

Politica etică este domeniul constituit pe tensiunea între justiția redistributivă și lupta pentru recunoaștere. Întrebările privind justiția redistributivă provin din tradiția socialistă, cu scopul de a redresa inegalitățile economice și se află sub influența axiologică a binomului egalitate și libertate. Întrebările privind recunoașterea culturală provin în special din noile mișcări sociale din perioada post-modernă, cu scopul de a redresa lipsurile cognitive ale specificurilor culturale și a devalorizării diferența, și se află sub semnele de recunoaștere și de diferență.

Politica etică trebuie să mobilizeze potențialul imens al constituantei simțului moral al societăților occidentale. Acest sens moral comun este definit de noțiunea de respect pentru valoarea morală a tuturor persoanelor și subscrie multora dintre cererile de recunoaștere culturale care au fost cu succes instituționalizate în multiculturalismul și legislația egalității de șanse.

Politica etică se confruntă cu necesitatea de a forma în mod activ o subiectivitate politică nouă și a reforma normele culturale necesare pentru a submina și înlocui dominația anxietății cotidianului post-modern.

De obicei, dezbaterea publică politică se desfășoară argumentând care doctrină politică sau este mai în măsură să ofere societății binele maxim care nu este el însuși obiectul disputei publice. Valorile desigur pot motiva acțiunea politică și alegătorii pot prefera un partid la altul, pe baza introducerii ierarhice a unor valori. Dar valorile nu sunt ușor de schimbat, iar politica de succes, în general, constă în perceperea valorilor care stau la baza politicii, și în capacitatea de a se prezenta ca apără în mod eficient aceste valori, mai degrabă decât în încercarea de a schimba valorile deținute de către alegători sau alți actori politici.

Politica etică extinde sfera de acțiune politică și, în special, facilitează politizarea "din viața de zi cu zi într-un mod nou. Politica etică deschide domeniul politic pentru toți oamenii, indiferent dacă aceștia au o afiliere politică, sau chiar de cunoștințe politice și expertiză. Politica etică este radicală în același timp și non-elitistă, în același timp provocatoare, atât mainstream cât și academiceă, la un nivel exigent. Cel mai important, politica etică deschide un spațiu comun pentru angajarea productivă a tuturor componentelor gândirii politice.

Cândva între 1759 atunci când Adam Smith a scris Teoria sentimentelor morale și 1776 când a scris o anchetă asupra naturii și cauzelor de Bogația Națiunilor, etică și economie s-au despartit definitiv, economia fiind formată de oameni a căror viață a fost ghidată de mâna invizibilă.

Modernitatea a fost caracterizată, potrivit lui Hegel, de apariția societății civile, Timp de secole, deoarece o societate civilă este prima instituție ce introduce între familie pe de o parte și în viața politică și pe de altă parte, aceste două domenii tradiționale au rămas importante locuri pentru producerea și apărarea valorilor umane și satisfacerea nevoilor umane, nevoi care ar putea nu poată fi susținute de economie, de reglementare și de societatea civilă în general. Dar, chiar dacă deplasarea de valori din sfera domestică și politică în economie a fost eficientă în promovarea și satisfacerea nevoilor umane individuale, acest lucru s-a dovedit a fi în mare măsură iluzoriu, deoarece costul în comunitate și standarde etice de viață subminează ceea ce s-a realizat.

Răspândirea globală a democrației în ultima generație a fost însoțită de răspândirea globală a criticilor către democrație. Într-un sens, acest lucru este surprinzător: idei populare, tind să genereze opoziția lor. Democrației actuale cu popularitate aproape universal evaluată, instituționalizate în mai mult de trei cincimi din statele lumii, și solicitate de către mișcări mari în multe dintre celelalte două cincimi o face o țintă ideală pentru critica. Ca rezultat, în ultimii ani, un lent val de scepticism și, uneori, chiar ostilitate a apărut gândit să conteste pretenția democrației de a fi cea mai bună formă de guvernare. Acest val este distinct de ideologiile incipiente din statele autocratice. Spre deosebire de aceste ideologii, este o critică susținută, respectabilă a democrației care a fost dezvoltată în mare parte de oameni de știință din societățile democratice avansate.

Din păcate, beneficiile posibile pentru democrațiile consolidate ar putea fi compensate de prejudiciul făcut. Este nevoie de toleranță, un simț de context, și mai presus de toate o înțelegere deplină a tipurilor de motivație umană pentru a vedea de ce criticii fezabilității democrației greșesc. Democrația nu este posibilă doar pentru că nimeni nu are alternative elaborate suficient de bine. Mai degrabă, este posibilă pentru simplul motiv că este o formă de guvernare care evoluează în mod constant, evoluție necesară însuși funcționării ei. Este un sistem de auto-corectare într-un mod pe care alte sisteme politice nu îl au. Și motivul, în ultimă instanță, este că democrația a ales să acționeze în acest fel, oamenii decid să fie democrați. În analiza finală, acestea sunt cele mai multe dovezi convingătoare pentru posibilitatea de continuare a democrației.

Nu putem avea o democrație adevărată, fără să avem și cetățeni democrați cu adevărat. O educație politică etică este singura metodă realistă, funcțională, pe termen lung de limitare a esecurilor funcționale ale democrației actuale. Cât timp etica va fi indisolubil legată de orice manifestare universală a democrației, șansele involuției acestia vor fi tot mai mici. Existența lui *homo democraticus*, presupune prin însăși natura lui, o puternică valență etică, ca acel fir roșu calauzitor spre un viitor democratic universal.

Înlocuirea binomului libertate-egalitate cu o triadă libertate-etică-egalitate, la baza teoriei democratice moderne, devine astfel un imperativ existențial, necesar însuși supraviețuirii, sistemului politic democratic, în fața asalturilor evolutive. Însă, această introducere a eticii la baza democrației presupune trecerea accentului de pe instituții și sisteme, pe individ, privit nu doar în aspectul singular cât și în cel comunitar. Dependența democrației de existența unei majorități participative, educate și responsabile este premisa fundamentală de construcție a oricărui viitor modern.

V. Bibliografie:

1. **Arendt, Hanah** – *Conditia Umană*
2. **Aron, Raymond** – *Marxisme imaginare*, Ed. Polirom, Bucuresti, 2002
3. **Bailly, Jean-Christophe & Nancy, Jean-Luc** – *Compărem – Politică la viitor*, Ed. Idea design&print, 2002.
4. **Bobbio, Norberto** – *Dreapta și stânga*, Ed. Humanitas, București, 1999.
5. **Bull, Hedley** – *Societatea anarhică*, Ed. Știința, Chișinău, 1998
6. **Caplan, Bryan** – *The Myth of the Rational Voter: Why Democracies Choose Bad Policies*, Princeton University Press, 2007
7. **Châtelet, François & Pisier, Evelyne** – *Concepțiile politice ale secolului XX*, Ed. Humanitas, București, 1994.
8. **Colectiv** – *Suveranitate națională și integrare europeană*, Ed. Polirom, Iași, 2002.
9. **Colectiv** – *Filosofia americană*, Ed. All, București, 2000.
10. **Colectiv** – *Dicționar de scrieri politice fundamentale*, Ed. Humanitas, București, 2000.
11. **Dahl, Robert** – *Democrația și criticii ei*, Ed. Institutul European, Iași, 2002
12. **Delwit, Pascal** – *Liberalisme și partide liberale în Europa*, Ed. Humanitas, București, 2003
13. **Derrida, Jacques** – *Spectrele lui Marx*, Ed. Polirom, Iași, 1999.
14. **Dreyfus, Michel** – *Europa socialiștilor*, Institutul European Iași, 2000.
15. **Dworkin, Ronald** – *Drepturile la modul serios*, Ed. Arc, București, 1998
16. **Gadamer, Hans-Georg** – *Elogiul teoriei, Moștenirea teoriei*, Ed. Polirom, București, 1999
17. **Gardels, Nathan** – *Schimbarea ordinii globale*, Ed. Antet, București, 1999.
18. **Giddens, Anthony** – *A treia cale și criticii ei*, Ed. Polirom, Iași, 2001.
19. **Giddens, Anthony** – *Sociologie*, Ed. Bic All, București, 2000.
20. **Gray, John** – *Cele două fețe ale liberalismului*, Ed. Polirom, Iași, 2002.
21. **Goodin, Robert E. & Hans-Dieter Klingermann** – *Manual de știință politică*, Ed. Polirom, Iași, 2005.
22. **Jurgen Habermas** – *Discursul filosofic al modernității*, Ed. All, București, 2000.

23. **Hayek, Friedrich A.** – *Capitalismul și istoricii*, Ed. Humanitas, București, 1998.
24. **Hayek, Friedrich A.** – *Constituția libertății*, Institutul european, Iași, 1998.
25. **Hegel, G. W. F.** - *Principiile filosofiei dreptului*, Editura IRI, Bucuresti, 1996
26. **Hegel, G. W. F.** - *Fenomenologia spiritului*, Editura IRI, București, 2000
27. **Hinsley, F. H.** – *Suveranitate*, Ed. Știința, Chișinău, 1998.
28. **Hoffmann, Stanley** – *Sisiful european*, Ed. Curtea veche, București, 2003.
29. **Hoffmann, Stanley** – *Ianus și Minerva*, Ed.Știința, Chișinău, 1999.
30. **Huntington, Samuel P.** – *Ciocnirea civilizațiilor*, Ed. Antet, București, 1995
31. **Howlett, Michael & M. Ramesh** – *Studiul politicilor publice*, Ed. Epigraf, Chișinău, 2004.
32. **Hugli, Anton & Poul Lubcke** – *Filosofia în secolul XX*, Ed. All educational, București, 2003.
33. **Isaac, Jeffrey C.** – *Democrația în vremuri întunecate*, Ed. Polirom, Bucuresti, 2000
34. **Kelsen, Hans** – *Doctrina pură a dreptului*, Ed. Humanitas, București, 2000
35. **Locke, John** – *Al doilea tratat despre cărmuire-Scrisoare despre toleranță*, Ed. Nemira, București, 1999.
36. **Lefort, Claude** – *Invenția democratică*, Ed. Paralela 45, Bucuresti, 2002
37. **Manent, Pierre** – *O filosofie politică pentru cetățean*, Ed. Humanitas, București, 2003
38. **Marga, Andrei** – *Cotitura culturală*, Cluj university press, 2004.
39. **Marga, Andrei** – *Filosofia unificării europene*, Ed. Fundației pentru studii europene, Cluj-Napoca, 2001.
40. **Mill, John Stuart** – *Despre Libertate*, Ed. Humanitas, București, 2001
41. **Miller, David Coord.**– *Enciclopedia Blackwell a gândirii politice*, Ed. Humanitas, București, 2000.
42. **Nozick, Robert** – *Anarhie, stat și utopie*, Ed. Humanitas, București, 1997.
43. **Ortega yGasset, Jose** – *Europa și ideea de națiune*, Ed. Humanitas, București, 2002.
44. **Popper, Karl R.** – *Mizeria historicismului*, Ed. All, București, 1998.
45. **Rawls, John** – *A Theory of Justice*, Cambridge, Massachusetts: Belknap Press of Harvard University Press, 1971
46. **Rawls, John** – *Political liberalism*, Columbia University Press, 1996
47. **Revel, Jean-François** – *Marea paradă*, Ed. Humanitas, București, 2002.
48. **Revel, Jean-François** – *Obsesia anti-americană*, Ed. Humanitas, București, 2004
49. **Rousseau, Jean-Jacques** – *Contractul Social*, Ed. Antet, București, 1998

50. **Smith, Anthony D.** – *Naționalism și modernism*, Ed. Epigraf, Chișinău, 2002.
51. **del Vecchio, Giorgio** – *Lecții de filosofie juridică*, Ed. Europa Nova, București, 1970
52. **Walzer, Michael** – *Spheres of Justice*, Basic Books, 1983
53. **Walzer, Michael** – *Pluralism, Justice and Equality*, Oxford University Press, 1995
54. **Walzer, Michael** – *Pluralisme et Democratie*, Editions Esprit, 1997
55. **Weimer, David L. & Aidan R. Vining** – *Analiza politicilor publice*, Ed. Arc, Chișinău, 2004.
56. **Zapartan, Liviu-Petru** – *Doctrine Politice*, Ed Chemarea, Iasi, 1994
57. **Zapartan, Liviu-Petru** – *Repere in stiinta politicii*, Ed. Chemarea, Iasi, 1992