

► EDITORIAL

Sorin Bocancea

► TEORIE ȘI
IDEOLOGIE POLITICĂ

Daniel Șandru

Gabriela Tănăsescu

Nicolae Drăgușin

Cristian-Ion Popa

Adela Deliu

Henrieta Anișoara Șerban

Alexandru Gabor

Lorena Stuparu

Sorin Mitulescu

Emanuel Copilaș

► ARHIVA

Stelian Tănase

► INTERVIU cu

Alteța Sa Regală
Principele Radu al României

► RECENZIE

Ioana Cristea Drăgulin

► SEMNALE

Sfera Politicii

REVISTĂ DE ȘTIINȚE POLITICE

EDITATĂ DE FUNDAȚIA SOCIETATEA CIVILĂ

APARIȚIE LUNARĂ



VOLUM XIX
NUMĂRUL 9 (163)
SEPTEMBRIE 2011

Teorie și
ideologie politică

Sfera Politicii este prima revistă de știință și teorie politică apărută în România, după căderea comunismului. Revista apare fără întrerupere din 1992.

Sfera Politicii a jucat și joacă un rol important în difuzarea principalelor teme de știință și teorie politică și în constituirea și dezvoltarea unei reflecții politologice viabile în peisajul științific și cultural din România.

Sfera Politicii pune la îndemâna cercetătorilor, a oamenilor politici și a publicului, analize, comentarii și studii de specialitate, realizate pe baza paradigmatelor teoretice și metodologice ale științei și teoriei politice actuale.

Sfera Politicii își face o misiune din contribuția la consolidarea și dezvoltarea societății democratice și de piață în România.

Revistă editată de:



Fundația
Societatea Civilă

INDEXĂRI INTERNAȚIONALE:

- Central and Eastern European Online Library (CEEOL)
- International Political Science Abstract / Association internationale de science politique (IPSA/AISP)

INDEX  COPERNICUS
I N T E R N A T I O N A L

Clasificare CNCIS: "B+"
Apare lunar

EDITORIAL BOARD

Călin Anastasiu

Consilier Principal al Președintelui Societății Române de Radiodifuziune, București, România

Daniel Chirot

University of Washington, Seattle, Washington, USA

Dennis John Deletant

Professor, University College, London, United Kingdom

Anneli Ute Gabanyi

Cercetător asociat al Institutului German pentru Probleme Internaționale și de Securitate (Stiftung Wissenschaft und Politik), Berlin, Germania

Dinu C. Giurescu

membru al Academiei Române

Gail Kligman

Professor, University of California, Berkeley, USA

Steven Sampson

Professor, Lund University, Lund, Sweden

Gisèle Sapiro

Directrice de recherche au CNRS, Directrice du Centre européen de sociologie et de science politique (CESSP), Université Paris-Panthéon-Sorbonne/CNRS/EHESSa

Michael Shafir

Profesor, Facultatea de Studii Europene, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România

Lavinia Stan

Professor, Department of Political Science, St. Francis Xavier University, Canada

Vladimir Tismăneanu

Professor, Department of Government and Politics, University of Maryland (College Park), USA

G. M. Tamas

Budapest, Hungary

Katherine Verdery

Professor, City University of New York Graduate Center, USA

DIRECTOR

Stelian Tănase

Profesor, Facultatea de Științe Politice, Universitatea din București

REDACTOR ȘEF

Alexandru Radu

Profesor, Facultatea de Științe Politice, Universitatea Creștină „Dimitrie Cantemir”, București

SECRETAR GENERAL DE REDACȚIE

Sabin Drăgulin

REDACȚIE

Nicolae Drăgușin

Aurora Martin

Ioana Paverman

Camelia Runceanu

Daniel Șandru

Cecilia Tohăneanu

TEHNOREDACTOR

Liviu Stoica

Sfera Politicii

VOLUMUL XIX, NUMĂRUL 9 (163), septembrie 2011

Editorial

- Ideologia. Povestea fără sfârșit.....3
Sorin Bocancea

Teorie și ideologie politică

- Marginalitatea ideologiei în contextul teoriei politice 10
Daniel Șandru
- Conservatorismul și înțelegerile ideologiei..... 19
Gabriela Tănăsescu
- Teorie și ideologie. Întretăieri conceptuale26
Nicolae Drăgușin
- Piața și statul în viziunea economiei constituționale 33
Cristian-Ion Popa
- Ideologia globalizării – repere teoretice.....44
Adela Deliu
- Jocul politic și simbolurile politice sub lupa timpului prezent..... 52
Henrieta Anișoara Șerban
- Multiculturalismul liberal58
Alexandru Gabor
- Unitatea europeană – între filosofie și ideologie.....67
Lorena Stuparu
- Partide și membri de partid în Europa și în România..... 76
Sorin Mitulescu
- Despre „poporul muncitor unic” și locul minorităților naționale în cadrul
„națiunii socialiste”. Maghiari, germani și evrei în România lui Ceaușescu (II).....84
Emanuel Copilaș

Arhiva

- Ceaușescu ucenic.....94
Stelian Tănase

Interviu

- România demnă – Interviu cu Alțetuța Sa Regală Principele Radu al României,
realizat de Aurora Martin99

Recenzie

- Vorbind despre ideologie..... 109
Ioana Cristea Drăgulin
Daniel Șandru, Reinventarea ideologiei

Semnale110

Index de autori 111

Ideologia. Povestea fără sfârșit¹

■ SORIN BOCANCEA

[Romanian Academy]

Abstract

There has been many a debate on the end of ideology, and in every case, the debaters talked about it while adopting, voluntarily or involuntarily, ideological positions. Beyond any differences, the speeches on this topic have stood between two components: truth and solidarity. One could say that ideology is the effort to transfer a truth from the elite to the masses in an effort to create a type of solidarity different from the one generated by faith and fear. At the opposite end of the society of truth lies the pragmatic society. The feeling that the society of truth is fading and that the latter is being built is apparent in the talks about the end of ideology. The signs of this end have been spotted in such phenomena as the regression of politics into economics or the proclaimed triumph of liberal democracy. Yet, no one can decide to enter or leave ideology. As long as we project ourselves in terms of truth (whatever it may be) or solidarity, we already find ourselves within an ideology.

Keywords

truth; democracy; ideology; politics; society; solidarity

Ideologia este un fenomen relativ nou iar încercările de a o defini presupun relaționări cu anumite preocupări esențiale ale vieții omului modern, precum știința, filosofia și religia. Astfel, discuțiile despre un fenomen ce pare să țină, la o primă vedere, doar de domeniul politic (ca loc al manifestării puterii, al dominației), ajung să se poarte în jurul unor categorii precum: obiectivitate, raționalitate, finalitate, abstractizare, idee, credință etc. Faptul că fiecare dintre aceste concepte ne poate spune ceva despre ideologie impune o anumită prudență în emiterea judecăților referitoare la această problemă. O mare parte a controverselor iscate pe această temă sunt generate de neexplicitarea unor astfel de aspecte ce par uneori a nu avea nicio legătură cu ideologia. Adesea, observațiile la adresa ideologiei s-au făcut într-o manieră ideologică, în sensul restrâns și peiorativ al termenului. Uneori cauza unei astfel de abordări a fost politică, unii autori militând pentru susținerea doctrinei unui grup de o anumită orientare politică; altelei tocmai eludarea aspectelor de care vorbeam a determinat ideologizarea unui demers.

¹ Această lucrare a fost realizată în cadrul proiectului Societatea Bazată pe Cunoaștere – cercetări, dezbateri, perspective, cofinanțat de Uniunea Europeană și Guvernul României din Fondul Social European prin Programul Operațional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007-2013, ID 56815.

Am putea vorbi deci de o situație ideologică (sau de ideologizare, dar nu în sensul de răspândire a unui mesaj în rândul maselor, ci de angajare a unui discurs în susținerea unei idei ca fiind cea justă) voluntară și de una involuntară. Nimeni nu deține exclusivitatea uneia dintre ele. Un militant al unei grupări (un ideolog) nu poate fi conștient de toate nuanțele conceptelor pe care se sprijină sau care îi instrumentează discursul. Sau, chiar dacă ar fi conștient, nu ar putea să țină seama tot timpul de ele fără a pierde șirul ideilor pe care le susține. Asumarea unei critici perpetue l-ar face pe acesta să rateze scopul demersului său, adică provocarea unei anumite acțiuni. Chiar Marx s-a aflat într-o astfel de situație. Nici cei care nu se angajează în mod explicit și voluntar în susținerea unui anumit tip de acțiune, acei indivizi ce manifestă o anume indiferență față de proiecțiile vehiculate pe scena politică, nu se află la adăpost de ideologizare: simpla situație în societate, într-un spațiu dat al înțelegerii de sine, cum spunea Habermas¹, este dovada suficientă a plasării lor ideologice. Iar atitudinea critică, cea care pare a fi antidotul unui astfel de virus – deținut de un grup foarte restrâns de privilegiați ai spiritului –, vindecă efectele și nu cauza ideologizării – vindecarea cauzei ar însemna posibilitatea anihilării interesului practic, al întâlnirii cu celălalt.

Demersurile cu privire la ideologie se plasează între două aspecte: *adevărul și solidaritatea*. În ele pot fi recunoscute interogații privitoare la posibilitatea adevărului (fie el științific, filosofic sau religios), la posesorii lui și la posibilitatea instituirii solidarității în jurul acestuia. Pornind de la premiza că există un adevăr, despre ideologie se poate afirma că ar fi efortul de a transfera acest adevăr dinspre elite spre mase (așa cum a propus Iluminismul), efectul acestui proces fiind tocmai întâlnirea în cunoștință de cauză a indivizilor în spațiul public, deci o solidaritate diferită de cea care până atunci era realizată de credință și frică. Așa cum s-a putut constata în ultimul secol, aceste ultime motive de solidaritate nu au dispărut din fenomenul ideologic. Dar reținem faptul că ele nu au mai fost afirmate deschis, rămânând a fi recunoscute doar de o conștiință critică, participarea la un adevăr fiind liantul acțiunilor.

Majoritatea actorilor aflați într-o dispută ideologică sunt convinși că se află pe calea cea dreaptă, că aparțin părții ce deține formula *Panaceului*. În acest sens putem spune că ideologia este un fenomen specific doar societății care caută adevărul cu speranța că acesta, odată asumat de întreaga comunitate, va institui o solidaritate autentică. La antipodul acestui tip de societate a fost plasată cea care nu mai instituie adevărul ca temelie al solidarității, adică societatea pragmatică. Sentimentul epuizării societății adevărului corespondență și instituirii celei din urmă se regăsește în discuțiile despre *sfârșitul ideologiei*.

Semnele acestui sfârșit au fost văzute în diverse moduri, de la constatarea pesimistă a retrogradării politicului în economic (proces ce presupune abandonarea idealurilor culturale și cantonarea în materialitatea vieții) la declararea voioasă a triumfului democrației liberale. În prima categorie îi găsim pe europeni, în conștiința cărora valorile societății moderne, socotite a fi garanția atât a conservării cât și a progresului umanității, ocupă un loc primordial. În deceniul patru al secolului trecut, Karl Mannheim² opina că „treptata retrogradare a politicului spre economic” și înălțurarea conștientă a idealurilor culturale sunt dovada dispariției oricărei forme de utopism (de ideologism, am spune astăzi) din arena politică și că „dispariția utopiei determină o stare de lucruri statică în care omul însuși nu este decât un obiect”. În aceeași notă se vor înscrie mai târziu și considerațiile lui Herbert Marcuse³, care deplângea reducerea omului societății capitalismului avansat la o singură dimensiune,

1 Jürgen Habermas, „Cunoaștere și interes” în *Cunoaștere și comunicare* (București: Editura Politică, 1983), 124-131.

2 Karl Mannheim, *Ideology and Utopia* (London: Routledge and Kegan Paul Ltd., 1968), 234.

3 Herbert Marcuse, „Omul unidimensional” în *Scrieri filosofice* (București: Editura Politică, 1977), 288-298.

cea materială (a mărfii). Menținerea societății care socotește esențiale doar dorințele pe care le poate satisface este rezultatul abandonării proiecțiilor utopiste care făceau posibilă critica.

Pentru acești doi autori, utopia face un lucru pe care de cele mai multe ori îl punem pe seama ideologiei, adică propune o lume a autenticității specifice adevărului. Numai că, dacă la Mannheim utopia rămânea la nivelul proiecției, a unui ideal, la Marcuse ea se realizează. La primul ea moare prin abandon, iar la al doilea prin realizare. Nu visul unei lumi perfecte sau nerealizarea lui ne subjugă, ci imposibilitatea de a mai visa, de a mai putea proiecta o schimbare a sistemului care ne-a redus existența la simpla savurare a confortului. Cultura europeană a cultivat contrariile pe care societatea capitalistă de tip american le-a integrat. Raymond Aron constata că și societatea comunistă a reușit să integreze aceste contrarii, aderarea muncitorilor la principiile regimului făcând imposibilă orice dezbaterie ideologică – așa a survenit moartea ideologiei de ambele părți ale Zidului Berlinului.

Faptul că autorii amintiți operează cu înțelesuri diferite ale ideologiei și utopiei impune o clarificare. Atât la Mannheim cât și la Marcuse utopia este proiecția unei lumi mai bune, a unui adevăr pe care rațiunea ni-l propune sub forma valorilor. Asumarea a ceea ce utopia ne propune se constituie într-o critică a stării de fapt (pe Marcuse îl urmărește încă utopia marxistă a societății fără contradicții). Dacă plasăm această proiecție în relația dominat-dominator, constatăm că utopia nu este altceva decât ideologia dominatului. Dominatorul (stăpânul) nu-și mai proiectează altă lume (a egalității, de exemplu) pentru că pe el nu-l vizitează astfel de patos. El este atent doar la menținerea stării de fapt. Când vorbește de imposibilitatea de a mai fi utopici, Marcuse vorbește, de fapt, de moartea ideologiei sclavului prin acceptarea ideologiei stăpânului. Dacă și stăpânul și sclavul sunt captivi în aceeași ideologie (a raționalității științifice), numai cel din urmă ar fi avut motiv de nemulțumire, această atitudine fiind șansa lui (și a societății) de a se elibera. Dar acesta și-a ratat posibilitatea de a fi critic.

În modul în care concepe Marcuse ideologia vedem indignarea sclavului ce s-a lăsat cumpărat, care a renunțat la propriile fantasme pentru a locui în proiectul stăpânului, lăsându-se convins că acesta e singurul lucru cu adevărat important. În imposibilitatea utopiei putem citi, după cum spuneam, moartea ideologiei sclavului. Iar dacă luăm ideologia în întregul ei, putem spune că e vorba de imposibilitatea ideologiei de a ne mai propune un adevăr care ne transcende, de moartea ideologiei în aspectul său utopic. Asistând pasivi la această tragedie, încetăm a mai fi tragici. În fața noastră se petrece sacrificiul necesar realizării totale a celeilalte dimensiuni: dominația.

Pesimismul marcusean este depășit de Habermas. Critica pe care o propune acesta din urmă nu mai ia forma unei răsturnări violente, ci a unui recurs la interesele fundamentale ale individului, pe care socializarea le-a ocultat. Critica urmelor pe care violența inerentă socializării le-a lăsat în limbaj este anticiparea unei societăți în care comunicarea își va atinge maximul, a comunității ai cărei membri „decid organizarea relațiilor sociale prin *formarea discursivă a voinței* (subl. n.), deținând cunoașterea corespunzătoare a condițiilor limitative și a imperativelor funcționale ale societății lor”¹. Putem sesiza aici o formă de stoicism: înțelegerea universului în care s-a constituit modelul nostru de identitate, a distorsionărilor la care relația de autoritate a supus și supune procesul de comunicare (a ideologiei, în fond), nu este echivalentă cu evadarea totală din acest mediu. Critica este ideologia înțeleasă. Rămânem determinați în acest cadru, recuperând însă utopia. Critica, această eliberare treptată de rațiunile care ne-au instrumentat, este anticiparea momentului

1 Jürgen Habermas, *Legitimation Crisis* (London: Heinemann, 1976), 113, apud David McLellan (București: *Ideologia*, Editura DU Style, 1998), 98.

irealizabil în care nu vom mai fi roștiți de un limbaj, ci vom institui limbajul deplinei conștiințe. Este anticiparea unui paradis practic. Și acesta ne rostește acum.

În societatea adevărului s-a vorbit de un sfârșit al ideologiei cauzat de pierderea voinței de adevăr (în forma adevărului corespondență, ce indică existența unei realități obiective). Locuirea într-o lume a adevărului instrumental, ce presupune renunțarea la căutarea presupusei obiectivități, este socotită drept echivalent al pierderii sensului existenței. Richard Rorty¹ îi numește pe susținătorii acestei viziuni *realiști* – sunt cei care „visează la o comunitate ultimă care să reușească să transceandă distincția dintre natural și social și să manifeste o solidaritate care, datorită faptului că ajunge să fie expresia unei naturi umane anistorice, să nu mai fie parohială”. Preopinienții acestora sunt *pragmatistii*, cei pentru care „dorința de obiectivitate nu este dorința de a scăpa de limitările propriei comunități, ci doar dorința unui cât mai larg acord intersubiectiv posibil, dorința de a extinde referința la *noi* cât se poate de departe”. Asta nu înseamnă că prețul solidarității este captivitatea în cadrele propriei culturi, deoarece o astfel de captivitate nu mai este posibilă atâta vreme cât nu mai este niciun fundament care să instituie un spațiu privilegiat, al adevărului sau al libertății. Nicio realitate nu mi se mai impune drept criteriu unic al adevărului.

Pentru pragmatist, faptul că termenul „adevărat” înseamnă același lucru în toate culturile, fiind un termen de aprobare, nu exclude diversitatea referinței și a procedurilor de atribuire a lui. De aceea, dacă el intenționează o cercetare a naturii cunoașterii, nu filosofia și știința naturii îi călăuzește demersul, ci sociologia și istoria, fiindcă adevărul nu există în mod obiectiv, ci se constituie ca acord al oamenilor asupra propriilor credințe. În acest caz, pragmatistul nu mai poate spune că se plasează într-un mediu al comunicării distorsionate (pe care critica să o elimine sau căreia să îi constate fatalitatea) și propune ca alternativă promisiunea unui timp al comprehensiunii intersubiective totale. „Tot ceea ce critica poate, sau ar trebui să facă – afirmă Rorty² – este să folosească elementele *în care crede o persoană obișnuită* împotriva altor elemente”. Dar, ea nu poate susține valabilitatea unui astfel de element, a unui obicei, în mod absolut. „Justificarea de către pragmatisti a toleranței, a cercetării libere și a căutării comunicării nedistorsionate nu poate lua decât forma unei comparații între societățile care ilustrează aceste obiceiuri și cele care nu le ilustrează, comparație care să aibă drept rezultat indicația că nimeni dintre cei care le-au experimentat pe ambele nu ar prefera-o pe cea din urmă”³. Ar fi indicat să ținem seama de această idee astăzi, când judecăm lumea musulmană.

Refuzul de a raporta evenimentele concrete la instanțe anistorice care să le confere legitimitatea este gestul specific societății liberale a pragmatistului. „Aceasta – spune Rorty⁴ – va încuraja *sfârșitul ideologiei* și va considera echilibrul reflexiv drept singura metodă de dezbatere necesară în politica socială. Când o astfel de societate va delibera, când va aduna principiile și intuițiile ce trebuie puse în echilibru, ea va tinde să le ignore pe cele extrase din descrierile filosofice ale eului sau ale raționalității”. Astfel, această societate va ieși de sub dominația teleologiei, deoarece pentru ea mai importantă este capacitatea de a alege, nu scopurile alese, libertatea și nu perfecțiunea. Dacă prin ideologie se înțelege pretenția impunerii unui adevăr obiectiv în realitatea socială, atunci în societatea lui Rorty aceasta își găsește sfârșitul.

Ar părea că într-o astfel de comunitate solidaritatea nu are nimic ideologic, fiindcă această comunitate nu stigmatizează *a priori* nicio proiecție. Dovada exis-

1 Richard Rorty, „Solidaritate sau obiectivitate?” în *Obiectivitate, relativism și adevăr* (București: Editura Univers, 2000), 77-78.

2 Rorty, *Solidaritate sau obiectivitate?*, 89.

3 Rorty, *Solidaritate sau obiectivitate?*, 87.

4 Richard Rorty, „Prioritatea democrației în raport cu filosofia” în *Obiectivitate, relativism și adevăr* (București: Editura Univers, 2000), 325.

tenței echilibrului reflexiv ar fi tocmai funcționarea instituțiilor a căror legitimitate își are sursa în continua negociere și opțiune a cetățenilor. Aceste instituții, spune gânditorul american, nu trebuie evaluate după un anumit tip uman pe care l-ar crea, ci „în funcție de intuițiile morale specifice comunității istorice care le-a creat”¹. Dar este posibil ca anumite persoane – realiști, de exemplu – să le pună la îndoială justetea. Marcuse² critica tocmai societatea care își găsește criteriile de judecare în ea însăși, sub forma conceptelor operaționale. Exigențele echilibrului reflexiv impun tratarea unor astfel de critici cu toată atenția și bunăvoința, pentru a se evita orice formă de cruzime. Însă, constată Rorty³, acest gest ne-ar atrage în cursa căutării unui ideal uman, supoziție pe care se sprijină demersul realist. Pentru că nu poți intra în dispută cu cineva fără să te contaminezi de concepția sa, se impune un refuz de a răspunde unor astfel de provocări. Sau, în caz extrem, să îi declarăm nebuni pe astfel de preopinanți. Diferențele dintre noi și ei sunt prea mari pentru a le mai putea integra în ordinea simplelor preferințe: „Ei nu sunt nebuni pentru că au înțeles greșit natura anistorică a ființelor umane. Ei sunt nebuni deoarece limitele sănătății mintale sunt stabilite de ceea ce *noi* putem lua în serios. Lucru care e determinat la rândul-i de educația noastră, de situația noastră istorică”.

Iată că, dacă nimeni nu mai poate fi nebun în mod absolut, în maniera realistă, unii pot fi declarați astfel, în maniera democratică. Ei pot alege în democrație orice dintre cele care se înscriu în ordinea preferințelor majorității. Nu mai pot fi victimele tiraniei *posibilului*, însă vor fi presați de cea a *evidentului* istoric constituit. Cei din seminția lui Nietzsche pot cel puțin trăi cu speranța că nebunia lor e relativă, deoarece pragmatismul recunosc faptul că transformările istorice pot oricând să-i propună ca etaloane ale normalității. Acest model, spre deosebire de celelalte ideologii, rămâne deschis la dialog. Dacă se întâmplă să nu agreeze o nouă ofertă simbolică, înseamnă că nu e momentul pentru ea. Ofertantul, însă, va resimți această respingere ca din partea oricărei alte ideologii. Sub aspectul violenței simbolice, democrația nu ar fi ideologică decât în cazul în care excentricii s-ar proiecta la infinit.

Democrația liberală de care vorbesc pragmatismii americani poate fi socotită o ideologie în sensul larg al termenului. Elementul ce creează impresia că ea nu ar fi un astfel de fenomen este *opțiunea*. Ideologiile de sorginte realistă sunt exclusiviste, construcții sub semnul terțului exclus; democrația liberală, ivită dintr-un ethos pragmatist, este o construcție sub semnul terțului inclus. Fiecare are libertatea de a alege modalitatea în care își va constitui realitatea, atâta timp cât adevărul său îl tolerează pe al celui alt. În ea nu-și găsesc moartea ideologiile, ci totalitarismele. Or, între ideologie și totalitarism nu putem așeza semnul egalității.

Economistul Joseph Schumpeter spunea: „a recunoaște validitatea relativă a propriilor convingeri și, cu toate acestea, a le susține cu fermitate – iată ce îl deosebește pe un om civilizat de un barbar” [citat de Rorty⁴]. Democrația încurajează o astfel de civilitate. Ea este cadrul în care ideologiile se pot dezvolta și pot coexista. Atributul „neideologic” nu flatează democrația liberală, care încurajează tocmai îmbogățirea perspectivelor ideologice. Este suficient să observăm doar fenomenul de proliferare a acestora în spațiul ei, similar cu cel al proliferării orientărilor religioase în mediul protestant. Chiar dacă aceste ideologii nu mai au virulența marilor ideologii ale secolului XX, ele propun programe de adevăr și rețete ale fericirii. Cele din secolul trecut au făcut apologia unității și identității, cele de astăzi accentuează, uneori exacerbează, diferența. În astfel de forme fiecare generație își configurează realitatea în mod specific, nu doar în termenii adevărului științific, ci și în cei ai

1 Rorty, *Prioritatea democrației ...*, 335.

2 Marcuse, *Omul unidimensional*, 336-337.

3 Rorty, *Prioritatea democrației...*, 331.

4 Richard Rorty, *Contingență, ironie și solidaritate* (București: Editura All, 1998), 96.

dreptului, egalității și mai ales, după cum observa Fukuyama¹ pe urmele lui Hegel, ai recunoașterii.

Ce ar însemna sfârșitul ideologiilor? Ceva asemănător cu sfârșitul democrației de care vorbește Jean-Marie Guéhenno². Pornind de la observația că lumea evoluează către o epocă post-politică și post-națională, în care se va afirma un nou spirit imperial, politologul francez apreciază că, într-o asemenea nouă „eră imperială”, relațiile interumane se vor reorganiza sub presiunea bogăției și a prosperității, fapt ce va face inutilă lupta pentru adevărurile ideologice și, în consecință, se va ajunge la o moarte a democrației. Moartea ideologiei ar pune sub semnul întrebării existența democrației. Este evident faptul că o astfel de proiecție păcătuiește printr-un materialism ce reduce persoana umană la trebuințele biologice, ignorând faptul că, în afară de nevoia de hrană și adăpost, omul este motivat și de convingeri, idealuri și dorința de recunoaștere.

Orice discuție pe seama *sfârșitului ideologiei* trebuie să fie însoțită de precizarea sensului în care este utilizat termenul. Cred că în spatele acestei expresii se află un patos egalitarist: se crede că aceeași capacitate critică, autoreflexivă, ne poate caracteriza pe toți și că putem ajunge, dacă nu cumva am și ajuns, la o construcție de sine liberă de orice tentații egoiste. Sintagma ar putea fi valabilă doar dacă se referă la anumite forme ale ideologiei, ale căror rezultate par să fi convinși omenirea să nu le mai repete. Însă nu există garanția că cineva nu le va mai încerca, dovadă fiind eforturile pe care le întreprinde comunitatea internațională pentru ca astfel de fenomene să nu se mai producă.

Mă îndoiesc că ideologia, chiar și în forma celei întemeiate pe proiecții realiste, a murit sau că va muri. Să nu uităm că democrația liberală are ca fundament dreptul natural – construcție ce presupune existența unei realități anistorice: natura umană. Chiar comunitatea pragmatistilor își negociază simbolurile într-un cadru structurat pe instituiți teleologice, în manieră realistă, „ideologică” ar spune ei. Disputa stăpân-sclav se desfășoară sub auspiciile unui principiu de drept ce scoate în afara negocierii un element fundamental: viața. Dacă dreptul la viață ar fi rezultatul unui ethos pragmatist, astăzi principiile din *Declarația universală a drepturilor omului* ar fi serios puse în dificultate de către cele ale malthusienilor, legitimitatea manifestărilor radicale ale ideologiilor făcând imposibilă însăși constituirea spațiului pragmatist. Doar impunerea violentă, în manieră realistă, a principiilor dreptului natural au creat un mediu al opțiunilor acceptabile, în care își au locul și enunțurile realiste (în măsura în care ameliorează posibilitatea noastră de a fi împreună) și în care, în mod ironic, ne putem recunoaște contingenta și spori solidaritatea.

Nimeni nu-și poate decide intrarea sau ieșirea din ideologie. Atâta vreme cât ne proiectăm în termenii adevărului (de orice natură ar fi el) și ai solidarității suntem deja în ideologie. Într-o carte a lui Michael Ende³, *Povestea fără sfârșit*, personajul (un copil) deschide o carte care îl atrage într-o călătorie prin Fantazia, lumea poveștilor, unde găsește toate personajele amenințate de Nimic („personaj” ivit din indiferența oamenilor). Nimicirea personajelor se producea pentru că nimeni nu mai credea în existența lor. Izgonite din această lume, ele s-ar fi întors în mintea oamenilor sub forma obsesiilor, a ideilor fixe. Trecând dintr-o poveste într-alta, copilul le salvează de la moarte prin simplul fapt că le numea, recreându-le astfel. Fiecare poveste în care se implica lua sfârșit doar pentru a începe alta. Și în tot acest periplu copilul și-a scris de fapt propria poveste, ce va avea și ea nevoie, la un moment dat, de un salvator.

1 Francis Fukuyama, *Sfârșitul istoriei și ultimul om* (București: Editura Paideia, 1992).

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

3 Michael Ende, *Povestea fără sfârșit* (Iași: Editura Polirom, 2005).

Precum poveștile din cartea lui Ende, șirul ideologiilor este departe de a se termina, pentru că oricând se găsește ceva care, chiar fără o intenție salvatoare, convins fiind că este mai bine ceva decât nimic, să redenumescă lucrurile, creând astfel narațiuni și metanarațiuni de genul celor în care obișnuim de vreo două sute de ani să ne proiectăm.

BIBLIOGRAFIE

- ENDE, Michael, *Povestea fără sfârșit*, Iași, Editura Polirom, 2005.
- FUKUYAMA, Francis, *Sfârșitul istoriei și ultimul om*, București, Editura Paideia, 1992.
- GUÉHENNO, Marie/Jean, *Sfârșitul democrației*, București, Editura Cristal, 1995.
- HABERMAS, Jürgen, *Cunoaștere și comunicare*, București, Editura Politică, 1983.
- HABERMAS, Jürgen, *Legitimation Crisis*, Lonon, Heinemann, 1976.
- MANNHEIM, Karl, *Ideology and Utopia*, London, Routledge and Kegan Paul Ltd., 1968.
- MARCUSE, Herbert, *Scrieri filosofice*, București, Editura Politică, 1977.
- McLELLAN, David, *Ideologia*, București, Editura DU Style, 1998.
- RORTY, Richard *Contingență, ironie și solidaritate*, București, Editura All, 1998.
- RORTY, Richard, *Obiectivitate, relativism și adevăr*, București, Editura Univers, 2000.

Marginalitatea ideologiei în contextul teoriei politice¹

■ DANIEL ȘANDRU

[Romanian Academy]

Abstract

The conjecture I intend to present in this article is related to the situation of a concept, which, throughout its intellectual evolution, developed in the modern age, has encompassed many avatars. From a school of thought to the next, from an epistemic trend to another, from a hermeneutic tradition to the next, the concept of ideology has undergone numerous semantic infusions which, besides the fact that they can be contextualized spatially and temporally, are able to provide explanations regarding the causes whose main effect was the role which made ideology famous, mainly during the last century and even nowadays. Aiming not to provide an exhaustive review, the idea I support is that, in the area which is epistemically delimited by the political theory specific to our time and from a conceptual standpoint, ideology still holds a marginal role.

Keywords

ideology; marginality; political theory; conceptual contestability; semantic narrowing; semantic contamination; conceptual recovery

Introducere

Conjectura pe care intenționez să o prezint în cadrul acestui articol vizează situația unui concept care, pe parcursul evoluției sale intelectuale, derulată odată cu modernitatea, a comportat nenumărate avataturi. De la o școală de gândire la alta, de la o orientare epistemică la alta, de la o tradiție hermeneutică la alta, *conceptul de ideologie* a suportat o serie întreagă de infuzii semantice care, dincolo de faptul că pot fi contextualizate spațio-temporal, sunt de natură să ofere explicații cu privire la cauzele ce au avut drept principal efect rolul în care ideologia a fost consacrată, mai cu seamă pe parcursul secolului trecut și chiar în contemporaneitate. Fără a aspira la o exhaustivă trecere în revistă a acestei evoluții, ideea pe care o susțin este aceea că, în spațiul delimitat epistemic de teoria politică proprie epocii noastre, ideologia deține încă, din perspectivă conceptuală, un rol marginal.

Pentru a argumenta în favoarea acestei supoziții, mă orientez, într-o primă secțiune a articolului de față, înspre discutarea *problemei contestabilității conceptuale*, o chestiune care vizează, în

¹ **ACKNOWLEDGEMENT:** This paper was made within The Knowledge Based Society Project supported by the Sectoral Operational Programme Human Resources Development (SOP HRD), financed from the European Social Fund and by the Romanian Government under the contract number POSDRU ID 56815.

mod direct, statutul normativ și empiric al ideologiei. Este acesta, desigur, așa cum voi sublinia, și cazul altor concepte politice. Urmându-l pe Michael Freeden, poziția mea este cea potrivit căreia conceptul de ideologie poate fi recuperat ca instrument analitic de către teoria politică, întrucât el nu deține doar un important rol normativ, situat la nivel abstract, ci și un foarte important rol în planul explicării realității politice.

Asumând provocarea expusă de această înțelegere a situației normative a ideologiei, încerc să circumscriu, în următoarele două secțiuni, ce anume înțeleg prin marginalitatea ideologiei în contextul teoriei politice. Ca atare, mă refer, mai întâi, la ceea ce numesc *marginalizarea prin îngustare semantică*, pe care o consider un tip de strategie discursivă care urmărește să accentueze asupra rolului restrâns pe care ideologia l-ar deține în câmpul abordărilor metodologice de factură teoretico-politică, aspect care, așa cum voi arăta, se extinde și în domeniul științei politice.

Am în atenție, în al doilea rând, și *marginalizarea prin contaminare semantică*, vizibilă ca strategie discursivă a cărei intenție este aceea de a evidenția, în permanență, caracterul negativ al ideologiei – atunci când nu este vorba despre sublinierea unui caracter de-a dreptul peiorativ – în baza unui maniheism care se regăsește atât în cazul teoriei politice continentale și anglo-americane, cât și, printr-un interesant „efect de imitație” (conectat la o aparent justificată respingere ideologică a termenului „ideologie”), în spațiul românesc al încă firavelor problematizări din acest domeniu.

În fine, partea concludivă a articolului indică posibilitatea recuperării conceptuale a ideologiei în câmpul teoriei politice contemporane, prin apel la o viziune integrată, care să permită utilizarea sa metodologică atât în plan normativ, cât și în plan empiric. Aceasta presupune, desigur, apelul la un demers interdisciplinar, date fiind influențele pe care teoria politică însăși le receptează în epoca noastră.

Ideologia și problema contestabilității conceptuale

Este cumva paradoxal că, deși i s-au alocat sute de lucrări și mii de articole chiar în sânul teoriei politice – incluzând aici și filosofia politică de tradiție continentală – conceptul de ideologie poate fi calificat drept unul care suferă de marginalitate în cadrul acestui domeniu. Starea paradoxală se evaporă însă, din punctul meu de vedere, de îndată ce înțelegem că, în pofida multitudinii titlurilor de lucrări care l-au vizat, conceptul de ideologie a fost fie respins, fie retrogradat, fie limitat, fie pur și simplu considerat inutil sub aspect metodologic de către majoritatea teoreticienilor politici influenți. Spre deosebire de alte concepte uzitate în demersul epistemic propriu teoriei politice, cel de ideologie vine, așa cum atestă istoria sa intelectuală, din afara acestui spațiu de reflecție. Și chiar dacă e vorba de o istorie abia depășește două sute de ani, acest lucru nu a fost suficient pentru a stopa avalanșa de înțelesuri care au fost alocate ideologiei, din momentul în care conceptul a intrat în sfera de influență a gândirii politice. Având inițial o conotație clar delimitată epistemologic – așa cum apare la enciclopediștii francezi ai finalului veacului al XVIII-lea – ideologia a aglutinat în timp o pluralitate de semnificații, fără a înceta însă, chiar din momentul în care a ajuns să fie tratată exclusiv din perspectiva teoriei politice ori, mai târziu, din aceea a științei politice, să fie asociată unui tip de gândire care s-ar opune unui sens „științific” al modului în care ar trebui să ne raportăm la realitate. Am putea constata, plecând de aici, că însăși semnificația originară a conceptului a atras după sine o permanentă suspiciune a gânditorilor politici, din moment ce un lucru observabil și astăzi este că, atunci „când poziționăm ideologia pe o dimensiune epistemologică, antecedentele sale reflectă moștenirea pozitivistă a secolului al XIX-lea (...)”¹. În teoria politică actuală, spre exemplu, un autor de talia lui Giovanni

¹ Michael Freeden, „Ideology and political theory”, în Michael Freeden (ed.), *The Meaning of ideology. Cross-Disciplinary Perspectives* (London: Routledge, 2007), 4.

Sartori nu ezită să califice ideologia dintr-o perspectivă care, deși este diferită de cea a lui Karl Marx, mizează pe aceeași situație a sa în zodia erorii cauzate de inapetența conceptului pentru rigoarea de tip logic specifică noțiunilor ce pot fi verificate prin apel la empirie¹. Cu alte cuvinte, la modul cel mai simplu, întrucât ar desemna un set de credințe care nu pot fi validate prin apel la criteriile pe care le implică logica de tip pozitiv, ideologia rămâne ancorată în sfera neintenționalului sau, în cel mai bun caz, în aceea a indeterminării. O astfel de situație a marcat nu doar teoria politică a primei jumătăți a secolului trecut, ci și faza inițială a dezvoltării științei politice, un domeniu de studii configurat, așa cum știm astăzi, sub influența behaviorismului articulat, postbelic, în spațiul nord-american. Ea nu a putut fi atenuată nici după revenirea în forță a reflecțiilor de orientare normativă în zona dezbaterii teoriei politice, petrecută în deceniile 7-8 ale secolului trecut, care au continuat, în marea lor majoritate, să trateze ideologia ca pe un concept a cărui evitare e necesară, dacă este ca maniera de cristalizare a realității politice să poată fi explicată și înțeleasă într-o modalitate „științifică”. În acest interval, peste astfel de considerații s-a suprapus anunțul „sfârșitului ideologiei”², de natură să pună capăt oricărei tentative a modernității politice de a se mai regăsi într-o epocă care părea să promită o ruptură flagrantă față de trecut, o dispariție a „metanarațiunilor totalizatoare”³ și o reasezare a gândirii politice în acord cu noile dezvoltări istorice.

Cu toate acestea, putem observa astăzi – după ce, la nivel global, am fost martorii depășirii unui alt „sfârșit”, cel „al istoriei”⁴, anunțat odată cu prăbușirea regimurilor comuniste est-europene – că, și atunci când a fost plasată într-un areal al ambiguității, și atunci când, de-a dreptul, i-a fost declarat „decesul”, conceptul de ideologie a continuat să exprime existența unui anumit tip de realitate. O realitate care, prin excelență, s-a bucurat, chiar dacă nu a fost și recunoscută ca atare, de o directă conexiune cu politicul în plan ideatic și cu politica în plan empiric.

Putem de asemenea observa, pe de altă parte, că astfel de atitudini au făcut din ideologie un *concept marginal* în câmpul cercetărilor teoretico-politice. Din punctul meu de vedere, marginalitatea ideologiei în contextul teoriei politice – o situație observabilă și în prezent – devine inteligibilă prin decelarea a două principale strategii la care teoreticienii politici care au încurajat-o (fie inconștient, fie în mod deliberat) au făcut apel: pe de o parte, o restrângere conceptuală a ideologiei fie la aspecte ale vieții politice care sunt considerate a fi insondabile, precum, spre exemplu, credințele sau emoțiile, fie la acele „-isme” care, în mod convențional, dau notă, în limbajul teoriei și practicii politice, de anumite valori îmbrățișate de grupurile sociale; pe de altă parte, o permanentă negativizare (dacă nu chiar peiorativizare) a conceptului, ajunsă până acolo încât ideologia a devenit un „cel ceva despre care nu trebuie să se vorbească”. Voi reveni asupra acestor două strategii, încercând să le detaliez resorturile intelectuale, în cele două secțiuni care urmează.

Deocamdată, aș nota că niciuna dintre acestea nu a putut atesta dispariția ideologiei din realitatea politică a epocii noastre. În primul caz, limitarea semnificației conceptului nu înseamnă inexistența posibilității ca acesta să exprime o realitate cu mult mai largă decât cea care îi este alocată; în cel de-al doilea, nici „jocul de

1 Giovanni Sartori, *Teoria democrației reinterpretată* (Iași: Editura Polirom, 1999), 432, unde teoreticianul politic, făcând distincția între „ideologie în politică” și „ideologie în cunoaștere”, arată că „în primul caz, atenția se îndreaptă spre asupra acțiunilor noastre și problema este una de *eficacitate*; în al doilea caz, atenția este orientată spre gândire și problema se pune în termeni de *valabilitate*”.

2 Daniel Bell, *The End of Ideology. On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2001).

3 Jean-François Lyotard, *Condiția postmodernă. Raport asupra cunoașterii* (București: Editura Babel, 1993).

4 Francis Fukuyama, *Sfârșitul istoriei și ultimul om* (București: Editura Paideia, 1992).

limbaj” al rostirii negative, nici cel al nerostirii conceptului nu pot anula atributul existențial al realității politice pe care ideologia o exprimă. Poate tocmai din acest motiv, încercările recente de recuperare a valențelor politice și epistemologice ale ideologiei subliniază că și cercetarea aceluși conținut al său care a fost, îndeobște, atribuit inconștientului sau neraționalului ar putea oferi un „surplus de înțeles”, după cum și acceptarea normalității ambiguității sale (sau a indeterminării sale conceptuale) ar putea deschide noi căi de exploatare metodologică în câmpul teoriei politice¹. În acest sens, teoreticianul politic Michael Freeden, spre exemplu, propune valorificarea noțiunii de „concepte esențial contestabile” pentru a permite recuperarea ideologiei dintr-o perspectivă care să servească statuării sale ca ingredient esențial al politicului. Mai mult, autorul invocă vorbește despre „contestabilitatea eficientă”, pentru a arăta că ideologia deține nu doar un extrem de important rol conceptual, situat *in abstracto*, ci și un foarte important rol în planul explicării realității politice². Normativ și empiric, așadar, conceptul de ideologie a deținut mereu, *de facto*, o poziție care abia acum tinde să devină recognoscibilă și *de jure*. Chiar marginalizat fiind în câmpul de manifestare a demersurilor teoretico-politice sau pur și simplu neidentificat (intenționat sau nu), elementul ideologic a fost mereu prezent. Plecând de la această idee, ceea ce mă interesează în continuare este ca, urmărind principalele strategii pe care le consider responsabile de a fi făcut din ideologie un concept marginal al teoriei politice, să evidențiez faptul că alternativele propuse de acestea nu sunt ele înseși sustenabile, situându-se fie în incapacitatea de a surprinde conceptual realitatea politică efectivă, fie în postura de a crea o confuzie teoretică dificil de surmontat mai cu seamă acolo unde cercetările cu privire la politic nu au o tradiție autentică.

Marginalizarea prin îngustare semantică

Așa cum am anunțat deja, un prim caz de strategie care determină marginalizarea conceptuală a ideologiei este acela al îngustării semantice. Atât în plan epistemologic, cât și în plan politic, ideologiei i-a fost asociată, începând de la Marx și până la teoreticienii contemporani situați fie în siajul gândirii marxiste, fie pe poziții opuse acesteia, o semnificație limitată. Epistemologic, sensul ideologiei a fost restrâns la ceea ce nu poate căpăta validitate prin apel la experiență; din punct de vedere politic, semnificația sa a fost circumscrisă, de asemenea îngust, la tot ceea ce nu poate fi operaționalizat prin apel la categoriile raționalității, fiind atribuit, prin urmare, iraționalului, în sensul în care o face, spre exemplu, teoria psihologică a politicului, atunci când vorbește despre „mase” sau „mulțimi”, despre „manipulare” sau despre „inconștientul colectiv”. Este, totuși, ideologia mai mult decât atât? Din punctul meu de vedere, răspunsul este unul categoric afirmativ și mizează pe o înțelegere care accentuează asupra valențelor pozitive ale ideologiei³, acelea de integrare-identitate (în cuvintele lui Paul Ricoeur⁴), vizibile în planul realității politice și inteligibile la nivel teoretico-politic atunci când vine vorba de grupuri sau chiar de comunități și de modul în care acestea își reprezintă realitatea. Și aceasta întrucât ideologia „(...) trebuie să lucreze deopotrivă practic și teoretic și să descopere anumite căi pentru a relaționa aceste niveluri. Ea trebuie să se extindă de la un

1 Freeden, „Ideology”, 9.

2 Michael Freeden, „Editorial: Essential contestability and effective contestability,” în *Journal of Political Ideologies* 9 (2004): 3-11, 225.

3 Am argumentat pe larg, în acest sens, în cartea *Reinventarea ideologiei. O abordare teoretico-politică* (Iași: Editura Institutul European, 2009, 2010).

4 Paul Ricoeur, *Eseuri de hermeneutică* (București: Editura Humanitas, 1996), 211.

sistem elaborat de gândire înspre detaliile precise ale vieții cotidiene (...)”¹. Tocmai din acest motiv, ideologia nu poate fi limitată exclusiv la o lume a abstracțiilor: în mod evident, ea operează și în planul realității politice, având rolul de a ghida acțiunea, atitudinile și comportamentele indivizilor membri ai unei comunități, în acord cu anumite convenții împărtășite²; la modul general, ideologia trasează stilul de funcționalitate al unei societăți, într-o manieră neimpusă, ci bazată, în termenii lui Richard Rorty, pe un „acord neforțat”³ (așa cum ar putea fi interpretat, spre exemplu, parlamentarismul, în sensul unei convenții ideologice acceptate în societatea internațională⁴, chiar dacă există anumite diferențieri contextuale). Din același motiv, ideologia nu poate fi limitată exclusiv nici la tot ceea ce intră în sfera inconștientului, emoțiilor și afectelor: deși, în chip indubitabil, poate implica astfel de elemente, ea nu poate fi caracterizată doar în baza acestora, câtă vreme „(...) ne formează concepția despre noi înșine ca persoane și schițează sensul modului corespunzător de a ne asocia și trăi”⁵, presupunând, așadar, prezența atributului fundamental al raționalității.

Marginalizarea prin contaminare semantică

O altă strategie de marginalizare a ideologiei care poate fi întâlnită în cadrul teoriei politice este aceea care are ca fundament contaminarea semantică. Aceasta din urmă deține ca principală sursă, în spațiul consacrat al teoriei politice occidentale, concepția negativă pe care Karl Marx a reușit să o instituie ca marcă a unei veritabile tradiții. Etichetată drept „denaturare a realității”, asociată interesului clasei dominante și considerată a fi în permanență un instrument al instituirii relațiilor de putere, conceptul de ideologie nu a putut „evada”, nici până în prezent, din acest context definițional. Nici încercările neo-marxiste – între care se remarcă aceea de „neutralizare” aparținând lui Karl Mannheim⁶ – nu au reușit să înfrâneze apetitul teoreticienilor politici, fie aceștia și non-marxiști sau antimarxiști, pentru atribuirea de caracteristici negative și chiar peiorative ideologiei. Pentru cei mai mulți dintre acești teoreticieni, situarea conceptuală a ideologiei într-o lumină negativă a constituit, după cum subliniază Freedon, o reacție la ravagiile pe care totalitarismul le-a produs în secolul al XX-lea; este vorba despre forme de manifestare „(...) care au creat în lumea occidentală o coaliție din comoditate cu critica marxistă a ideologiei – o coaliție dornică să asume o lume imună la ideologie și care să tranșeze distorsiunile nocive ale acesteia”⁷. Practic, fie atunci când se referă la cadrul general, normativ al ideologiei, fie când, orientându-se înspre palierul empiric, au în atenție ideologiile particulare, denuminate în termenii „-ismelor”, teoreticienii politici utilizează chiar definiția marxistă a ideologiei. Iar aici se întâmplă ceea ce i s-a întâmplat și marxismului însuși: astfel de abordări sfârșesc ele înseși prin a fi ideologice. Acest lucru este important de subliniat, câtă vreme asemenea demersuri teoretico-politi-

1 Terry Eagleton, *Ideology. An Introduction* (London: Verso, 1991), 47.

2 Am definit convențiile ideologice în studiul „The ideological foundations of social knowledge”, în *Logos & Episteme. An International Journal of Epistemology* 1 (2010), 165-88.

3 Richard Rorty, *Obiectivitate, relativism și adevăr. Eseuri filosofice* 1 (București: Editura Univers, 2000), 102.

4 Gabriel-Liviu Ispas, *Parlamentarismul în societatea internațională* (Iași: Editura Institutul European, 2011), 31-50.

5 David Manning, „Ideology and political reality,” în Noel O’Sullivan (ed.), *The Structure of Modern Ideology* (Aldershot: Edward Elgar Publishing Ltd., 1989), 75.

6 Karl Mannheim, *Ideology and Utopia* (London: Routledge and Kegan Paul, 1968).

7 Michael Freedon, „Political ideologies in substance and method: appraising a transformation,” în Michael Freedon (ed.), *Reassessing Political Ideologies. The Durability of Dissent* (London: Routledge, 2001), 2.

ce și chiar analize situate în sfera de interes a științei politice pretind, de cele mai multe ori, a fi caracterizate de o iluzorie, altfel, „obiectivitate”. De altfel, marxismul însuși și-a revendicat statutul „științific”, „obiectiv”, prin contrapondere la ceea ce considera a fi „ideologie burgheză”. Cum spuneam, această modalitate de raportare la ideologie s-a replicat și în cazul teoriei politice non-marxiste, dar și în acela al gânditorilor politici ori politologilor poziționați împotriva marxismului. În acest fel, conceptul de ideologie a trebuit să facă față unui alt fel de marginalizare, prin expunerea sa în „vitrina interzisă” a teoriei politice.

Situația menționată aici este cu atât mai vizibilă în spațiul românesc, unde autenticitatea unei tradiții a teoretizării politice, fie aceasta normativă ori empirică, este încă incertă. Astfel, dincolo de faptul că au căzut în ceea ce poate purta numele de „capcana lui Marx”, atât cei mai mulți dintre politologii români, cât și intelectuali preocupați de istoria ideilor politice, comentatorii politici ori jurnaliștii preferă, de multe ori, să evite utilizarea conceptului de ideologie. Să luăm cele două aspecte pe rând. Mai întâi, ce înseamnă „capcana lui Marx”? Dacă avem în vedere, spre exemplu, tema anticomunismului, recurentă în România posttotalitară – în mod justificat, adaug, câtă vreme exercițiul memoriei e pe deplin necesar – putem observa că ideologia comunismului, al cărei fondator este considerat, pe bună dreptate, Karl Marx, este definită, cu doza de negativitate cuvenită (dată fiind realitatea totalitară pe care aceasta a implicat-o) prin apel la chiar modul în care marxismul înțelege ideologia – ca o distorsionare a realității politice în beneficiul unei clase dominante sau al unui grup conducător (nomenklatura și aparatul său represiv, în acest caz)¹. În acest fel, chiar și non-marxiștii anti-comuniști sunt contaminați de Marx, fără a deveni, prin aceasta, desigur, marxiști. Cât îi privește pe cei care discută fenomenul din afara teoriei ori științei politice (mai curând din perspectiva istoriei ideilor), aceștia par a nu problematiza nicio clipă relativ la semnificația pe care o acordă ideologiei, lăsându-se pradă, neintenționat poate, aceleiași „capcane”². Și totuși, în felul acesta, ideologia suportă o formă de marginalizare conceptuală, fiind utilizată exclusiv în sensul de a exprima negativul identificabil în realitatea socială. De ce avem de-a face, aici, cu o marginalitate a conceptului în discuție? Pentru că, din punctul meu de vedere, ideologia este astfel văduvită de posibilitatea de a deveni lucrativă din perspectivă metodologică pentru teoria și știința politică. Marginalizarea este însă dusă *in extremis* în cel de-al doilea caz, adică atunci când spiritele reflexive din spațiul românesc evită de-a dreptul să utilizeze conceptul. Spre exemplu, într-una dintre cele mai onorabile demersuri editoriale din domeniul teoriei politice de pe parcursul celor două decenii postcomuniste, un astfel de refuz este vizibil încă din titlu³. Este adevărat, coordonatorul volumului oferă o justificare pentru o asemenea abordare: „În limba română, termenul de «doctrine» este mai adesea preferat celui de «ide-

1 Vezi, în acest sens, Vladimir Tismăneanu, „Eșecul ideologiei?” și, respectiv, „Sociologie și ideologie”, în *Scopul și mijloacele. Eseuri despre ideologie, tiranie și mit* (București: Editura Curtea Veche, 2004), 48-52; 78-83; de asemenea, „Resurecția utopiei: ideologie versus mitologie”, în *Fantasmе salvării. Democrație, naționalism și mit în Europa post-comunistă* (Iași: Editura Polirom, 1999), 37-53.

2 Spre exemplu, încercând o analiză a mediului intelectual din România contemporană, Ciprian Șiulea avertizează că „actorii mediului cultural românesc sesizează prea puțin caracterul malign al ideologiei care ambiționează să se substituie realității. Prin forța istoriei trăite și a discursurilor îngurgitate decenii de-a rândul, «ideologie» a ajuns să însemne în primul rând «comunism»; exprimarea curentă merge cel mult până la asimilarea ideologiilor extremiste și a naționalismului” – Ciprian Șiulea, *Retori, simulacre, imposturi. Cultură și ideologii în România* (București: Editura Compania, 2003), 7. Putem observa, din punctul meu de vedere, cum autorul invocă aici se înscrie cu succes în tradiția concepției negative asupra ideologiei, teoretizată inițial de Marx.

3 Alina Mungiu-Pippidi, *Doctrine politice. Concepte universale și realități românești* (Iași: Editura Polirom, 1998).

ologii», căruia i se atribuie o conotație negativă datorită carierei pe care termenul făcut-o în cadrul «materialismului științific» și al propagandei comuniste¹. Dar nici încercările mai recente nu fac vreo concesie în acest sens, preferând, în continuare, să utilizeze concepte precum cele de „doctrină”, „școală de gândire”, „filosofie politică”, „orientare politică”² ș.a.m.d. în loc de cel, mult mai îndreptățit din punct de vedere metodologic pentru teoria politică, de *ideologie*.

Revenind la ideea încărcăturii „totalitare”, desigur că există, mai cu seamă în posteritatea *Originilor totalitarismului*³, o asocierea a ideologiei cu teroarea, asociere considerată a fi una dintre caracteristicile fundamentale ale totalitarismului, dar – după cum susțin anumiți teoreticieni politici contemporani – această modalitate de definire „(...) nu oferă nicio fundamentare filosofică pentru restrângerea conceptului de ideologie la nazism și stalinism. În ultimă instanță, acest sens restrictiv datorează mai mult prejudecății liberale decât unei poziții filosofice clar dezvoltate”⁴. În mod evident, nazismul și comunismul au fost ideologii particulare care au utilizat teroarea, devenind expresii de necontestat ale răului politic absolut. Dar utilizarea terorii nu reprezintă un atribut caracterial al ideologiei, nici în sensul epistemologic al conceptului (ca formă de cunoaștere socială proprie unei comunități sau unui grup), și nici în sensul său politic (de integrare-identitate, în total acord cu normele etice universale). Apare deci, în opinia mea, o diferență necesară între *ideologie* și *propagandă*, pe care însă nu este locul să o dezvolt aici. Ceea ce rămâne este, în opinia mea, situarea abordărilor teoretico-politice românești într-un cadru care, deși este justificat prin raportare la trecutul totalitar, riscă să creeze fie o limitare a aplicabilității conceptului la anumite fenomene a căror interpretare ideologică ar putea aduce un plus de înțelegere, fie o stare de confuzie conceptuală.

În loc de concluzie: recuperarea ideologiei în teoria politică

Având în vedere cele redate mai sus, o nouă întrebare își câștigă, spre finalul excursului meu, justificarea: dat fiind statutul marginal pe care îl deține, cum este posibilă recuperarea ideologiei în câmpul teoriei politice contemporane? În ce mă privește, mizez pe o reinventare a ideologiei, care are drept asumptie de bază ideea că „un concept general al ideologiei nu oferă numai un cadru solid pentru o abordare critică, ci permite și comparații între diferite tipuri de ideologii, transformările ideologiilor din sisteme de rezistență în sisteme de dominație (sau viceversa), precum și un studiu mai coerent și complet cu privire la înrădăcinarea ideologiilor în cunoașterea socială, ca și în structura socială”⁵. În mod particular, am în vedere, așadar, utilizarea acestui concept în sens metodologic. Într-un astfel de cadru, configurat de o posibilă *teorie integrată a ideologiei*⁶, instrumentul de cercetare a realității sociale și politice este dat de *analiza ideologică*. În mod evident, aceasta poate fi realizată fie dintr-o perspectivă generală, fie din aceea particulară a unor „-isme” consacrate (așa cum sunt, spre exemplu, liberalismul, socialismul ori conservatorismul), dacă avem în vedere faptul că „(...) ideologiile sunt idei, dar ele nu

1 Mungiu-Pippidi, *Doctrine politice*, 9.

2 Vezi, în acest sens, Ionuț Sterpan, Dragoș Paul Aligică, *Dreapta intelectuală. Teorii și școli de gândire ale dreptei contemporane occidentale* (București: Editura Humanitas, 2011), 7-8.

3 Hannah Arendt, *Originile totalitarismului* (București: Editura Humanitas, 2006), 567-89.

4 Noel O’Sullivan, „The politics of ideology,” în Noel O’Sullivan (ed.), *The Structure of Modern Ideology* (Aldershot: Edward Elgar Publishing Ltd., 1989), 197.

5 Teun A. van Dijk, *Ideology. A Multidisciplinary Approach* (London: Sage Publications, 1998), 11.

6 În studiul „The ideological foundations of social knowledge”, publicat în *Logos & Episteme. An International Journal of Epistemology* 1 (2010), 165-88, am elaborat schița unei asemenea teorii și am propus un model integrat de analiză ideologică a realității socio-politice.

sunt doar niște idei deconectate pe care cineva ar putea să le aibă sau chiar le are; dimpotrivă, ele sunt idei care (în mod necesar sau, în orice caz, sistematic) există și evoluează sub condiții particulare. Ideologiile sunt sisteme de credințe, dar ele au consecințe practice. Ele au efecte practice și sunt ele înseși efecte ale anumitor practici sociale”¹. Pentru surprinderea acestei realități dinamice, atât pe palier normativ, cât și pe palier empiric, teoria politică a ideologiei trebuie să se deschidă, interdisciplinar, spre domenii conexe precum epistemologia politică, sociologia politică, antropologia politică sau analiza discursivă, specifică științelor comunicării. Astfel, analiza antropologică poate releva influența pe care figurile imaginarului social – dintre care cele mai relevante sunt ideologia, mitul și utopia – o au asupra realității socio-politice. Fiind suma elementelor discursiv-simbolice care aparțin unei comunități, imaginarul social articulează ideologic o realitate care permite integrarea indivizilor, asigurându-le un sens al identității și, astfel, „securitatea ontologică”. Dintr-o perspectivă teoretico-politică, demersul analitic mizează pe rolul de figură „tare” a imaginarului social ce poate fi atribuit ideologiei și, consecvent, ideologiilor particulare, adică acelea configurate la intersecția dintre ideile, credințele și valorile împărtășite de indivizi, de grupuri sociale ori de o societate dată în ansamblul său. Vehiculat ideologic la nivelul mentalului colectiv al oricărei societăți, sistemul astfel configurat contribuie la constituirea unui context epistemic, identificabil socio-politic și istoric în ceea ce înseamnă „practica de gândire” a unei epoci, cu ajutorul unei analize epistemologice. Aceasta poate evidenția modul în care, grație existenței lor eminamente sociale – și implicit relațiilor inter-individuale și inter-grupuri pe care le dezvoltă – membrii comunității constituie o bază comună de la care plecând își pot explica realitatea. Simultan, ei pot participa astfel la construcția acestei realități, având un univers simbolic și epistemic comun. Ceea ce rezultă este faptul că relația dintre ideologie și societate este una de tip bi-univoc: ca figură centrală a imaginarului social, ideologia instituie un anumit tip de societate, și, în concordanță cu aceasta, un anumit tip de realitatea socio-politică, devenind, în același timp, un instrument de înțelegere a acestei realități; la rândul său însă, ideologia este influențată de evoluția socială pe care o motivează. Observația care se poate adăuga este că realitatea socială și politică este un produs ideologic fundamentat pe acest context epistemic, care face posibilă inter-relaționarea dintre credințele subiective și cele inter-subiective ale indivizilor. Din acest motiv, o perspectivă analitică socio-antropologică poate caracteriza maniera în care se realizează instituirea *convențiilor ideologice*. În cercetarea modului în care aceste convenții ideologice – care pot fi generale, dar pot fi și particulare, în funcție de o anumită comunitate, un anumit regim politic ori o anumită epocă socio-istorică – contribuie la înțelegerea înțelesului social, un sprijin important îl poate oferi analiza discursivă, specifică științelor comunicării. În fine, un alt aspect pe care modelul integrat al analizei ideologice trebuie să îl ia în considerare este cel legat de schimbarea socială. Aceasta este posibilă odată cu apariția unor noi înțelesuri socio-politice la nivelul contextului epistemic, înțelesuri ce influențează atât convențiile deja instituite, eventual modificându-le sau destabilizându-le (în acord cu noile provocări cărora o comunitate trebuie să le răspundă), cât și ideologia ca atare (sau, la nivel particular, ideologiile), în calitatea sa de factor constitutiv al realității politice.

¹ Rahel Jaeggi, „Rethinking ideology”, în Boudewijn de Bruin, Christopher F. Zurn (eds.), *New Waves in Political Philosophy* (Palgrave Macmillan, 2009), 64.

BIBLIOGRAFIE

- ARENDT, Hannah, *Originile totalitarismului*, București: Editura Humanitas, 2006.
- BELL, Daniel, *The End of Ideology. On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2001.
- EAGLETON, Terry, *Ideology. An Introduction*, London: Verso, 1991.
- FREEDEN, Michael, „Political ideologies in substance and method: appraising a transformation,” în Michael Freeden (ed.), *Reassessing Political Ideologies. The Durability of Dissent*, London: Routledge, 2001.
- FREEDEN, Michael, „Editorial: Essential contestability and effective contestability,” în *Journal of Political Ideologies* 9 (2004).
- FREEDEN, Michael, „Ideology and political theory”, în Michael Freeden (ed.), *The Meaning of ideology. Cross-Disciplinary Perspectives*, London: Routledge, 2007.
- FUKUYAMA, Francis, *Sfârșitul istoriei și ultimul om*, București: Editura Paideia, 1992.
- ISPAS, Gabriel-Liviu, *Parlamentarismul în societatea internațională*, Iași: Editura Institutul European, 2011.
- JAEGGI, Rahel, „Rethinking ideology”, în Boudewijn de Bruin, Christopher F. Zurn (eds.), *New Waves in Political Philosophy*, Palgrave Macmillan, 2009.
- LYOTARD, Jean-François, *Condiția postmodernă. Raport asupra cunoașterii*, București: Editura Babel, 1993.
- MANNHEIM, Karl, *Ideology and Utopia* (London: Routledge and Kegan Paul, 1968).
- MANNING, David, „Ideology and political reality,” în Noel O’Sullivan (ed.), *The Structure of Modern Ideology*, Aldershot: Edward Elgar Publishing Ltd., 1989.
- MUNGIU-PIPIDI, Alina, *Doctrina politică. Concepte universale și realități românești* (Iași: Editura Polirom, 1998).
- O’SULLIVAN, Noel, „The politics of ideology,” în Noel O’Sullivan (ed.), *The Structure of Modern Ideology*, Aldershot: Edward Elgar Publishing Ltd., 1989.
- RICOEUR, Paul, *Eseuri de hermeneutică*, București: Editura Humanitas, 1996.
- RORTY, Richard, *Obiectivitate, relativism și adevăr. Eseuri filosofice 1*, București: Editura Univers, 2000.
- SARTORI, Giovanni, *Teoria democrației reinterpretată*, Iași: Editura Polirom, 1999.
- STERPAN, Ionuț; ALIGICĂ, Dragoș Paul, *Dreapta intelectuală. Teorii și școli de gândire ale dreptei contemporane occidentale*, București: Editura Humanitas, 2011.
- ȘANDRU, Daniel, *Reinventarea ideologiei. O abordare teoretico-politică*, Iași: Editura Institutul European, 2009, 2010.
- ȘANDRU, Daniel, „The ideological foundations of social knowledge”, în *Logos & Episteme. An International Journal of Epistemology* 1 (2010).
- TISMĂNEANU, Vladimir, *Fantasmă salvării. Democrație, naționalism și mit în Europa post-comunistă*, Iași: Editura Polirom, 1999.
- TISMĂNEANU, Vladimir, *Scopul și mijloacele. Eseuri despre ideologie, tiranie și mit*, București: Editura Curtea Veche, 2004.
- ȘIULEA, Ciprian, *Retori, simulacre, imposturi. Cultură și ideologii în România*, București: Editura Compania, 2003.
- VAN DIJK, Teun A., *Ideology. A Multidisciplinary Approach*, London: Sage Publications, 1998.

Conservatorismul și înțelegerile ideologiei¹

■ GABRIELA TĂNĂSCU

[Romanian Academy]

*„Wherever else politics may begin,
they cannot begin in ideological activity.”*

Michael Oakshott

Abstract

The paper aims to outline the perspective of the most important conservative author of this century on the adequate understanding of ideology – ideology as abbreviation of a tradition – and his typical conservative arguments of defining the inadequate understanding of ideology – ideology as premeditation in advance of a manner of attending to the arrangements of a society.

Keywords

ideological activity; political ideology; premeditated ideology; ideological style of politics; ideology as abbreviation of a tradition

În mod recurent de-a lungul istoriei sale intelectuale, conservatorismului a respins atât statutul de perspectivă fundaționistă, abstractă, esențialistă, cât și statutul de ideologie politică „în sens strict” sau de model politic universal. În același timp însă, autolegitimarea și „autoidentificarea” conservatorismului a implicat inevitabil demersuri de argumentare a valorilor și ideilor considerate fundamentale pentru obținerea consensului și ordinii sociale. O atare argumentare, subsumabilă de altfel funcției majore a ideologiilor², s-a desfășurat în jurul tezelor: politica nu poate fi precedată de ideologii politice constituite ca „produse ale premeditării intelectuale”; ideologia nu poate constitui decât o „abreviere a tradiției politice”; o „înțelegere îmbunătățită” a politicii implică un „concept inteligibil” care pune în dependență față de tradiție atât empirismul cât și ideologia. Această înțelegere

1 Acest articol a fost prezentat în cadrul Sesiunii de comunicări științifice „Teorii și ideologii politice”, organizată de Facultatea de Științe Politice, Universitatea Creștină „Dimitrie Cantemir” și Institutul de Științe Politice și Relații Internaționale al Academiei Române, 8 aprilie 2011, București.

2 Vezi în acest sens Raymond Boudon, François Bourricaud, *Dictionnaire critique de la sociologie* (Paris: PUF, 1990), 300.

re tipic conservatoare a ideologiei – ca circumscriere față de tradiție și activitatea politică concretă – a reprezentat și reprezintă din perspectivă modernă postiluministă o „antiideologie”, o ideologie critică menită deconstruirii ideologiilor progresiste „premeditate”, modelelor universale, principiilor abstracte, „remediilor” colective ori planurilor generale.

Până în deceniul al optulea, adică până la manifestarea celui „de-al doilea val al renașterii conservatoare”, această argumentare tipică a dominat gândirea conservatoare. Ulterior, ea a coexistat cu evaluări care au pus conservatorismul în termenii „ideologiilor moderne”¹, parțial „deschise” influențelor doctrinare, și care l-au atras în condiția unei drepte ce dezavuează continuitatea instituțională și coeziunea socială și care marșează în direcția unei „inginerii la scară mare”². Intenția acestui studiu este de a schița specificul și semnificația înțelegerii ideologiei în forma consacrată în conservatorism până în anii '80, pornind de la asumția că aceasta relevă cu acuitate specificul demersului conservator de autolegitimare. Ca atare, el prezintă perspectiva „critic-sceptică”, „prudentă” și subtilă a lui Michael Oakeshott³, cel mai important autor conservator contemporan, asupra înțelegerii „adequate” și înțelegerii „inadequate” a ideologiei politice.

Ideologiile premeditate

Din perspectiva conservatorismului, afirmarea ideologiilor, definite drept construcții ideatice de factură progresistă, a însemnat înlocuirea politicii bazată pe simpla corectare și adaptare cu politica distrugerii și creșterii, înlocuirea lucrurilor îndelung maturizate cu cele planificate conștient și executate deliberat.

Trebuie precizat că „sensul strict” al ideologiei, pe care conservatorismul l-a respins *ab initio* și împotriva căruia a formulat o „antiideologie”, trimite, evident, la „știința” capabilă să ofere un fundament rațional criticii tradițiilor care domina *Zeitgeist*-ul celei de-a doua jumătăți a secolului al XVIII-lea. „Reacția” conservatorismului la rolul capital pe care filosofia Luminilor l-a rezervat ideologiei în contestarea ordinii sociale tradiționale și în efortul de substituie a ei cu o ordine socială „rațională”⁴ a fost tot de factură ideologică, adică un sistem de idei, valori, norme, credințe și mijloace de acțiune colectivă care implică – într-un context al constrângerilor sociale – adevierea „rațională” și „sentimentală”. În fapt, în efortul de contestare a ideologiilor de sorginte iluministă, conservatorismul și-a afirmat un mod propriu de a „încadra și descifra realitatea”, o *forma mentis*, și propriul „sistem de idei și de idealuri transformate în credințe”, anume o ideologie critică „cu putere

1 Vezi de pildă Robert Nisbet, *Conservatorismul*, traducerea din engleză și introducere la ediția română de Sorin Cucera (București: CEU, Editura Du Style, 1998). De remarcat că Robert Nisbet, exponent al „centrului teoretic al neoconservatorismului american” [Jürgen Habermas, *The New Conservatism. Cultural Criticism and the Historians' Debate* (Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1987), 23], a fost perceput ca reprezentând conservatorismul „tradiționalist” sau varianta contemporană a „criticii sale sociale”.

2 Vezi în acest sens John Gray, „Destrămarea conservatorismului”, în *Dincolo de liberalism și conservatorism*, ediție îngrijită de Adrian-Paul Iliescu, traducere de Raluca Prună (București: All, 1988), 65.

3 Situat între „cei mai importanți gânditori politici englezi ai secolului XX, dacă nu cel mai important” [W. H. Greenleaf, „Michael Joseph Oakeshott”, în Robert Benewick și Philip Green (coordonatori), *Dicționarul marilor gânditori politici ai secolului XX*, traducere de Ligia Caranfil și Catrina-Oana Gheorghiu (Editura Artemis, 2002), 237], Michael Oakeshott a fost considerat „cel mai original și profund filosof politic englez de la Hume încolo și, desigur, cel mai mare scriitor conservator al acestui secol”. Vezi John Gray, „Oakeshott as a liberal”, în *Post-liberalism. Studies in Political Thought* (London and New York: Routledge, 1996), 40.

4 Vezi Boudon, Bourricaud, *Dictionnaire*, 291, 296.

mobilizatoare”¹. Ceea ce a deosebit însă radical „dozajul” de „credințe și critică rațională” al conservatorismului de variantele ideologice progresiste postiluministe a fost pretenția ideologilor „noi” de a se constitui în construcții ideatice „indispensabile” pentru întemeierea acțiunii și autorității politice pe „planuri generale” ce legitimează mijloace științifice de reformă socială.

„Reacționarismul” conservator sau demersul de contracarare a proiectelor de refundamentare a vieții practice pe rațiune, a „rețetelor universale de acțiune politică”, a intelectualismului și fundaționismului cognitiv – pe care Michael Oakeshott îl numea raționalism² – circumscrie o perspectivă socială și politică întemeiată pe valoarea tradiției, a evoluției graduale, organice, adaptative și o perspectivă instrumentală asupra vieții politice întemeiată pe o teorie a cunoașterii practice, „pre-teoretice” și pe o filosofie politică nonteleologică.

Piatra unghiulară în combaterea „constructelor mentale” și „abstracțiilor”, a argumentelor *a priori*, principiilor și teoriilor generale pe care raționalismul le impune evenimentelor dincolo de experiență și de cunoașterea tradițională a societății este teza că activitatea politică implică o cunoaștere cu caracter dual: practic și tehnic sau două tipuri de cunoaștere „diferite dar inseparabile”. Raportată la cunoașterea tehnică (de tipul *what to do*), formulată în reguli și asumată prin „suveranitatea rațiunii” ca metodă a doctrinelor explicite, cunoașterea practică (de tipul *how to do*) este cunoașterea tradițională care se „regăsește numai în utilizare, nu are caracter reflexiv”, nu poate fi formulată precis, dar este implicată în fiecare activitate, în felul obișnuit sau tradițional de a face ceva³; este tacită, așadar, și se bazează pe deprinderi, abilități, dispoziții.

Distincția între tipurile de cunoaștere, pe de o parte, și combaterea tezei raționaliste după care cunoașterea practică nu este de fapt cunoaștere, pe de altă parte, se află la baza criticii conservatoare a utopiilor politice și a reformelor radicale, ca și a impunerii unui tip specific de înțelegere a politicii și a „stilului de politică și de guvernare”. Definiția pe care Oakeshott o dă politicii este de „activitate de participare la acordurile generale” (*the activity of attending to the general arrangements*), activitate care asigură atât legătura între membrii unei comunități cât și continuitatea instituțiilor, regulilor și comportamentelor consacrate care dau identitate și echilibru unei societăți. Activitatea de „inițiere” sau „încheiere” a acordurilor (*making arrangements*), adică politica *de novo*, constituie o proporție insignifiantă în ansamblul politicii unei societăți echilibrate. O precizare importantă este că înțelegerea „adecvată” a activității politice, după Oakeshott, implică cunoașterea sa „ca întreg concret” și recunoașterea activității ca „avându-și sursa de mișcare în interiorul ei”. În consecință, susținerea unei determinări a activității politice din afară apare ca tip de înțelegere „inadecvată” a ei. Modul de înțelegere al activității politice pe care Oakeshott îl consideră „adecvat” este delimitat prin „depășirea” a două înțelegeri curente „inadecvate” ale politicii: pe de o parte, înțelegerea politicii ca activitate empirică (*empirical activity*) și ca stil care aproximează empirismul pur și, pe de altă parte, înțelegerea politicii ca activitate empirică orientată de o ideologie și ca stil ideologic.

1 Vezi Giovanni Sartori, *Teoria democrației reinterpretată*, traducere de Doru Pop (Iași: Polirom, 1999), 448.

2 Vezi Adrian-Paul Iliescu, *Conservatorismul anglo-saxon* (București: Editura All, 1994), 143, 146.

3 Michael Oakeshott, *Rationalism in Politics and Other Essays* (Indianapolis: Liberty Press, 1991), 15. Distincția lui Oakeshott a fost precedată de cea propusă de William James între *knowledge about* (cunoaștere despre) – cunoașterea abstractă, intelectuală, dobândită din cărți – și *knowledge of* (cunoaștere a) – cunoașterea cu caracter practic, dobândită din experiență, din trăirea directă a vieții – și de cea formulată de Gilbert Ryle între *knowing that* (a ști că) – cunoașterea unor adevăruri, reguli, prescripții – și *knowing how* (a ști cum) – deținerea unor aptitudini și abilități. Vezi în privința antiintelectualismului Iliescu, *Conservatorismul*, 126-46.

Examinarea acestor tipuri de înțelegere ale politicii este susținută, așadar, de teza că o înțelegere a politicii ca „îngrijire” și „întreținere” a aranjamentelor generale – a „moștenirii”, a ceea ce a fost îndelung probat ca fiind funcțional, ca furnizând o „stare continuă de confort” și „simpatia dominantă pentru armonie” – apare în activitatea învățată prin practicare. Aceasta întrucât cunoașterea solicitată în întreținerea aranjamentelor generale poate fi dobândită numai în situațiile de angajare în activitatea politică – situații particulare, locale, diverse. În accepțiune conservatoare, cunoașterea tradiției – ca tradiție a comportamentului politic și a dialogului politic – înseamnă cunoașterea și învățarea continuității, a „esenței”, „prin detalii”, prin „modalități concrete, coerente de a trăi, în toată complexitatea lor”, prin „fragmente, vestigii, relicve”. „Totul capătă sens prin comparație, însă nu cu ce este alături, ci cu întregul”, astfel încât politica unei comunități apare ca fiind „individuală”, ca fiind o manieră concretă de comportament care „își are rădăcinile în trecut”, care apelează la „resursele neatinse ale aceleiași tradiții”, păstrând, „în împrejurări schimbătoare, un sens viu al identității proprii și al continuității”². În consecință, politica este înțeleasă ca activitate care își „are sursa de mișcare în ea însăși”, care implică primordial cunoașterea practică, anume cunoașterea care reprezintă nu un adaos la activitatea politică, ci o parte a acestei activități³. Cunoașterea practică apare, de aceea, prin urmărirea „sugestiilor unei tradiții de comportament” care pot fi adoptate variabil funcție de împrejurări, ea fiind reversul cunoașterii care recurge la idei abstracte, la presupuse „rețete politice” sau „ghiduri” universale, „stabile, neschimbătoare, independente”⁴, al cunoașterii „prealabile” a unor modele sau scheme ideatice. Analog, politica înțeleasă ca activitate concretă care implică cunoașterea practică dobândită în situația de angajare în activitatea politică reprezintă reversul politicii ce urmărește transpunerea proiectelor abstracte sau realizarea „adevărurilor necesare” indicate strict de rațiune.

O primă importantă implicație a acestei definiri a politicii, așa cum apare ea la Oakeshott, este că ea infirmă din „punct de vedere pragmatic” „stilul politicii care aproximează empirismul pur”, și că din punct de vedere teoretic consideră „politica pur empirică” ca fiind „produsul unei înțelegeri greșite”. O înțelegere a politicii ca activitate pur empirică, ca expresie a „dorințelor noastre” sau, în altă expresie a lui Oakeshott, ca efect al „urmăririi a ce se dorește într-un anumit moment” – fie ca „împunere despotică” a capriciului sau a arbitrariului, fie ca încercare de a „modifica haosul” prin „politica fără strategii politice” (*politics without a policy*) – conține greșeala de a considera „maniera concretă de activitate, care-și are resortul în sine, ca pe ceva care nu reprezintă niciodată mai mult decât un moment abstract în orice modalitate de a fi activ”⁵. Adică comite eroarea de a considera că politica poate reprezenta „numai urmărirea a ceea ce este recomandabil în orice moment”, cu încredințarea că dorința și capriciul pot fi absolute.

O a doua implicație majoră vizează modul de înțelegere a politicii ca activitate empirică care își conține propria „sursă de mișcare” și care, în virtutea acestei condiții, se relevă ca modalitate concretă de activitate. Oakeshott afirmă cu malițio-

1 Oakeshott, *Rationalism*, 62. Întrucât „a cunoaște doar miezul înseamnă a nu ști nimic”. În plus, principiul continuității implică o „răspândire” a autorității „între trecut, prezent și viitor; între vechi, nou și ce va veni”, o schimbare în care „părțile nu se modifică toate în același timp, iar modificările pe care le suportă există potențial în ea însăși”. Oakeshott, *Rationalism*, 61.

2 Oakeshott, *Rationalism*, 59.

3 Oakeshott, *Rationalism*, 46.

4 Într-o formulare absolut remarcabilă, Oakeshott avertizează că o politică care respinge „ghidările”, „considerate a fi de o înțelepciune și abilitate supraomenească”, nu este o politică „pentru cei care și-au pierdut curajul”, ci „nur für die Schwindelfreie”. Oakeshott, *Rationalism*, 60.

5 Oakeshott, *Rationalism*, 47.

zitate că ceea ce lipsește primului tip de înțelegere a politicii „este ceva care să pună în mișcare empirismul”¹, anume un scop de urmărit, mai consistent decât dorința de moment sau decât capriciul. Ca atare, el identifică activitatea ideologică ca fiind „adaosul” la înțelegerea empirică a politicii care se constituie în sursa ei motrice. În această înțelegere, „adaosul” ideologic care se aplică „componentei ineluctabile a empirismului (a face ceea ce vrei să faci)” și care relevă activitatea empirică ca activitate concretă precede empirismul și are rolul de a-l orienta. În forma unui principiu abstract² ori a unui set de principii abstracte³ premeditate în mod independent, ideologia apare ca fiind „anterioară activității de participare la aranjamentele unei societăți”, ca indicând atât un scop de urmărit („cunoașterea a ceea ce trebuie să fie urmărit”), cât și un mijloc care ajută la selectarea dorințelor ce pot fi încurajate, dar ca fiind „independentă” față de *cum* trebuie urmărit scopul. În consecință, o altfel de înțelegere a politicii pretinde că nu datorează nimic activității practice, că oferă cunoașterea „scopurilor ce trebuie urmărite” anterior activității de participare la aranjamentele unei societăți.

Ideologiile tradiției politice

Dacă semnificația primului tip de înțelegere a politicii, politica ca activitate pur empirică, este rezumată de Oakeshott prin „defectul” de a nu descrie o modalitate de activitate ci „o abstracție” și de a implica un stil de politică care nu este altceva decât „aproximarea unei abstracții”, evaluarea valorii celui de-al doilea tip de înțelegere a politicii – activitate empirică precedată de activitatea ideologică sau „înțelegerea politicii drept combinație de empirism și ideologie” – constituie punctul de plecare al demersului de decantare a înțelegerii „adecvate” a politicii și a unui conceptul „inteligibil” de ideologie.

În „estimarea conservatoare” a lui Oakeshott, pretenția că înțelegerea politicii ca activitate empirică precedată de activitatea ideologică este o înțelegere adecvată nu poate fi susținută. Mefiența față de o cunoaștere prealabilă a scopurilor de urmărit sau față de o cunoaștere acumulată independent de participarea la aranjamentele unei societăți vizează deopotrivă, în formularea lui Oakeshott, capacitatea înțelegerii politicii ca „empirism orientat de ideologie” de a releva o activitate care își are forța motrice în sine și, subsumat, corectitudinea identificării unei corespondențe între înțelegerea politicii ca „empirism orientat de ideologie” și stilul ideologic de a face politică.

Pretenția că o ideologie politică – ca produs al unei „premeditări intelectuale” care nu datorează nimic activității de participare la aranjamentele unei societăți – „este capabilă să determine și să orienteze direcția acelei activități” se sprijină pe la o supoziție falsă, după Oakeshott. Doar răsturnarea acestei supoziții implică o aserțiune aflată în condiția validității: „mai întâi este activitatea politică și abia apoi ideologia politică”; expresiv spus, „o ideologie politică, departe de a fi părintele cvasidivin al activității politice, se dovedește a fi copilul său vitreg pământesc”⁴. Ca urmare, într-o logică conservatoare a noncontradicției, ideologia nu poate fi pusă în condiția premeditării scopurilor politice ci doar în cea a abstragerii unor sisteme de idei din „maniera în care oamenii au fost obișnuiți să-și rezolve problemele prin participarea la aranjamentele societăților lor”. Ideologia nu poate fi rezultatul „planificării” independente de activitatea politică, ci rezultatul „meditației” asupra unui

1 Oakeshott, *Rationalism*, 48.

2 Precum „libertate, egalitate, productivitate maximă, puritate rasială sau fericire”.

3 Sau sistem complex de idei înrudite – „scopuri ce trebuie urmărite” – precum „«principiile de la 1789», «liberalismul», «democrația», «marxismul», «Atlantic Charter»”.

4 Oakeshott, *Rationalism in politics*, 51.

anumit tip de politică. Această concluzie cu profundă încărcătură conservatoare atrage etichetarea înțelegerii politicii ca activitate empirică precedată de activitatea ideologică ca fiind „în sens strict absurdă”, la fel de absurdă precum pretenția că o ipoteza științifică nu datorează nimic experienței științifice acumulate, că o invenție este independentă și poate orienta cercetarea fără a recurge constant la tradiția științifică ori că o carte de bucate poate fi creația independentă a persoanelor care nu știu *cum* să gătească.

Aidoma ipotezei științifice care nu poate fi separată de cunoaștere, ideologia „pune în mișcare empirismul” doar dacă exprimă „cunoașterea (abstractă și generalizată) a unei maniere concrete de participare la aranjamentele unei societăți”. Ca atare, „ingredientele unei ideologii politice”, adică acțiunile politice, scopurile de urmărit, aranjamentele care urmează să fie stabilite, „nu pot fi premeditate înaintea unei modalități de participare la aranjamentele unei societăți: „ceea ce facem și, mai mult, ceea ce dorim să facem sunt creația modului în care suntem obișnuiți să ne conducem acțiunile”¹. În consecință, ideologia „nu face altceva decât să abrevieze o modalitate concretă de comportament în care aceste scopuri sunt deja ascunse”, așa cum, de pildă, o lucrare precum celebra *Second Treatise on Civil Government* a lui John Locke nu reprezintă – așa cum credeau cititorii ei de secol XVIII din Franța și America – o formulare de principii abstracte care urmează să fie puse în practică, adică o „prefață a activității politice”, ci o „postfață” a ei, o „prescurtare strălucită a obiceiurilor politice ale englezilor” sau „un scurt conspect al modului în care englezii obișnuiau să participe la aranjamentele lor”². În același fel în care, de pildă, libertatea unui englez nu este un ideal sau un „drept uman” deductibil dintr-un concept speculativ al naturii umane”, ceva exemplificat prin procedura *habeas corpus*, ci este chiar existența acelei proceduri.

În termenii „interpretării” pe care o realizează Oakeshott, ideologiile, ca „sisteme de idei abstracte”, sunt rezumate ale tradiției politice sau ale activității concrete sau, „cel mult”, „abrevieri” ale modalităților concrete de activitate. Prin prisma acestei interpretări Oakeshott întărește constatarea că înțelegerea activității politice ca empirism orientat de o ideologie nu constituie o „înțelegere adecvată” și că stilul ideologic al politicii apare ca un stil confuz. Explicația impreciziei și uneori a lipsei de relevanță a stilului ideologic al politicii stă în faptul că ideologia, ca abreviere a unei modalități concrete de comportament, este întotdeauna „o călăuză insuficientă” pentru activitatea politică. În împrejurările în care preluarea sau „transplantarea” unei tradiții pare potrivită, „simplitatea unei ideologii” se poate dovedi deosebit de utilă. În general, sloganurile ideologiilor sunt agreate datorită formeii lor „prescurtate” care concentrează „prescurtarea tradiției”. Însă în această formă simplificată, prescurtată, aranjamentele unei societăți sunt înfățișate izolat, „ca pie-sele unei mașinării care poate fi transportată”, astfel încât mult din complexitatea tradiției este lăsat la o parte. „Defectul” cuprinderii și al explicării ideologice a activității politice se repercutează asupra stilului ideologic al politicii, oricum vulnerabil datorită caracterul evaziv al „sugestiilor” furnizate de tradițiile de comportament și, nu în ultimul rând, datorită efectului puțin previzibil al activității de amendare a aranjamentelor deja existente în societate.

Vulnerabilitatea stilului ideologic al politicii este vădit accentuată în situațiile în care activitatea de amendare a aranjamentelor deja existente în societate se desfășoară în scopul punerii lor în acord cu prevederile unei ideologii. În acest caz ideologia se poate dovedi în doar o „falsă călăuză” pentru stilul de politică, întrucât poate exagera o anumită sugestie pentru a o putea impune necondiționat, ci și o „călăuză amăgitoare”, întrucât prescurtarea nu „furnizează întregul cunoașterii

1 Oakeshott, *Rationalism in politics*, 52-3.

2 Oakeshott, *Rationalism in politics*, 53.

utilizate în activitatea politică”¹. Întrucât o călăuză fixă și neschimbătoare la care să poată apela o societate nu există și întrucât nicio tradiție de comportament nu este o „modalitate fixă și inflexibilă de a face lucrurile”, Oakeshott consideră că este recomandabil ca stilul ideologic al politicii să reflecte propensiune către „înțelegerea tradiției comportamentului politic” în toată complexitatea sa, propensiunea către experiența preluată din activități concrete situate în afara politicului (precum planificarea industriei, negocierile sindicale, războiul etc.) și propensiune către „exploatarea simpatiei” „pentru ce se manifestă încă complet”, pentru „un model” al aranjamentelor din societate în care obiceiurile, instituțiile, legile sau deciziile diplomatice „sunt totodată coerente și incoerente”.

Dincolo de aceste recomandări subtile, concluzia erorii pe care o produce înțelegerea politicii ca activitate de participare la aranjamentele unei societăți orientată de o ideologie premeditată independent, ca și înțelegerea politicii ca activitate empirică, l-a condus pe Oakeshott către teză care ilustrează exemplar perspectiva conservatoare de înțelegere a politicii: „de la orice altceva ar începe politica, ea nu poate începe de la ideologia politică”. În încercarea de „îmbunătățire a înțelegerii politicii”, distinsul profesor britanic a admis că un „concept inteligibil” al ei impune ca sistemul de scopuri al activității politice să fie privit ca formându-se în interiorul unei tradiții și să fie evaluat numai prin raportare la o tradiție deja existentă de participare la aranjamentele sociale. Acest „concept inteligibil”, „singurul detectabil” în ordinea exigențelor raționalității politice conservatoare, recunoaște ca fiind dependente de o modalitate tradițională de comportament atât empirismul cât și ideologia.

BIBLIOGRAFIE

BOUDON, Raymond, BOURRICAUD, François, *Dictionnaire critique de la sociologie*, Paris, PUF, 1990.

GRAY, John, „Oakeshott as a liberal”, în *Post-liberalism. Studies in Political Thought*, London and New York, Routledge, 1996.

GRAY, John, „Destrămarea conservatorismului”, în *Dincolo de liberalism și conservatorism*, ediție îngrijită și studiu introductiv de Adrian-Paul Iliescu, traducere de Raluca Prună, București, All, 1988.

HABERMAS, Jürgen, *The New Conservatism. Cultural Criticism and the Historians’ Debate*, Cambridge, Massachusetts, The MIT Press, 1987.

ILIESCU, Adrian-Paul, *Conservatorismul anglo-saxon*, București, Editura All, 1994.

McLLELAND, J.S., „Conservatism: Maurass and Oakeshott”, în *A History of Western Political Thought*, London, Routledge, 1998.

NISBET, Robert, *Conservatorismul*, traducerea din engleză și introducere la ediția română de Sorin Cucerai, București: CEU, Editura Du Style, 1998.

OAKESHOTT, Michael, *Rationalism in Politics and Other Essays*, Indianapolis, Liberty Press, 1991.

SARTORI, Giovanni, *Teoria democrației reinterpretată*, traducere de Doru Pop, prefată de Dan Pavel, Iași, Polirom, 1999.

¹ Oakeshott, *Rationalism in politics*, 58.

Teorie și ideologie. Întrețineri conceptuale¹

■ NICOLAE DRĂGUȘIN

[„Dimitrie Cantemir” Christian University]

Abstract

The paper argues that philosophy should be seen in the light of the Greek word – theoria. This is precisely what distinguishes it from ideology. In order to prove this assertion the paper explores the meanings of the notion theoria independently or with respect to ideology. When it comes to peculiar nature of philosophy one should consider several differences such as the spirit and object of philosophy, philosophy as way of being and philosophy as academic subject. Only as academic subject it makes sense to separate different components of philosophy, for example political philosophy.

Keywords

philosophy; ideology; theoria; contemplation

Filosoful francez Alain a spus, la un moment dat, că „modelul cel mai sigur de a descoperi idei originale constă în a reflecta asupra cuvintelor”. Plecând de aici, propun în primă instanță o reflecție asupra teoriei, urmând ca într-un alt studiu aceasta să fie continuată de ideologie, doctrină și dogmă. Aceste cuvinte sunt relevante nu doar pentru vocabularul specializat (cum ar fi cel politic), dar și pentru cel general. Ideea pe care vreau să o contrazic este aceea că cel puțin ultimele trei din șirul de mai sus pot fi întrebuințate ca sinonime. Desigur, la primul nivel (totodată cel mai superficial) pot părea astfel, dar riguros vorbind acestea introduc realități diferite. Pentru care motiv ar fi întemeiat efortul de a separa din punct de vedere conceptual teoria de doctrină sau doctrina de dogmă, pe de o parte, și teoria de ideologie, pe de altă parte? Un motiv simplu, pe lângă cel precizat de Alain, ține de faptul că noi comunicăm (verbal, dar mai ales în scris), acționăm, iar claritatea rezultă din respectul față de proprietatea termenilor. Într-un sens și mai concret, felul în care un cadru didactic sau un cercetător înțelege acești termeni de

¹ Acest articol a fost prezentat în cadrul Sesiunii de comunicări științifice „Teorii și ideologii politice”, organizată de Facultatea de Științe Politice, Universitatea Creștină „Dimitrie Cantemir” și Institutul de Științe Politice și Relații Internaționale al Academiei Române, 8 aprilie 2011, București.

referință ai lexicului politic se regăsește în programa analitică a unui curs, de pildă. Nu altfel stau lucrurile în cazul unui practician al politicii. Nicio calitate (cea de om simplu sau învățat) nu poate deveni scuză pentru ignorarea limbajului cotidian în ceea ce privește capacitatea de diferențiere, bogăția de conținut și adâncimea acestuia¹. Un alt motiv, de data aceasta mai rafinat, este pentru a evita automatizarea cuvintelor, rezultată din falsificare, adică din neputința de a discerne ceea ce esențialmente le deosebește. Un exemplu invocat este automatizarea produsă de confuzia sofist – filosof, denunțată la timp de Socrate².

În continuare voi argumenta că filosofia (mai exact, actul de a filosofa) trebuie privit ca făcând parte din specia teoriei (în înțelesul originar grecesc, apoi asumat și îmbogățit de creștinism). În această preocupare de a sonda sensurile specifice fiecărui cuvânt, consider că metoda istorică (recursul scriptural, abordarea scolastică a înțelesurilor cu care s-a încărcat de-a lungul timpului) și studiul etimologiei sunt de mare însemnătate. Nu împărtășesc ideea potrivit căreia purtarea unui cuvânt în malaxorul istoriei poate ajunge la un moment dat să-i contrazică sensul cu care a fost investit³. Pentru că vorbim de o tratare retrospectivă, e potrivit să se înceapă cu etimologia dar nu pentru a descoperi intenția, proiectul, ci spiritul. Etimologic, „filosofia” s-ar traduce prin *dragoste de „sophia”*. Cei mai mulți tălmăcesc „sophia” prin înțelepciune, ceea ce este just, dar desigur insuficient. La origine, pe lângă înțelepciune, „sophia” însemna artă de a trăi (morală) și cunoaștere⁴. Cuplarea moralei de cunoaștere mi se pare mult mai grăitoare decât reducerea la neclarul înțelepciunii, căci altminteri prima întrebare ar fi: ce înseamnă înțelepciunea? Or cum o dreaptă se poate trasa doar prin două puncte, tot așa în cazul de față un termen se explică prin celălalt. Altfel spus, „sophia” ca înțelepciune înseamnă cunoașterea morală. Grecilor le-a lipsit ascetismul metodologic sau premisa epistemologică modernă după care științele sociale sunt neutre față de considerațiile de ordin moral. Pitagora s-a considerat iubitor de înțelepciune și nu înțelept. E bine să nu fie uitat că filosofia diferă de „înțelepciunea-cunoaștere” dar se confundă cu dragostea de „înțelepciune-cunoaștere”⁵. „Dragostea de...” reprezintă un alt fel de a exprima tânguirea, tângiirea după ceva. Este exact ca o înălțare neîntreruptă către cer, având certitudinea că nu va fi atins niciodată. Ce poate fi mai tulburător decât o voință de a te înălța către cer alimentată din speranța că-l vei atinge și certitudinea că în fapt acest lucru nu va fi posibil? Cum se poate adăsta voința de a purta un travaliu (de gândire în cazul filosofiei) dintr-o contradicție? Într-o lectură ideologică, voința nu se hrănește din ceea ce este lipsit de echivoc, ne-contradictoriu? Karl Jaspers a definit esența filosofiei prin căutarea adevărului, nu prin posesiunea lui. Sau, într-o formulare și mai expresivă, „A face filosofie înseamnă a fi pe drum. Fiecare răspuns devine o nouă întrebare”⁶. Până a se arăta că pe acest tărâm filosofia se opune dogmatismului, un alt amănunt de natură etimologică care ajută la deslușirea duhului filosofiei este faptul că pentru „iubire de...” grecii au ales să folosească *philia* și nu *agape* sau *eros*. Reiese cu precizie că nu poate fi vorba decât de o iubire socială și nu una duhovnicească sau senzuală (e adevărat că despre *agape* nu avea cum să se vorbească în secolul VI î.Hr. la fel cum s-a vorbit după primul secol al erei noastre). Dacă *eros*

1 Joseph Pieper, *În apărarea filosofiei* traducere de Roxana Melnicu (Târgu-Lăpuș: Galaxia Gutenberg, 2007), 9.

2 Pieper, *În apărarea*, 27.

3 A se vedea, de pildă, tratarea noțiunii de democrație la Lucian Boia, *Mitul democrației* (București: Humanitas, 1998 și ed. urm.)

4 André Vergez și Denis Huisman, *Curs de filozofie*, traducere de Al. V. Drăgan (București: Humanitas, 1995), 8.

5 Vergez și Huisman, *Curs*.

6 Karl Jaspers, *Way to Wisdom: An Introduction to Philosophy*, trans. Ralph Manheim (Yale University Press, 1951).

denumeste o iubire prin confundare (unire), *philia*, ca orice iubire socială, ține distanța. Această distanță întărește nu doar faptul tânguiri, al căutării, ci propune o cunoaștere prin vedere, nu prin consum. Vederea care produce căutare se conjugă cu verbul „a fi”, pe câtă vreme consumul care inhibă căutarea se conjugă cu „a avea”. În interiorul distincției dintre „a fi” și „a avea” este locul nu doar pentru a indica opoziția dintre filosofie și ideologie (subiect ce va fi dezvoltat altundeva), ci pentru a introduce două planuri în discutarea noțiunii de filosofie. Pe de o parte, este vorba de spiritul filosofiei și materia filosofiei, iar pe de altă parte despre filosofie ca mod de viață și filosofie ca obiect de studiu. Desigur că spiritul filosofiei n-ar fi cu totul străin de filosofie ca mod de viață. Ba chiar mai mult, în această afinitate se susține teza acestor rânduri: faptul că filosofia trebuie citită în lumina *theoriei*. La nivel strict etimologic, ceea ce pentru greci a fost *theoria* pentru latini a fost *contemplatio*, adică a privi. Dezvoltându-se în diacronie, *theoria* filosofică nu s-a suprapus pe *contemplatio* (sau „visio beatifica”), prima asumând chipul întrebării și nu neapărat pe cel al privirii¹. Ademenitor a crede astfel, orice lucrare de istorie a filosofiei se deschide cu povestea lui Thales din Milet care privind cerul s-a împiedicat și a căzut spre hazul junei din Tracia. Sau cu răspunsul lui Anaxagoras la chestiunea rațiunii pentru care există: „Pentru a contempla cerul și ordinea Totului”². Aceste întâmplări nu fac altceva decât să sugereze că ceea ce esențial (conceptual) se află pe planuri disjuncte, existențial (personal) lucrează împreună. Cu alte cuvinte, chipul întrebării se naște din cel al privirii și, desigur, invers. Deși, ca o posibilă replică la contra-argumentul de mai sus, ar fi mai adecvat să luăm privirea drept instrument: privim ca să ne întrebăm; privim (la fel cum gândim sau ne amintim) cu scopul de a „menține ceva mereu prezent”, adică de a avea³. Și cum a cunoaște reprezintă „cel mai privilegiat mod de a avea ceva” (*nobilissimus modus habendi aliquid*)⁴, cercul s-a închis: a fi rezultă în a avea, reciproca nefiind probabil valabilă. Nu este aici nimic contradictoriu cu ceea ce a fost recunoscut încă de la primele rânduri: aspirația către înțelepciune nu produce înțelepciune, motiv pentru care se vorbește de „philo-sophia” și nu de „sophos”. A privi, e adevărat, dar a privi cum? Pentru Platon, urmaș fidel al presocraticilor, *theoria* sau contemplarea lumii însemna activitatea distinctă a filosofului⁵. La Aristotel, dincolo de distincția pe care o operează între teorie și practică (acum este momentul în care a privi exclude a lucra, chiar dacă istorioara lui Thales a arătat că nu poți privi înspre cer fără riscul de a te împiedica pe pământ), filosofia reprezenta o știință teoretică, superioară celorlalte pentru că-și avea scopul în sine⁶. Altfel spus, a privi pentru a privi, teoria pentru teorie, de aici rezultând iubirea faptului de a privi. Atunci însă când *Theoria* s-a îmbogățit și cu *contemplatio*, a privi nu a mai însemnat a privi iubitor, ci, mai mult, a privi cu iubire; a vedea lucrurile ca fiind bune în sine și le admira exact așa cum sunt⁷. Dacă grecii înțelegeau prin

1 Pieper, *În apărarea*, 48.

2 Pieper, *În apărarea*, 45.

3 Pieper, *În apărarea*, 46.

4 Pieper, *În apărarea*, 46.

5 Pentru o excelentă tratare a specificului presocratic și ceea ce s-a pierdut pe drum, vezi Bogdan Mincă, *Scufundătorii din Delos. Heidegger și primii filozofi*, (București: Humanitas, 2010) mai ales 359 – 460: „Puterea și slăbiciunea omenească se întâlnesc în ceea ce grecii numeau *philia*, adică <<acordarea-întregii-favori>> celui alt: supremul fel de a-și dobândi *sinele* se constituie prin investirea supremă de sine în faptul ca *celălalt* să fie, la rândul său, un sine. *Ereignis*, cuvântul central al gândirii târzii heideggeriene, denumește tocmai această dobândire a fundamentului prin care gândirea gândește fundamentul ca atare („a fi”-ul) și își dobândește (*Er-*) astfel propriul (*eigen*) fundament, propriul sine, adică propriul fel de a fi. Iată sensul regăsit al lui *philosophia*” (p. 460).

6 Marco Drago, Andrea Boroli (coord. gen.), *Enciclopedia de filosofie și științele umane*, traducere de L. Cosma ș.a. (București: All Educational, 2007), 1095.

7 Pieper, *În apărarea*, 40.

kosmos ordinea întregului, iar de aici credința că pe măsură ce te înalți deasupra lucrurilor cu atât lumea își arată ordinea și întregul armonios, de ce nu ar privi creștinii lumea nu neapărat ca un *kosmos*, ci ca pe o *creatio* care ieșind din mâinile unei Providențe ce include atributul bunătății, să fie bună în sine? Părinții Bisericii (îndeosebi capadocienii Grigorie de Nyssa, Vasile cel Mare, dar și cosmologia lui Maxim Mărturisitorul), pornind de la izvoarele scripturistice, au negat caracterul ontologic al răului, insistând că acesta nu este decât o absență a binelui, tot așa cum întunericul este absența luminii¹. A privi lucrurile ca bune în sine produce libertate. Iar a situa filosofia în acest tip (iudeo-greco-creștin) de lectură a binelui, înseamnă a exclude ideologia dospită, mai curând, dintr-un aluat gnostic (maniheic) după care răul și binele sunt două realități ontologice, aflate în permanentă ciocnire (realitatea ciocnirii trecând în subsidiar nedefinit-prezumptivă victorie a binelui). Înainte de a arăta de ce filosofii au fost întotdeauna liberi sau, mai potrivit spus, din ce motiv filosofia a fost întotdeauna un spațiu generos al libertății, este momentul să fie spus că, alături de privirea iubitoare, filosofia ca *theoria* (sau *contemplatio*) se sprijină pe tăcere și nu orice fel de tăcere, ci cea ascultătoare. Dacă Aristotel a despărțit filosofia (*theoria*) de practică (*praxis*), le-a păstrat cu toate acestea amândurora rangul de științe. De îndată ce știința ca practică, începând cu Galileo Galilei, a luat o turnură observațională și experimentală, filosofia ca știință a devenit o exprimare contradictorie. Astfel, teoria n-a mai însemnat atât contemplare genuină, cât ipoteză, deducție, experiment. Din punct de vedere epistemologic, caracterul științific al unei teorii a devenit chestiune centrală². Omagiat de K. R. Popper în „Logica descoperirii științifice”, convenționalismul lui P. Duhem pentru care orice teorie reprezintă o structură articulată de ipoteze a trasat o linie directă între teorie și experiment³ în sensul validării (adică al corespondenței acesteia cu faptele) sau al invalidării. Rămânând legată de fapte, de ceea ce este cuantificabil în realitate, știința s-a formulat în jurul întrebării. Pentru Francis Bacon, luntrașul trecerii de la Evul Mediu târziu la perioada modernă (raționalismul lui Descartes), metoda științelor experimentale se aseamănă interogatorului chinuitor: întreabă natura până la epuizare într-un fel care articulează răspunsul⁴. În măsura în care pentru știință întrebarea orientează răspunsul (sau, mai clar, conține *in nuce* răspunsul), pentru filosofia întrebarea este minunare, uimire, mirare⁵. Singura întrebare a filosofului („What is all about?” în exprimarea lui matematicianul Alfred North Whitehead, în magistralul discurs de rămas-bun din 1937) nu este, în fapt, o întrebare, ci „articularea tăcerii” pentru a permite ascultarea întregului⁶. Așadar, din perspectiva întrebării (întrebărilor, mai corect spus) care privesc frânturile de realitate fără recompunerea lor în coerența întregului și a întrebării care țintește numai întregul, știința vorbește și, respectiv, filosofia tace. La întâlnirea dintre privire și tăcere, filosofia se confundă cu teologia. Marile figuri contemplative ale evului de mijloc (ori că sunt în discuție teoreticieni precum Augustin, Toma d’Aquino, mistici precum R. Rolle, Meșterul Eckhart, Teresa de Avila, Ioan al Crucii, Bonaventura) au fost deopotrivă filosofi și teologi⁷. Se argumentează că, într-un anume fel, simbioza teologiei cu filosofia a fost atât de profundă (la nivelul cunoașterii, dar și al trăirii) încât ruptura și, chiar mai mult, ceea ce s-a adăugat la ceea ce fusese deja încheiat a dus la decăderea

1 Pentru o lectură hermeneutică a răului, a se vedea excelentul eseu de Paul Ricoeur, *Răul*, traducere de Bogdan Ghiu (București: Art, 2008).

2 Drago, Boroli, *Enciclopedie*, 1095.

3 Drago, Boroli, *Enciclopedie*, 1095.

4 Pieper, *În apărarea*, 35.

5 Un studiu al istoriei filosofiei din perspectiva mirării îl face Jeanne Hersch, discipola lui Karl Jaspers, în lucrarea *Mirarea filozofică*, traducere de Dragan Vasile (București: Humanitas, 2006).

6 Pieper, *În apărarea*, 35-36.

7 Drago, Boroli, *Enciclopedie de filosofie*.

acestora¹. Latinii au lăsat într-o maximă întreaga tâlcuire a tăcerii filosofului (ar fi ironie că, nu de puține ori, cel care vorbește înțelege cel mai bine tăcerea celui care ascultă?): *Si tacuises philosophus manises* („Dacă tăceai, filosof rămâneai”). Aici nu poate fi cazul de vulgarizarea, răstălmăcirea cu care ne-am obișnuit, aceea conform căreia tăcerea ascunde neștiința. Latinii au înțeles corect că tăcerea este marca distinctă a filosofului, tot atât de mult precum întrebările incomod(ant)e ale lui Socrate². Dacă în fața întregului neschimbat filosoful tace, în fața realității schimbătoare el nu încetează să interogheze tot așa precum Socrate care nu căuta vinovați, ci chestiona iscoditor vinovăția. Rațiunea socratică caută temeiul lucrurilor, justificarea lor. Filosofia *qua theoria* întâi de toate caută fundamentul, legitimarea lucrurilor. Din nou, filosofia trebuie opusă ideologiei care întâi acționează și abia apoi (dacă) se (mai) întrebă. Cu riscul unei afirmații care va rămâne șubredă la nivelul argumentării, rațiunea întrebătoare a lui Socrate s-a regăsit în proiectul critic al filosofiei kantiene. Filosofia drept contemplație se stabilește într-o relație complementară cu filosofia drept critică. Contemplația și critica sunt două fețe ale aceleiași monede; lucru, desigur, valabil numai și numai în măsura în care Kant depășește proiectul iluminist al absolutizării rațiunii. Kant a fost un iluminist în măsura în care a opus libertatea autorității³, dar și-a depășit timpul prin criticarea însăși rațiunii⁴ în trilogia „Critica rațiunii pure”, „Critica rațiunii practice” și „Critica facultății de judecare”. Și ar mai fi un lucru poate chiar mai important: critica nu contravine contemplației doar dacă este înțeleasă ca preocupare de a nu omite nimic din întregul care constituie obiectul filosofiei⁵, inclusiv ceea ce trece dincolo de simțuri (bunăoară țintele atacului kantian: sufletul, lumea și Dumnezeu). Înțeleasă astfel, teoria nu are cum să fie critică. Dacă însă critica asumă scepticismul cu valoare instrumentală, atunci teoria nu este doar critică, dar și anti-ideologică. Ceea ce pentru una este îndoielă (Deși „știu că nu știu nimic”, totuși mă îndrept stăruitor către a ști), pentru cealaltă este certitudine. Fie contemplativ, fie critic, spiritul filosofiei nu se acomodează cu mișcarea. Ceea ce, firește, nu-i cazul ideologiei unde mișcarea este totul: mă mișc, deci exist. Sau, cum ar spune pe semne J.-P. Sartre, „Mă revolt, deci exist”.

În sfârșit, dar nu și în cele din urmă atunci când surprindem mărcile spiritului filosofiei, un ultim cuvânt despre ceea ce deja a fost anunțat: filosofia ca spațiu generos al libertății. Filosofia nu folosește la nimic și are sens⁶. Nu e o greșală că în locul conjuncției disjunctive („deși”) s-a recurs la conjuncția copulativă („și”). Unite de același spirit, filosofia și teologia depun mărturie că ceea ce este nefolositor are sens. Amintindu-ne distincția augustiniană între *uti* (a te folosi de ceva, valoare instrumentală) și *frui* (a te bucura de ceva, valoare doxologică), filosofia aparține domeniului lui *frui*. Pe acest fundament, dorința este una, iar iubirea alta⁷. Dacă la Aristotel tot ceea ce era nepractic (adică nu folosea niciunui scop precis, cuantificabil) era liber, atunci filosofia delimitează spațiul libertății⁸. Lucrurile fiind bune în

1 Vezi Etienne Gilson, *Dumnezeu și filosofia*, traducere de Alex Moldovan (Târgu Lăpuș: Galaxia Gutenberg, 2005) dar și *Introducere în filosofia creștină*, traducere de Alex Moldovan (Târgu-Lăpuș: Galaxia Gutenberg, 2005).

2 Pentru un studiu detaliat al lui Socrate omul, filosoful și paradigma rațiunii întrebătoare, vezi Gregory Vlastos, *Socrate. Ironie și filozofie morală*, traduce de Mara von Schaik Rădulescu (București: Humanitas, 2002).

3 Vezi „Răspuns la întrebarea: Ce este iluminismul?” (pp. 33-45) în Immanuel Kant, *[Manifestul iluminist]*, trad., note, studiu introd. și postfață de Daniel Mazilu (Pitești: Paralela 45, 2011).

4 Viorel Colțescu, *O introducere în filosofia critică* (Timișoara: Ed. de Vest, 1999).

5 Joseph Pieper, *În apărarea*, 69.

6 Joseph Pieper, *În apărarea*, 29.

7 Joseph Pieper, *În apărarea*, 40.

8 Joseph Pieper, *În apărarea*, pp. 30-31. Foarte interesantă este în aceste pagini (pp. 29-35) și discuția neotomistului Pieper despre legătura care se stabilește între adevăr, cunoaștere și libertate. Pe scurt, „conștiința libertății” este „voința vehementă de adevăr” (deci, o calitate

sine, orice devine obiect al filosofiei: de la furnica ce duce-n spate firimiturile de la masă, la racheta care zboară în cosmos și până la lumea întreagă. Acest tot nu este însă doar cel care surprinde, uimește, dar și cel care se pune de-a curmezișul într-un mod independent de voința noastră. Dacă obiectul sau materia filosofiei este „tot ce ne iese în cale” (J. Pieper), atunci cea mai dură întâlnire este cu răul în chipurile sale: suferința, lacrimile, durerea, boala, catastrofele naturale, nedreptatea, abuzurile și, în cele din urmă, moartea. Existența lor este prima și cea mai solidă încredințare că filosofia și teologia nu-și vor pierde rostul și, într-un anume fel, fiecare face filosofie chiar și atunci când își afirmă posibilitățile științei ca singurul crez al vieții. Mai mult decât atât, spiritul filosofiei și obiectul acesteia se întâlnesc într-o relație circulară care întemeiază caracterul rotund al teoriei și contemplației.

N-ar trebui să surprindă spațiul atât de generos pentru limitele unui articol care vrea să argumenteze de ce actul de a filosofa reprezintă un sinonim al teoriei sau, corelativ, de ce teoria se aseamănă până la identificare cu filosofarea. Ceea ce-i urmează sunt abateri de la ceea ce constituie norma. Iar de înțelegerea constituirii și transformării normei (sub forma dogmelor, ideologiilor) se ocupă filosofia academică. Izolând în noțiunea de filosofie două stări diferite - filosofia ca mod de viață, actul de a filosofa sau filosofarea și, respectiv, filosofia ca obiect de studiu – înțelegem de ce nu puțini au spus că facultatea de filosofie poate fi o piedică în calea filosofiei; lucru pe care Kant l-ar dezaproba cât timp pentru el facultatea de filosofie are rostul de a învăța modul corect de raționare (acela care evită capcanele rațiunii), dar cu care Socrate, prin chiar propria sa viață, ar fi în total asentiment. Pentru că nu poate fi ruptă de originea ei, filosofia ca obiect de studiu ar trebui să dea seama asupra constituirii, evoluției, specificului și deformărilor spiritului de a filosofa. Filosofia se poate axa asupra mirărilor care i-au curpins pe oamenii înzestrați², asupra biografiilor care cuprind întâlniri cu măștile răului (oare câte mari reflecții și stiluri de a trăi n-au luat ființă pe marginea morții unui prieten, bunăoară la Augustin, la Kant³?), dar și de pe celălalt mal, al felului în care propriile idei le ordonează viața⁴. Iată de ce, din această perspectivă, filosofia ca materie de studiu cuprinde și ideologia și dogma, fără ca acestora să li se reteze privilegiul de a fi ele însele obiecte de studiu. Calea pentru a înțelege diferența dintre ceea ce se spune despre ideologia ca element al cursului academic de filosofie (politică) și ceea ce se spune despre ideologie ca obiect de studiu autonom este asemănătoare: trebuie discutat „spiritul” ideologiei (adică ceea ce o diferențiază de filosofie) pentru a-i înțelege manifestările. Dacă filosofia se (pre)ocupă cu semnificația vieții, ideologia dă semnificație vieții. Una folosește gândirea pentru a contempla ceea ce există cu credința că în orice se ascunde un sens (iar a discerne acest sens nu de puține ori implică un caracter inițiativ), cealaltă folosește gândirea pentru a conferi, în orizont instrumental, un sens. În cazul ideologiei, manifestările îi depășesc în relevanță și cantitate „spiritul”. Aceasta presupune o discuție separată.

interioară), adică „starea de lucruri despre care se vorbește să fie așa cum e cu adevărat”; „spațiul libertății” este „cunoașterea a ceea ce este”. Ar fi greșit să deducem de aici că libertatea articulează relația dintre cunoaștere și adevăr?

1 Vezi, de pildă, François Bondy, Fernando Savater, Helga Perz, *Convorbiri cu Cioran* (București: Humanitas, 2004).

2 vezi Jeanne Hersch, *Mirarea*.

3 O excelentă tratare din această perspectivă o face Manfred Kuen, *Kant. O biografie*, traducere de Cornelia Eșianu și Delia Eșian (Iași: Polirom, 2009). Se neglijează deseori în exegeza kantiană rolul pe care faptul natural al morții (al tatălui, al prietenilor) l-a avut în geneza ideilor acestuia.

4 Vezi Wilhelm Weischedel, *Pe scara din dos a filozofiei. Treizeci și patru de mari filozofi în viața de zi cu zi și în gândire*, traducere de Emil Bădici și Ionel Zamfir (București, Humanitas, 1999).

BIBLIOGRAFIE

- BOIA, Lucian *Mitul democrației*, București, Humanitas, 1998.
- BONDY, François, SAVATER, Fernando, PERZ, Helga, *Convorbiri cu Cioran*, București, Humanitas, 2004.
- COLȚESCU, Viorel, *O introducere în filosofia critică*, Timișoara, Ed. de Vest, 1999.
- DRAGO, Marco, BOROLI, Andrea (coord. gen.), *Enciclopedie de filosofie și științele umane*, traducere de L. Cosma ș.a., București, All Educational, 2007.
- GILSON, Etienne, *Dumnezeu și filosofia*, traducere de Alex Moldovan, Târgu Lăpuș, Galaxia Gutenberg, 2005.
- GILSON, Etienne, *Introducere în filosofia creștină*, traducere de Alex Moldovan, Târgu-Lăpuș, Galaxia Gutenberg, 2005.
- HERSCH, Jeanne, *Mirarea filozofică*, traducere de Dragan Vasile, București, Humanitas, 2006.
- JASPERS, Karl, *Way to Wisdom: An Introduction to Philosophy*, trans. Ralph Manheim, Yale University Press, 1951.
- KANT, Immanuel *[Manifestul iluminist]*, trad., note, studiu introd. și postfață de Daniel Mazilu, Pitești: Paralela 45.
- KUEN, Manfred, *Kant. O biografie*, traducere de Cornelia Eșianu și Delia Eșian, Iași: Polirom, 2009.
- MINCĂ, Bogdan, *Scufundătorii din Delos. Heidegger și primii filozofi*, București, Humanitas, 2010.
- PIOER, Joseph, *În apărarea filosofiei* traducere de Roxana Melnicu, Târgu-Lăpuș, Galaxia Gutenberg, 2007.
- RICOEUR, Paul, *Răul*, traducere de Bogdan Ghiu, București, Art, 2008.
- VERGEZ, André și HUISMAN, Denis, *Curs de filozofie*, traducere de Al. V. Drăgan, București, Humanitas, 1995.
- VLASTOS, Gregory, *Socrate. Ironie și filozofie morală*, traduce de Mara von Schaik Rădulescu, București, Humanitas, 2002.
- WEISCHEDEL, Wilhelm, *Pe scara din dos a filozofiei. Treizeci și patru de mari filozofi în viața de zi cu zi și în gândire*, traducere de Emil Bădici și Ionel Zamfir, București, Humanitas, 1999.

Piața și statul în viziunea economiei constituționale¹

■ CRISTIAN-ION POPA

[Romanian Academy]

Abstract

This study addresses the general problem of the relationship between Market and State from Constitutional Political Economy perspective, a research program that has developed in recent decades within Public Choice Theory as a paradigmatic alternative to Welfare Economics of Keynesian extraction.

Keywords

market; state; gains-from-trade; maximization; voluntary cooperation; Buchanan; Vanberg

Acest studiu abordează problema generală a raportului dintre Piață și Stat din perspectiva Economiei Politice Constituționale (*Constitutional Political Economics*), un program de cercetare care s-a dezvoltat în ultimele decenii din Teoria Alegerii Publice (*Public Choice*) precum o alternativă paradigmatică la Economia Bunăstării (*Welfare Economics*) de extracție keynesiană.

Din această perspectivă, Piața și Statul sunt cele două tipuri principale de „arene” sociale în care oamenii pot obține beneficii mutuale prin *schimb* și, respectiv, prin *cooperare voluntară*. Proprietățile acestor arene sunt definite de „constituțiile” lor, adică de „regulile jocului” care definesc constrângerile în interiorul cărora oamenii pot să-și satisfacă interesele și aspirațiile lor. Astfel, așa cum argumentează Viktor J.

¹ **Acknowledgment:** Această lucrare a fost finanțată din contractul POSDRU/89/1.5/S/62259, proiect strategic „Științe socio-umane și politice aplicative. Program de pregătire postdoctorală și burse postdoctorale de cercetare în domeniul științelor socio-umane și politice”, cofinanțat din Fondul Social European, prin Programul Operațional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007–2013. Acest articol a fost prezentat în cadrul Sesiunii de comunicări științifice „Teorii și ideologii politice”, organizată de Facultatea de Științe Politice, Universitatea Creștină „Dimitrie Cantemir” și Institutul de Științe Politice și Relații Internaționale al Academiei Române, 8 aprilie 2011, București.

Vanberg, unul dintre cei mai prestigioși autori în acest domeniu, eforturile actuale de „îmbunătățire” (*improvement*) a pieței trebuie să vizeze adoptarea și menținerea unei „constituții economice” (un ansamblu de reguli) care să instituie „suveranitatea consumatorului”, după cum încercările de „îmbunătățire” a statului rezidă în impunerea unei constituții politice întemeiate pe „suveranitatea cetățeanului”¹.

De la Alegerea Publică la Economia Constituțională

Problema raporturilor dintre piață și stat a constituit o preocupare centrală a economiștilor politici încă de la Adam Smith și se află, de asemenea, în centrul dezbaterilor politice actuale asupra crizei economice, în general, și asupra crizelor fiscale severe pe care le înfruntă „statele sociale”, ale „bunăstării”, în special.

După cum afirmă Vanberg, soluția acestei probleme fundamentale poate fi teoretic întrevăzută prin angajarea, mai întâi, a unei *judecăți normative* cuprinzătoare – care să indice obiectivele pe care piețele și, respectiv, statele *ar trebui* să le realizeze – și, apoi, a unei *judecăți factuale*, descriptive asupra realizărilor lor efective.

Deși judecățile economiștilor politici s-au mai schimbat de-a lungul timpului, *mainstream*-ul gândirii economice a reținut două principii fundamentale, care constituie identitatea paradigmatică a acestei discipline. Acestea sunt: *individualismul normativ*, potrivit căruia bunăstarea *indivizilor* reprezintă standardul ultim după care trebuie *judicate* deopotrivă piața și statul; și *individualismul metodologic*, conform căruia procesele economice și, deopotrivă, procesele politice se pot *explica*, în ultimă instanță, în termenii acțiunilor și interacțiunilor ființelor umane *individuale*².

Privite din acest unghi de vedere, Economia Politică Constituțională sau Economia Constituțională (de acum înainte, EC) și Economia Bunăstării (de acum înainte, EB) au viziuni fundamentale diferite asupra rolului pe care piețele și, respectiv, statele îl îndeplinesc în coordonarea activităților umane datorită judecăților lor normative și descriptive diferite și, în special, datorită versiunilor lor diferite asupra individualismului normativ și metodologic.

EC este „economia regulilor”, un program de cercetare inițiat în principal de James M. Buchanan³, valorificând și alte surse importante precum ideile lui Friedrich A. Hayek despre limitele cunoașterii și rațiunea regulilor⁴. Astăzi, EC se înscrie în abordarea teoretică mai largă numită „neoinstituționalism”, având precursori în Școala ordoliberală de la Freiburg.

EC studiază proprietățile efective ale diverselor ansambluri de reguli și instituții sau, cum spunea Hayek, analizează modul în care „ordinea regulilor” (*the order of rules*) afectează „ordinea acțiunilor” (*the order of actions*), presupunând că oamenii își pot îmbunătăți aranjamentele sociale, economice și politice dacă adoptă „reguli ale jocului” mai bune. Metafora jocului este utilizată aici în mod deliberat și insistent pentru a sublinia că desfășurarea „jocului” vieții sociale, ca orice alt joc, depinde în mod critic de regulile sale. EC chestionează în mod deschis cum pot fi îmbunătățite regulile și instituțiile sociale pentru a deveni mutual benefice pentru toți membrii unei societăți.

1 Viktor J. Vanberg, „Market and state: the perspective of constitutional political economy”, *Journal of Institutional Economics*, Volume 1, Issue 01 (Cambridge: Cambridge University Press, 2005): 23-49.

2 Vanberg, „Market and state...”, 24.

3 Geoffrey Brennan, James M. Buchanan, *The Reason of Rules: Constitutional Political Economy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985); James M. Buchanan, „The Domain of Constitutional Economics”, *Constitutional Political Economy*, Volume 1, Number 1, December, Netherlands, Springer (1990): 1-18.

4 Friedrich A. Hayek, *The Constitution of Liberty* (London: Routledge & Kegan Paul, 1960).

Ca *știință teoretică*, EC studiază în mod sistematic relația dintre ordinea regulilor și ordinea acțiunilor asumând *individualismul metodologic*, adică explică fenomenele economice și sociale ca fiind rezultatul acțiunilor și interacțiunilor ființelor umane individuale. Ca *știință aplicativă*, ea asumă *individualismul normativ*, ființele umane individuale fiind considerate judecătorii ultimi ai ceea ce este „bun” sau „dezirabil” în toate aranjamentele sociale și a căror legitimitate ultimă derivă din acordul lor voluntar. EC nu este însă o știință normativă, în sensul că stabilește *a priori* cum *trebuie să fie* aranjamentele sociale, ci formulează conjeturi teoretice și empirice refutabile asupra unor posibile îmbunătățiri ale acestor aranjamente, considerate ca atare de oamenii înșiși.

În termeni filosofici mai generali, EC „pronunță imperative *ipotetice* sau recomandări condiționale, opuse imperativelor *categorice* sau recomandărilor necondiționale”¹. Ca știință aplicativă, ea nu spune pur și simplu oamenilor ce trebuie să facă, ci îi informează asupra resurselor legale și instituționale pe care le pot utiliza pentru a rezolva, în beneficiul lor comun, probleme economice și politice semnificative. Precum recomandările pe care orice altă știință aplicativă le oferă (de exemplu, ingineria), recomandările EC sunt recomandări conjecturale.

După cum a indicat Buchanan în repetate rânduri, prin schimbarea denumirii programului său de cercetare din Alegerea Publică în EC a dorit să se delimiteze de acele părți ale literaturii prea tributare EB postbelice². Dar sursa principală de inspirație o constituie perspectiva teoretică generală și atitudinea reformistă a lui Adam Smith, reprezentantul cel mai de seamă al tradiției liberale clasice. Într-adevăr, între diferitele variante actuale ale neoinstituționalismului, EC se apropie cel mai mult de ceea ce Adam Smith a numit „filosofia morală”. Ea conjugă perspectivele economică, socială, politică, juridică și filosofică, altădată doar părți ale filosofiei morale pe care procesul contemporan de specializare a fragmentat-o în domenii separate. EC este dezvoltarea actuală a ceea ce Smith numea „știința legislației”, o analiză comparativă a diferitelor aranjamente legale și instituționale în scopul de a sugera îmbunătățiri ale regulilor „jocului social”. După cum declară și Ronald H. Coase, la peste două secole de la publicarea *Avuției națiunilor*, sarcina principală a economiștilor politici, inclusiv a sa, este aceea de a completa lipsurile din „sistemul” lui Adam Smith³.

Într-un timp al schimbărilor constituționale majore în întreaga lume, impulsionate și de prăbușirea regimurilor comuniste din urmă cu două decenii, nu este deloc surprinzător, arată și Ludwig Van den Hauwe, că „*focus-ul analizei alegerii publice s-a mutat de la alegerile politice ordinare la structura instituțional-constituțională în care se face politica*”⁴.

Alți autori, precum Jürgen G. Backhaus, definesc EC drept „*analiza economică a legii constituționale*”⁵. Într-adevăr, examinarea constituțiilor istoric-existente este întotdeauna un exercițiu teoretic interesant, care poate confirma caracterul fecund al întregii perspective a EC. Ronald G. Holcombe⁶, de exemplu, a analizat regulile

1 Vanberg, „Market and state...”, 26.

2 James M. Buchanan, *Choice, Contract, and Constitutions, The Collected Works of James M. Buchanan*, vol. 16 (Indianapolis: Liberty Fund, 2001).

3 Ronald H. Coase, „The Institutional Structure of Production”, *Nobel Lectures, Economics 1991-1995*, Editor Torsten Persson (Singapore: World Scientific Publishing Co., 1997).

4 Ludwig Van den Hauwe, „Public Choice, Constitutional Political Economy and Law and Economics”, în Bouckaert, Boudewijn, De Geest, Gerrit (eds.), *Encyclopedia of Law and Economics*, Volume I, *The History and Methodology of Law and Economics* (Cheltenham: Edward Elgar, 2000), 606.

5 Jürgen G. Backhaus, *An Economic Analysis of Constitutional Law* (Maastricht: University of Limburg, 1995).

6 Randall G. Holcombe, „Constitutions as Constraints: A Case Study of Three American Constitutions”, *Constitutional Political Economy*, Vol. 2, No. 3 Fall (1991): 303-328.

constituționale și rolul lor constrângător asupra guvernului în cele „trei constituții” ale Statelor Unite: *The Articles of Confederation*, *The Constitution of the United States* și *The Confederate Constitution*. Geoffrey Brennan și Jose Casas Pardo¹ au examinat Constituția spaniolă din 1978. Iar Russell S. Sobel² a analizat evoluția a două „constituții” internaționale: *The League of Nations Covenant* și *The United Nations Charter*.

EC reprezintă un tip particular de analiză teoretică. Dacă teoria economică ortodoxă studiază *alegerile* agenților economici, interacțiunile lor și rezultatele acestor interacțiuni în interiorul unei structuri legal-instituțional-constituționale date (un Stat sau o *Politie*), EC examinează proprietățile acestei structuri existente, precum și a unor structuri alternative, posibile, întrucât *constrâng* alegerile agenților economici, dar și politici. Așadar, accentul cade aici asupra *regulilor* care definesc cadrul în care se desfășoară activitățile agenților sociali.

Este evident că EC se află la un alt nivel de cercetare decât teoria economică ortodoxă deoarece examinează alegerea însăși a constrângerilor, diferită de alegerile în interiorul constrângerilor date. Prin urmare, analiza comparativă a ansamblurilor de reguli sau constrângeri fundamentale ale pieței, dar și ale statului constituie domeniul de cercetare al EC.

EC asumă, cum spuneam, în mod explicit individualismul metodologic³, potrivit căruia fenomenele sociale sunt rezultatul acțiunilor și interacțiunilor ființelor umane individuale, care, separat sau împreună, își urmăresc interesele așa cum le înțeleg ei, pe baza înțelegerii lor asupra lumii înconjurătoare⁴. Un astfel de rezultat „de compoziție” care nu poate fi explicat prin alegerile indivizilor rămâne mereu o „provocare” pentru această știință, nicidecum o „demonstrație” a existenței vreunei „unități organice”, supraindividuale.

Literatura EC actuală datorează mult economistului suedez Knut Wicksell. În lucrarea sa clasică de teorie a finanțelor publice⁵, Wicksell a analizat regulile după care iau deciziile oamenii politici, argumentând că îmbunătățirea rezultatelor societale globale se poate realiza în primul rând prin îmbunătățirea acestor *reguli*, nu prin schimbarea (îmbunătățirea) *comportamentului* lor. Era însă necesar un standard foarte puternic de evaluare a rezultatelor obținute în urma schimbării regulilor, astfel încât Wicksell a propus principiul unanimității sau consensului drept criteriu ultim de evaluare a tuturor acțiunilor și deciziilor guvernamentale.

Această idee a avut o influență puternică (și recunoscută) asupra întregii opere a lui Buchanan, care conceptualizează procesul politic ca un schimb de beneficii, în cadrul căruia unanimitatea (sau consensul) este regula ultimă căreia trebuie să se supună orice acțiune sau decizie politică.

Prin alegerea consensului ca etalon normativ ultim, EC continuă în mod evident tradiția filosofică contractualistă potrivit căreia individul ocupă locul central în interiorul procesului politic. Evaluările sale – în mod necesar subiective –, bazate pe interesele și aspirațiile sale, constituie criteriul fundamental după care trebuie judecată eficiența instituțiilor politice. Contractualismul valorifică acest criteriu, atribuind fiecărui individ un tratament constituțional egal.

1 Geoffrey Brennan, Jose Casas Pardo, „A Reading of the Spanish Constitution (1978)”, *Constitutional Political Economy*, vol. 2, No. 1 (1991): 53-79.

2 Russell S. Sobel, „The League of Nations Covenant and the United Nations Charter: An Analysis of Two International Constitutions”, *Constitutional Political Economy*, Vol. 5, No. 2, Spring/Summer (1994): 173-192.

3 Buchanan, „The Domain...”, 13.

4 Viktor J. Vanberg, *Rules and Choice in Economics* (London and New York: Routledge, 1994), 1.

5 Knut Wicksell, *Finanztheoretische Untersuchungen* (Jena: Gustav Fisher, 1896), în R. A. Musgrave, A. T. Peacock (eds.), *Classics in the Theory of Public Finance* (New York: St. Martin's Press, 1958), 72-118.

Apoi, Buchanan a conceptualizat distincția fundamentală dintre acțiunile politice întreprinse în interiorul regulilor constituționale și acțiunile politice care vizează schimbarea acestor reguli. Ideea activității politice ca un proces alcătuit din două stadii, dezvoltată pentru prima oară în *Calculul consensului*¹, este recurentă în lucrările lui Buchanan, operând ca un etalon al calității instituțiilor și practicilor politice în societățile contemporane. Astfel, acțiunile din stadiul secund al procesului politic, *postconstituțional*, sunt „constrânse” de regulile adoptate în primul stadiu, *constituțional*, indiferent dacă acestea sunt întreprinse de cetățenii individuali sau de guvernanți, aleși sau numiți, legislatori sau birocrați. Prin urmare, consensul asupra „regulilor jocului” este temeiul ultim de justificare în politică. „Spre deosebire de alți economiști care au subliniat fie eficiența, fie raționalitatea regulilor, Buchanan este preocupat exclusiv de faptul dacă oamenii *consimt* sau nu la ele” (s. m.)².

De asemenea, în raport cu economia ortodoxă, Buchanan tratează relația dintre *autonomie* și *eficiență* într-un mod total opus³. De regulă, teoria economică afirmă că eficiența poate fi definită ca o proprietate a stărilor și schimbărilor economice independent de procesul schimbului voluntar. Piețele competitive sunt eficiente, dar rezultatele obținute în situațiile descrise de „dilema prizonierului” nu sunt. Și, în logica proprie a standardelor relevante – în special „optimul paretian” –, rezultă că oamenii aprobă stările și schimbările economice și sociale eficiente. „Buchanan pune problema exact în modul opus. Ceea ce oamenii *consimt* este eficient. Eficiența rezultă din *consens*”⁴. Prin urmare, prin contrast cu „alocarea optimă a resurselor” de tip paretian, o situație de „eficiență wickselliană” este caracterizată prin faptul că cetățenii sunt satisfăcuți dacă regulile și instituțiile societății lor sunt libere de „coercitia improprie”. Criteriul wicksellian al eficienței sociale se bazează pe procesele *subiective* de evaluare, spre deosebire de „optimul paretian” al economiei neoclasice a bunăstării, care permite unui „observator extern” să folosească utilitatea individuală ca o unitate de măsură *obiectivă* a bunăstării sociale. Eficiența socială este însă o noțiune prea complexă pentru a putea fi determinată cu ajutorul unor judecăți cantitative asupra utilizării resurselor într-o societate.

Criteriul lui Wicksell nu poate evalua totuși decât politici publice alternative *hic et nunc*. În *Calcul*, Buchanan și Tullock au extins aplicabilitatea criteriului consensului de la nivelul politicilor publice concrete, *postconstituționale*, la nivelul constituțional cel mai înalt, arătând că *design*-ul constituțional rezidă în mod esențial în a determina reguli stricte pentru *fiecare* activitate a statului. Din această perspectivă, „cea mai bună regulă de decizie publică este aceea care minimizează costurile de interdependență”⁵. Astfel, individul mediu sau reprezentativ percepe costurile de interdependență socială a unei activități publice drept suma costurilor externe și a costurilor de luare a deciziei. Costurile externe apar pentru că unii indivizi obțin beneficii în urma unor politici publice prin transferul costurilor asupra celorlalți indivizi. Grupul (societatea) obligă individul să contribuie (prin impozite) la o politică publică nedorită de el (la acel preț). Din punctul său de vedere, al „calculului” său, costurile externe sunt rezultatul unor decizii greșite. Dacă normele legale, chiar constituționale, ar cere însă acordul unui număr mai mare de indivizi pentru adoptarea unei politici, probabilitatea deciziilor greșite ar scădea în mod corespunzător. Costurile de luare a deciziilor, la rândul lor, sunt investițiile individuale (și, prin însu-

1 James M. Buchanan, Gordon Tullock, *The Calculus of Consent: Logical Foundations of Constitutional Democracy*, with a Foreword by Robert D. Tollison, în *The Collected Works of James M. Buchanan*, vol. 3 (Indianapolis: Liberty Fund, 1999).

2 Van den Hauwe, „Public Choice...”, 612.

3 Jules L. Coleman, „Constitutional Contractarianism”, *Constitutional Political Economy*, Vol. 1, No. 2 (1990): 141.

4 Van den Hauwe, „Public Choice...”, 612.

5 Van den Hauwe, „Public Choice...”, 612.

mare, ale societății) de timp și de energie alocate în procesul negocierilor și adjudicării diverselor politici publice.

Prin urmare, dacă admitem că unanimitatea este *în principiu* standardul ultim al democrației constituționale, „regula majorității trebuie considerată, în cel mai bun caz, ca unul dintre multele expediente practice cerute de costurile de asigurare a acordului larg asupra unor probleme politice față de care interesele individuale și de grup se află în divergență”¹.

Tot mai frecvent astăzi alegerea constituțională (dar și postconstituțională) făcută de indivizi raționali cu interese (potențial) conflictuale este descrisă ca o „dilemă a prizonierului”. Așa cum sugerează structura acestui cunoscut joc, dacă urmărirea interesului privat se generalizează la scara întregii societăți, rezultatul global poate fi dăunător pentru toți. *Prin urmare, câștigul individual nu se poate generaliza fără pierderi*. Indivizii, urmărindu-și în mod rațional interesele lor, contribuie, fiecare în parte, adesea neintenționat, dar sistematic, la obținerea unor rezultate indezirabile pentru toți (sau, în orice caz, mai puțin dezirabile decât acelea care ar putea fi obținute prin cooperarea dintre ei). De aceea, din această perspectivă, Constituția este concepută ca fiind în mod esențial un contract menit să asigure (mai multe) câștiguri și, respectiv, (mai puține) pierderi din cooperarea socială.

Două paradigme: câștiguri-din-schimb vs. maximizare

EC este știința „câștigurilor-din-schimb” (*gains-from-trade*), studiul căilor și mijloacelor prin care oamenii pot obține beneficii mutuale din cooperarea voluntară – în sfera economică și, deopotrivă, în sfera politică. „Argumentul meu”, afirmă Buchanan, este acela că „economia, ca știință socială, studiază sau ar trebui să studieze comerțul, schimbul și numeroasele și variatele forme instituționale care implementează și facilitează schimbul, incluzând contractele moderne în toată complexitatea lor, precum și întregul domeniu al acordului colectiv asupra regulilor constituționale ale societății politice”². Mai precis, EC studiază modalitățile în care oamenii pot obține câștiguri mutuale prin angajarea lor comună față de reguli (*voluntary joint commitment to rules*)³. Dacă economia ortodoxă analizează de obicei câștigurile mutuale din schimburile comerciale, EC extinde ideea câștigurilor mutuale la angajamentul comun față de reguli, adică acceptarea comună a unor constrângeri (reguli) adecvate asupra propriilor lor alegeri, private și publice. Mai mult, în timp ce economia ortodoxă studiază în mod uzual alegerile indivizilor în interiorul constrângerilor date, EC examinează alegerile *între constrângeri posibile*⁴. Astfel, urmând procedurile democratice, oamenii pot alege (decide) să schimbe unele reguli existente și să adopte altele, care promet să îmbunătățească conviețuirea lor socială.

Din perspectiva EC, aranjamentele (regulile și instituțiile) dintr-o societate sunt *societalmente* benefice dacă sunt *mutual* benefice pentru toți membrii societății. Căci, consecvent individualismului normativ, „mai binele” în chestiuni sociale este evaluat ca atare în cele din urmă de către membrii individuali ai societății, exprimat prin acordul lor voluntar. Așa cum în miriadele de schimburi care au loc în continuu pe piață câștigurile reciproce sunt relevate de nimic altceva decât de acordul voluntar al participanților, tot astfel în toate celelalte forme de cooperare socială și politică beneficiile mutuale sunt atestate de acordul voluntar al părților implicate.

1 Buchanan, Tullock, *The Calculus...*, 75.

2 James M. Buchanan, *The Economics and Ethics of Constitutional Order* (Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1991), 31.

3 Buchanan, *The Economics...*, 81.

4 Buchanan, *The Economics...*, 4.

Prin acest accent al său asupra acordului voluntar ca standard ultim de judecată a „bunătății” (*goodness*) tuturor aranjamentelor sociale, EC este numită în mod frecvent și *contractuală*¹. Spre deosebire însă de teoria economică ortodoxă, care se limitează la analiza *contractelor comerciale*, EC studiază *contractele sociale* sau *constituționale*, adică acordurile voluntare ale membrilor unei societăți asupra regulilor și instituțiilor sociale.

Beneficiile mutuale potențiale obținute prin angajarea voluntară față de reguli nu exclud existența câștigurilor unilaterale ale unor membri ai societății în dauna celorlalți, precum o atestă literatura actuală dedicată „rentelor birocratice” substanțiale obținute din fondurile publice. Ideea fundamentală pe care o argumentează EC este însă aceea că „încercările de a obține *câștiguri unilaterale* pe socoteala celorlalți pot produce rezultate care sunt *inferioare* pentru toate părțile implicate, prin comparație cu acelea care ar putea fi obținute dacă ei s-ar angaja față de reguli care exclud astfel de strategii «exploatare»” (s.m.)². În condițiile omniprezenței oportunităților de câștig al unora în dauna celorlalți, argumentul central al EC este acela potrivit căruia cooperarea mutual benefică oferă câștiguri mai mari și mai durabile, astfel încât există puternice „rațiuni prudentiale” ca oamenii să încerce să-și îmbunătățească propriile lor interacțiuni sociale prin angajarea lor comună față de acele reguli care încurajează cooperarea voluntară și, respectiv, descurajează adoptarea strategiilor exploatare.

În societățile actuale, „contractul social” are două forme, care relevă două tipuri posibile de câștiguri mutuale: „câștiguri din schimburi complexe” și „câștiguri din angajamente constituționale” (*gains from constitutional commitments*)³. Primele se referă la gestionarea colectivă a *contribuțiilor individuale* în scopul producerii unor *bunuri publice*, de care beneficiază toți membrii unei comunități restrânse (locale) sau chiar ai unei societăți întregi, dar care, precum se știe, din rațiuni intrinseci, care țin de natura lor de a fi *neexclusive* și *nerivale* în consum, sunt subproduse sau nu sunt produse deloc de piața liberă, privată. Cele din urmă vizează acțiunea colectivă de elaborare și impunere a „regulilor jocului” față de care se supun apoi membrii unei societăți. Prin angajamentul lor comun față de reguli adecvate, adoptate de ei înșiși, membrii unei societăți pot obține beneficii mutuale superioare acelor care ar putea fi obținute în condițiile inexistenței acestei (auto)contrângerii. „Denumirea de «contracte constituționale», spre deosebire de «contractele sociale», este utilizată pentru a desemna în mod specific astfel de angajamente constituționale comune”⁴.

Cât privește beneficiile mutuale obținute din contractele constituționale ca angajamente comune față de reguli, EC poate face două tipuri de conjecturi: despre schimbările *în reguli*; și despre *regulile de alegere a regulilor* prezumate a fi mutual, iar nu unilateral, benefice, servind interesele unora în dauna celorlalți⁵. Analizând proprietățile efective ale unor ansambluri *alternative* de reguli, EC poate identifica posibile îmbunătățiri ale regulilor existente, aflate în vigoare, pe care le anticipează ca fiind conforme intereselor constituționale ale tuturor. De asemenea, EC poate releva „credințele false” pe care le au unii membri ai societății despre proprietățile efective ale unor reguli, deși numai aceștia hotărăsc în ultimă instanță ce reguli preferă, din setul de reguli alternative, date fiind proprietățile lor.

Perspectiva EC asupra economiei ca fiind, în mod paradigmatic, știința „câștigurilor-din-schimb” este îndreptată în mod explicit împotriva „paradigmei maximizării”, științei „alocării resurselor rare între utilizări alternative” – definiția-

1 Buchanan, *The Economics...*, 121.

2 Vanberg, „Market and state...”, 28.

3 Vanberg, „Market and state...”, 29.

4 Vanberg, „Market and state...”, 29.

5 Vanberg, „Market and state...”, 30.

standard oferită de Lionel Robbins¹ și, apoi, larg acceptată de întreaga gândire economică occidentală. În ciuda îndelungatei sale dominații, ideea că economia politică studiază maximizarea utilității în alocarea resurselor rare induce, după Buchanan², o „confuzie metodologică” gravă, foarte înșelătoare atunci când și dacă este extinsă de la nivelul acțiunilor umane individuale la nivelul economiilor sau chiar al societăților întregi. Căci există, după Buchanan, o contradicție fundamentală între individualismul metodologic, specific dintotdeauna abordării economice, inclusiv a fenomenelor sociale și politice, și colectivismul metodologic implicit al EB, utilizat ca standard de evaluare a economiei și, deopotrivă, „ghid” al guvernanților în corectarea „eșecurilor pieței” în scopul maximizării bunăstării generale. Perspectiva economico-individualistă care explică operarea piețelor în termenii interacțiunilor indivizilor maximizatori raționali de utilitate este înlocuită astfel de EB cu o perspectivă colectivistă, care privește „societatea” ca un supraindivid înzestrat cu o „funcție de utilitate” proprie, având și evaluări proprii asupra unor politici publice alternative.

Aceasta este o extrapolare ilicită a ideii de *alegere rațională* de la nivelul acțiunilor umane individuale la nivelul „raționalității sociale”. „Transferând conceptul său familiar al raționalității ca alegere maximizatoare de la nivelul acțiunii individuale la nivelul acțiunii colective-politice, economistul bunăstării, așa cum acuză Buchanan, tratează societatea ca și cum ar fi o entitate care alege, ca un individ, cu propria sa scară de valori, abandonând astfel individualismul paradigmei economice clasice”³.

În consecință, după cum observă Vanberg, EB, care asumă în general paradigma maximizării, și EC, care dezvoltă paradigma alternativă a câștigurilor-din-schimb, propun perspective teoretice categoric diferite asupra ceea ce *poate economia*, ca știință, să ofere politicii publice, precum și asupra ceea ce *poate politica*, în genere, să facă pentru a realiza îmbunătățiri socio-economice semnificative, apreciate ca atare de membrii societății.

EB susține că aceste îmbunătățiri pot fi realizate – și observate – *direct*, de aceea sugerează guvernelor diverse intervenții nemijlocite în procesul economic. Prin contrast, EC consideră îmbunătățirile *in mod indirect*, contestând că vreun „observator extern” ar putea determina într-un sens obiectiv rezultatele globale. Postulând individualismul normativ, aceasta argumentează că asupra rezultatelor care emerg din procesul economic complex se pot face doar „conjecturi intersubiectiv testabile” cu privire la posibilitățile pe care le au indivizii de a obține câștiguri mutuale din schimb, apreciate ca atare de participanți. „De aceea, economia constituțională vede rolul principal pe care politica economică îl poate juca nu în încercarea de a îmbunătăți rezultatele prin intervenții directe, ci în încercarea de a îmbunătăți natura proceselor din care provin rezultatele, iar «îmbunătățirea» înseamnă să permită mai bine indivizilor implicați să-și atingă scopurile, separat și colectiv”⁴.

După cum arată Vanberg, această perspectivă orientată spre reguli specifică EC se aseamănă mult cu ceea ce „ordoliberalii” germani ai Școlii de la Freiburg au numit o *Ordnungspolitik*, care nu intervine direct în procesul economic, concentrându-se în schimb asupra îmbunătățirii cadrului de reguli și instituții în care se desfășoară activitățile agenției economice.

Și există cel puțin două linii de argumentare puternice împotriva intervenției nelimitate, discreționare, orientate spre rezultate a guvernelor și, respectiv, în favoarea politicii orientate spre reguli, de tip *Ordnungspolitik*. Prima este teoria lui Hayek cu privire la „limitele cunoașterii”, iar a doua este teoria Alegerii Publice

1 Lionel Robbins, *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science* (London: Macmillan, 1932), 15.

2 James M. Buchanan, *What Should Economists Do?* (Indianapolis: Liberty Press, 1979), 150.

3 Vanberg, „Market and state...”, 33.

4 Vanberg, „Market and state...”, 36.

a „căutării rentei” (*rent-seeking*). După Hayek, ambiția de a produce „rezultate bune” prin intervenția guvernamentală directă este „raționalism constructivist”, „vanitate fatală”, inspirate de „pretenția de cunoaștere” a decidenților politici – și a consilierilor lor – că pot anticipa și evalua efectele totale asupra bunăstării unei societăți a unor politici și decizii specifice. Date fiind însă interdependențele complexe și, *în principiu*, imprevizibile din interiorul proceselor economice și sociale, această pretenție este nefondată și chiar periculoasă; de aceea, Hayek a recomandat, și el, strategia indirectă de „a construi un cadru legal adecvat”¹. „Această strategie indirectă de a contrui o «societate mai bună» nu prin intervenții discreționare, ci prin schimbarea regulilor după care sistemul operează ..., înseamnă a asigura condiții generale care să abilitaze mai bine indivizii implicați să-și urmărească propriile lor scopuri, individual și colectiv, în termenii propriilor lor evaluări asupra lucrurilor și utilizând propria lor cunoaștere specifică a circumstanțelor relevante”².

Desigur, după cum remarcă Vanberg, o *Ordnungspolitik* care își propune „construirea unui cadru legal adecvat” înfruntă și ea în mod inevitabil „problema cunoașterii”, dar există o diferență categorică între o politică bazată pe pretenția cunoașterii în avans a efectelor totale asupra bunăstării unei societăți a unor intervenții specifice și o politică bazată pe pretenția cunoașterii proprietăților funcționale generale ale unor reguli și instituții. Cunoașterea de al doilea tip poate fi dobândită și îmbunătățită în mod sistematic printr-un proces cumulativ neîntrerupt de învățare bazată pe experiență.

A doua linie de argumentare împotriva politicii discreționare-intervenționiste orientate spre rezultate este aceea care pune în lumină proliferarea activităților de tip „căutare-a-rentei” birocratice, guvernamentale, prin contrast cu politica orientată și limitată la (re)formularea și adecvarea continuă a cadrului de reguli și instituții în care se desfășoară activitățile economice și sociale ale indivizilor.

Orientată spre reguli, EC are o viziune diferită asupra piețelor decât aceea a EB. Pornind de la standardul maximizării rezultatelor, EB constată că realitatea se îndepărtează de acest ideal și recomandă, în consecință, intervenția statului pentru a corecta ceea ce numește „eșecurile pieței” de a produce bunăstarea generală.

După Hayek, piața și rolul său de coordonare a activităților participanților pot fi înțelese ca un joc al schimburilor – „jocul catalaxiei”³. Metafora jocului relevă două atribute esențiale ale procesului competitiv al pieței: în primul rând, el se desfășoară, ca toate jocurile, potrivit unor reguli; și în al doilea rând, precum în toate jocurile autentice, *rezultatele finale rămân în mare măsură impredictibile, dată fiind multitudinea participanților și inventivitatea lor nepuizabilă, bineînțeles, în interiorul contrângerilor definite de regulile sale generale*.

După cum arată Vanberg, aserțiunea esențială a EC actuale, ca și a Școlii ordoliberală de la Freiburg, de altfel, este aceea că sarcina principală a statului rezidă în îmbunătățirea pieței prin definirea și impunerea unui cadru legal și instituțional „adecvat”. După ordoliberalii de la Freiburg, funcționarea bună a pieței nu se auto-produce, ci necesită eforturi politice deliberate pentru a crea și a menține o „constituție economică” favorabilă.

Potrivit orientării procesuale a EC, îmbunătățirea pieței nu trebuie evaluată în termenii rezultatelor sale *per se*, ci în termenii atributelor tipice ale procesului care se desfășoară în cadrele legal-instituționale existente (și posibile, alternative) întrucât permit indivizilor să obțină câștiguri mutuale din schimburile voluntare. În cele din urmă, „suveranitatea consumatorului” este, încă din tradiția liberală clasică,

1 Friedrich A. Hayek, *Individualism and Economic Order* (Chicago: The University of Chicago Press, 1948), 22.

2 Vanberg, „Market and state...”, 37.

3 Friedrich A. Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, Vol. II, *The Mirage of Social Justice* (Chicago: The University of Chicago Press, 1976), 115.

criteriul ultim de evaluare a performanțelor pieței. Ordoliberalii Școlii de la Freiburg propuneau termenul de *Leistungswettbewerb* (competiție orientată spre eficiență) pentru a argumenta, la rândul lor, că „regulile jocului pieței” trebuie definite și impuse astfel încât să satisfacă interesele consumatorilor. Ideea de „suveranitate a consumatorului” nu este însă niciodată întrutotul descriptivă pentru piețele real-existente, ci „denotă un standard ideal după care cadrele instituțional-legale ale piețelor existente pot fi judecate”¹. Pentru indivizii implicați în *nexus*-ul economic deopotrivă în calitate de consumatori, dar și de producători (întreprinzători, angajați etc.) este preferabilă însă o „constituție economică” care subordonează interesele producătorilor intereselor consumatorilor.

Dacă știința politică definește în mod generic democrația ca o formă de guvernare în care deciziile sunt adoptate potrivit regulii majorității, EC concepe statele democratice, în termenii generali ai lui John Rawls, ca „întreprinderi cooperative de avantaj mutual” (*cooperative ventures for mutual advantage*)², ansambluri coerente de reguli și instituții care promovează interesele membrilor lor. Și așa cum întreprinderile cooperative private, voluntare sunt evaluate după capacitatea lor de a satisface interesele membrilor lor, tot astfel statele democratice, regulile și instituțiile proprii pot fi evaluate după capacitatea lor de a oferi beneficii mutuale cetățenilor, protejându-i deopotrivă de exploatarea reciprocă, prin intermediul procesului politic (al democrației majoritare), precum și de expoatarea nemijlocită a reprezentanților politici înșiși. Astfel, standardul ultim al legitimității statului democratic este *suveranitatea cetățeanului*, prin analogie cu *suveranitatea consumatorului*³: cetățenii, cu interesele lor, individuale și colective, sunt „ultimii suverani” ai procesului politic și guvernamental.

În sfârșit, pentru a conchide asupra expunerii, EC nu susține în niciun fel *judecata de fapt*, evident falsă, potrivit căreia statele actuale (sau istorice) ar fi întreprinderi voluntare în avantajul tuturor, ci susține *judecata de valoare* conform căreia standardul cooperării voluntare în avantaj mutual este criteriul ultim după care trebuie evaluate statele democratice. Căci există, din perspectiva EC, un „ocean nemărginit” de beneficii mutuale potențiale pe care cetățenii unei societăți democratice, prin cooperarea lor voluntară la diferite niveluri de organizare și interacțiune politică – locală, națională și chiar globală –, le pot descoperi și captura. Acest interval, în cele din urmă ireductibil, între *potentia* și *actus* rămâne mereu de parcurs în fiecare societate.

BIBLIOGRAFIE

BRENNAN, Geoffrey, BUCHANAN, James M., *The Reason of Rules: Constitutional Political Economy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985);

BUCHANAN, James M., *What Should Economists Do?* (Indianapolis: Liberty Press, 1979);

BUCHANAN, James M., „The Domain of Constitutional Economics”, *Constitutional Political Economy*, Volume 1, Number 1, December, Netherlands, Springer (1990);

BUCHANAN, James M., *The Economics and Ethics of Constitutional Order* (Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1991);

BUCHANAN, James M., TULLOCK, Gordon, *The Calculus of Consent: Logical Foundations of Constitutional Democracy* (1962), with a Foreword by Robert D. Tollison, în *The Collected Works of James M. Buchanan*, vol. 3 (Indianapolis: Liberty Fund, 1999);

¹ Vanberg, „Market and state...”, 39.

² John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971), 84.

³ Vanberg, „Market and state...”, 42.

HAYEK, Friedrich A., *Individualism and Economic Order* (Chicago: The University of Chicago Press, 1948);

HAYEK, Friedrich A., *The Constitution of Liberty* (London: Routledge & Kegan Paul, 1960);

HAYEK, Friedrich A., *Law, Legislation and Liberty*, Vol. II, *The Mirage of Social Justice* (Chicago: The University of Chicago Press, 1976);

RAWLS, John, *A Theory of Justice* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971);

ROBBINS, Lionel, *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science* (London: Macmillan, 1932);

VANBERG, Viktor J., „Market and state: the perspective of constitutional political economy”, *Journal of Institutional Economics*, Volume 1, Issue 01 (Cambridge: Cambridge University Press, 2005);

VAN DEN HAUWE, Ludwig, „Public Choice, Constitutional Political Economy and Law and Economics”, în Bouckaert, Boudewijn, De Geest, Gerrit (eds.), *Encyclopedia of Law and Economics*, Volume I, *The History and Methodology of Law and Economics* (Cheltenham: Edward Elgar, 2000).

Ideologia globalizării – repere teoretice¹

■ ADELA DELIU

[Romanian Academy]

Abstract

The paper briefly examines the dimensions of the phenomenon called globalization and reveals the issues concerning the ideological support. Arguments for or against globalization covers a wide range of interests reported both to the benefits and the costs that globalization generates.

Keywords

ideology; globalization; identity; politics; interests; attitudes

Acest studiu relevă procese definitorii și dimensiuni esențiale ale globalizării analizate succint prin prisma semnificațiilor lor ideologice. Recursul la ideologie și la rolul discursului ideologic are scopul de a radiografia, explica și evalua societatea și problemele ei, de a contura modelul funcțional de existență umană și de a desemna deținătorii legitimi ai autorității și, mai ales, de a coordona evenimente și fapte particulare în acțiuni concertate, unitare. Altfel spus, rolul central al ideologiei, potrivit interpretărilor din zona sociologiei cunoașterii, este acela de a fi „codul unei societăți” menit să faciliteze înțelegerea fenomenelor sociale și să orienteze acțiunile în jurul unor proiecte comune.

În accepțiunea obișnuită globalizarea, deși se regăsește adesea ca proces în diferite momente ale istoriei universale, vizează în primul rând transformări generale și fenomene specifice ultimelor două decenii ale secolului al XX-lea și începutului secolului actual.

Dezbaterile și disputele teoretice au ca obiectiv, deopotrivă, globalizarea și problema identitară, atât sub aspectul fundamentărilor teoretice, cât și al

¹ Acest articol a fost prezentat în cadrul Sesiunii de comunicări științifice „Teorii și ideologii politice”, organizată de Facultatea de Științe Politice, Universitatea Creștină „Dimitrie Cantemir” și Institutul de Științe Politice și Relații Internaționale al Academiei Române, 8 aprilie 2011, București.

raportării la sistemul de interese angrenat și atașat celor două procese sau la evenimente dramatice și atipice cu impact social, uman și politic deosebit.

Depășind cu mult secolele anterioare la capitolul realizărilor spectaculoase în domeniul dezvoltării economice, al cunoașterii și progresului tehnic, al democratizării vieții politice în zone aparent cucerite definitiv de regimuri totalitare, lumea actuală, în general, nu a fost absolvită de sărăcie și inechitate, iar în plan individual de insecuritate, incertitudine și neliniște. Realitatea în care trăim este, mai mult decât oricând, o realitate globală marcată de un substrat comun, dar și de diferențe culturale și de mentalitate, dinamizată de contradicții și discrepanțe la nivelul dezvoltării și coordonată de proiecte politice specifice și conciliate, legitimate ideologic.

Multitudinea conexiunilor care explică și certifică fenomenul globalizării actuale a fost reliefată de Marshall McLuhan, cel care prin sintagma „satul global” (*the global village*) vorbea de integrarea piețelor, interdependența economică, interconectare comunicațională și „probleme planetare”¹.

Încadrându-se în logica „societății deschise”, lumea în globalitatea ei și-a multiplicat interdependențele și, odată cu ele, instrumentele necesare de natură teoretică și ideologică sau metodele de acțiune politică și organizatorică. Aceste transformări sunt direct legate, pe de o parte, de prăbușirea sistemului comunist, care a condus la extinderea economiei de piață și la adoptarea principiilor de guvernare democratică, iar, pe de altă parte, de „reforme de sorginte neoliberală” materializate în politici publice susținute și încurajate de organisme internaționale care „au pledat – prin așa-numitul «Consens washingtonian» – pentru deschiderea piețelor financiare interne, privatizarea masivă, liberalizarea comerțului etc.”².

Globalizarea este abordată fie în cadrul teoretic al înțelegerii și explicării acestui amplu fenomen, fie în cel contextual și pragmatic al identificării intereselor care animă și prefigurează direcția de mers a lumii în care trăim. Spre exemplu, dacă în perioada Războiului Rece animozitățile și atacurile reciproce ale celor două sisteme politice rivale acopereau în bună parte această bipolaritate ideologică, astăzi atenția este captată de o paletă extinsă de interese și de un alt tip de competiție, anume de cel dintre diferitele modele sau „rețete” de capitalism, dintre tipuri viabile de democrație, dintre politici care încurajează și susțin conservarea identității și politici care favorizează globalizarea.

Comparativ cu istoria altor concepte (libertate, dreptate, egalitate, democrație), istoria conceptului de ideologie, este mult mai restrânsă (aproximativ 200 de ani), fiind în esență „expresia modernității” „îvită pe ruinele miturilor ce garantau vechea ordine”³ sau o împlinire a Iluminismului care cultivase încrederea în progresul cunoașterii, respectiv speranța în capacitatea rațională a omului de a crea o lume mai bună și mai echitabilă. În acest context, se trasează structura semantică a conceptului prin care ideile devin credințe și, deopotrivă, coordonate esențiale în derularea activității umane. Paternitatea termenului a fost atribuită lui Antoine Destutt de Tracy care, în lucrarea *Éléments d'idéologie*, situează ideologia la baza tuturor științelor, în calitatea ei de „știință a mijloacelor de cunoaștere” sau „știință a ideilor”. Argumentul principal viza funcționarea normală a societății și fundamentarea rațională a ordinii sociale ca urmare a înțelegerii substratului ideologic și a originii ideilor ce dau sens și consistență drepturilor naturale⁴. Mai târziu, fiind „vic-

1 Vezi Marshall McLuhan, *Understanding Media. The Extensions of Man* (New York: Mc Graw-Hill, 1964).

2 Daniel Dăianu, „De ce stârnește globalizarea atâtea pasiuni?”, *Secolul 21 – Globalizarea și Identitate* 7-9, 436-438 (2001): 11.

3 Georges Balandier, *Antropologie politică*, traducere de Doina Lică (Timișoara: Editura Amarcord, C.E.U., 1998), 212.

4 Michel-Louis Rouquette (coordonator), *Gândire socială. Perspective fundamentale și cercetări aplicate*, traducere de Luminița Botoșineanu și Florin Botoșineanu (Iași: Polirom, 2010), 54.

tima succesului ei", ideologia a cunoscut „o evoluție inegală și paradoxală”. Astfel, datorită ambiguităților semantice pe care le conține, ideologia a dobândit înțelesuri și funcții diferite. În acest sens este de menționat conotația negativă atribuită ideologiei de Napoleon. La modul general, Napoleon afirma adesea că „ideologii vor să schimbe lumea în capul lor”. La modul concret, acesta nu a ezitat să critice și să conteste ideologia, asociat-o cu „orice credință republicană” ostilă politicii sale și interesului național¹.

Raportarea ideologiei la sistemul de credințe pozitive i-a întărit poziția, împotriva tuturor rezistențelor și a contestărilor. În ansamblul construcțiilor intelectuale explicite și sistematizate, ideologia a cunoscut o multitudine de definiții și o diversitate de puncte de vedere privind natura, funcțiile, statutul actual sau viitorul ei. Mai mult, deși s-a prezis sfârșitul ideologiei (Daniel Bell avea în vedere o etapă a conflictului ideologic derulat cu scopul impunerii valorilor fundamentale ale civilizației occidentale), se constată astăzi o accentuare a rezonanțelor ideologice ce însoțesc opțiunile teoretice și, deopotrivă, existența substratului ideologic atașat metodologiilor adoptate. În deplin acord cu aceste constatări, ideologia se identifică în termeni generali cu un sistem de idei, reprezentări și credințe care reflectă o ierarhie de valori, sistem asimilat și instituționalizat printr-un proces de socializare și de organizare. De asemenea, ideologia reprezintă, potrivit interpretării lui Raymond Boudon, mai mult dominația ideii, explicit „doctrina care se bazează pe o argumentație științifică, dotată cu o credibilitate excesivă și nefondată”. Această interpretare critică ține cont atât de definiția *tradițională* a ideologiei, care aduce în prim plan criteriul adevărului și falsului, cât și definiția *modernă*, care prin dinamica transformărilor sociale evidențiază ideea de sens. Celor două tipuri de definiții Boudon le asociază două tipuri de explicații, rațională și irațională, cu rol decisiv și în activarea funcției emoționale, indispensabilă procesului de realizare a adeziunii și coeziunii sociale².

Orice ideologie, prin obiectivele și valențele sale normative, are în vedere o realitate posibilă și dezirabilă. Această poziție este împărtășită de toți cei care cred că, indiferent de natura obiectivelor asimilate de grupurile sociale fidele, ideologia, prin structura sa argumentativă, creionează o perspectivă asupra lumii și lansează programe de reformare, conservare sau schimbare a ordinii sociale existente. Acest demers este posibil și credibil, conform interpretării lui Max Weber, prin asimilarea și integrarea selectivă a unor „elemente comprehensibile” sau elemente de cunoaștere științifică și, implicit, a unei „doze de eficacitate” care face să fie real și funcțional demersul în cauză. De cealaltă parte se poziționează adversarii ideologiei care nu ezită să taxeze partizanatul și predispoziția ideologilor de a disimula realitatea și de a legitima și servi puterea³. Indignat, precum Emil Cioran, că „lumea este forțată și condamnată să oscileze între oportunism și disperare”, Jean-François Revel nu ezită să condamne ideologia pentru „tripla dispensă: intelectuală, practică și morală”. Ceea ce are în vedere Revel este îndepărtarea sau denaturarea realității, suprimarea criteriului eficienței și ignorarea voită a componentei morale a acțiunilor derulate⁴.

Procesul cristalizării și afirmării ideologiilor relevă faptul că acestea au o dinamică reală, ușor adaptabilă. În acest sens, Georges Balandier susținea că ideologiile în general se construiesc și se îmbogațesc în funcție și de transformările ce au loc în viața concretă și de modificările ce se produc la nivelul conștiinței politice. Astfel, funcția politică a ideologiei este activată, cu deosebire, în perioadele de schimbări

1 Fernand Dumont, *Les Idéologies* (Paris: PUF, 1974), 75.

2 Raymond Boudon, *L'Idéologie ou l'origine des idées reçues* (Paris: Fayard, 1986), 79-81.

3 Olivier Reboul, *Langage et idéologie* (Paris: PUF, 1980), 25.

4 Jean-François Revel, *Cunoașterea inutilă*, traducere de Dan C. Mihăilescu (București: Humanitas, 2007), 199.

sociale și este asociată, adesea, cu proiecte politice de construire și reconstruire a societății sau cu programe de reformare și modernizare structurală. Nu în puține cazuri, ideologia, cu toate nuanțele circumstanțiale dobândite, capătă și „un aspect utopic și milenarist”, iar acțiunile colective, dobândesc uneori „o semnificație istorică universală”, conformă cu promisiunile inițiatorilor și cu așteptările susținătorilor lor¹. Totodată, saturate de elemente afective nefiltrate rațional, ideologiile dobândesc dimensiuni fanatice sau ajung să fie proiecții nesemnificative, destinate uitării.

Ideologia globalizării, ca formă de justificare teoretică a unui fenomen petrecut sau în curs de realizare se regăsește în toate încercările și demersurile care fac să prevaleze unitatea asupra particularismelor și în care sunt incluse teme și simboluri unitare, dar și instituții și reprezentanți comuni ai puterii. De notat este distincția care trebuie operată între *unitate*, ca rezultat al unificării componentelor distincte, și *integrare*, care vizează interesul comun al părților antrenate în procesul globalizării². Prin urmare, globalizarea ar presupune unificarea eforturilor în acțiuni și proiecte cu largă acoperire și integrare în mecanismul de funcționare convenit și validat fie de experiența marilor proiecte sociale, fie de consecințele unor „dramatice separări” trăite și înregistrate de istorie. Uniunea Europeană, prin deviză „unitate în diversitate”, reflectă în primul rând procesul complex și uneori dificil de conciliere a intereselor statelor membre în raport cu obiective de interes general. Dimensiunea ideologică a integrării europene reprezintă o exemplificare la scară zonală a modului în care „un element important al discursului despre globalizare combină un puternic atașament față de suveranitatea națională cu susținerea unei deschideri complete pe piața globală”³.

Ideologia asociată fenomenului globalizării nu face excepție de la funcțiile generale ale unei teorii politice care îi asigură un spațiu adecvat și un „teren fertil de raționalizare”. Prin esența ei, această ideologie își impune adevărul și sistemul de valori printr-o structură logică menită să activeze capitalul afectiv al fondatorilor și susținătorilor ei. Astfel, nefiind neutră sub aspect emoțional, ideologia globalizării reprezintă interesele unei categorii sociale și se manifestă partizan cu scopul evident și declarat de a se impune și domina în lupta cu ideologiile concurente. Pentru aceasta sunt valorificate funcțiile esențiale care pun accentul pe explicare-evaluare plauzibile și, mai cu seamă, pe funcția pragmatică, indispensabilă procesului de cristalizare și credibilizare a acestui demers. Concret, ideologia globalizării, având ca țintă principală integrarea diversității în programe și politici comune, trasează sensul acțiunilor colective de transformare a societății. În baza modelului de societate stabilite sunt prevăzute etape și finalități parțiale, cadrul organizatoric și funcțional și, nu în ultimul rând, este legitimată autoritatea de drept care solicită consensul cetățenilor și asigură adeziunea la proiect⁴. Dar realitatea nu confirmă întotdeauna și în totalitate ceea ce prescrie ideologia globalizării. Aceasta întrucât spațiul globalizării nu este rezervat unui proces simplu și netensionat. Acesta nu exclude discontinuități și reversibilități rezultate din confruntarea a două logici: logica economică și logica exigențelor sociale și umane⁵.

Cooperarea și angajamentele comune asumate, deși au la bază motivația ideologică a depășirii dificultăților existente și a schimbărilor ce se impun, nu se derulează fără dificultăți și rezistențe din partea celor care semnalează consecințele

1 Balandier, *Antropologie*, 214.

2 Andrei Pleșu, „Europa, Spiritul Critic și imaginația”, în *Dilema*, X – 477/3-9 (mai 2002), în Adrian Neculau (coordonator), *Noi și Europa* (Iași: Polirom, 2002), 49-50.

3 Andrew Gamble, *Politică și destin. Sfârșitul istoriei, sfârșitul politicii, sfârșitul statului*, traducere de Nicolae Năstase (Filipești de Târgoviște: Antet, 2001), 41.

4 William Jean Lapierre, „Que'est-ce qu'une idéologie ?”, în *Les idéologies dans le monde actuel* (Paris: Desclée de Brouwer, 1978), 13-16.

5 Daniel Dăianu, *Încotro se îndreaptă țările postcomuniste?* (Iași: Polirom, 2000), 55.

negative, precum pericolul asimilării și al pierderii identității. Argumentele principale vizează neînțelegerile și dificultățile întâmpinate de procesul de conciliere a intereselor la nivel internațional care, în contextul crizei, reactualizează rolul statelor puternice și al organismelor internaționale de „fortărețe tradiționale ale mentalităților de influență și dominație”¹.

Analizând procesul complex al democratizării Americii și anticipând direcția de evoluție a societății, Alexis de Tocqueville anunța și explica triumful iminent al unei globalizări *avant la lettre* care avea să influențeze întreaga planetă. În acest context, globalizarea reprezintă pentru autorul francez „o extensie naturală a procesului de egalizare a condițiilor, adică tocmai a fenomenului democratic” care, având „«caracterul sacru al voinței divine» (I,8) este, din punct de vedere istoric, *un fait accompli*”. Logica globalizării actuale, raportată la logica democrației analizată de Tocqueville, relevă procese asemănătoare, anume: flexibilizarea granițelor naționale și relaxarea ierarhiilor sociale, multiplicarea mijloacelor de comunicare și creionarea unui cadru general și funcțional de legi, principii, valori și norme comune².

Ideologia globalizării, pusă în relație cu ideea de identitate, a generat reacții diferite atât la nivelul colectivităților restrânse, cât și la nivel național. Reacția dură a contestatarilor fenomenului globalizare este contrabalansată de atitudinea temperată a celor care recunosc validitatea și complementaritatea celor două procese. În acest sens, pe de o parte, se invocă faptul că istoria umanității este rezultatul extinderii progresului tehnic, al culturii și civilizației, al perfecționării universului informațional și al generalizării proceselor democratice, iar, pe de altă parte, se reiterează faptul că evoluția societății este produsul conservării, negocierii și afirmării identității, a ceea ce este particular și specific la nivel etnic sau național. În consecință, complementaritatea lor este dezirabilă și reală și se poate manifesta într-un cadru internațional firesc și neconflictual. Aceasta face posibilă interacțiunea dintre procese care angrenează mari suprastructuri economice, financiare, politice și fenomene sau evenimente tradiționale și culturale derulate într-un spațiu delimitat administrativ și într-un mediu spiritual specific. În alte condiții, atunci când contextul internațional este dezechilibrat și tensionat, exagerările globalismului alimentează ripostele violente ale apărătorilor identității, iar excesul de identitate antrenează solidarizări negative și periculoase de tip xenofob considerate, în bună măsură, „expresia patologică” a unei ideologii centrate pe resentimente antimoderne și antidemocratice.

Problema complexă a definirii globalizării, a explicării cauzelor și a finalităților vizate și, în egală măsură, problema înțelegerii contrastelor apărute în jurul acestui amplu și complex fenomen țin de contextul ideologic, respectiv: de fundamentul teoretic sau de construcțiile teoretice afiliate, de sistemul de interese care susțin sau contestă globalizarea, de circumstanțele istorice și, nu în ultimul rând, de crize, de transformări sociale sau de evenimente atipice și șocante, precum atentatul din 11 septembrie 2001 care a impus revizuirea critică a necesității globalizării.

După acest tragic eveniment, discursurile legate de globalizare au ezitat să mai prezinte acest fenomen drept unul implacabil sau inexorabil. Au apărut serioase îndoieli privind capacitatea reală a lumii actuale „de a crea o nouă ordine mondială cosmopolită care dizolvă antagonismele naționale și depășește statele-națiuni”³. Mai mult decât oricând lumea infirmă acest fals universalism și certifică o ordine axată pe acceptarea diferențelor și a raporturilor de colaborare, implicit a ordinii

1 Elizabeth Pond, *Renașterea Europei*, traducere de Adina Avramescu și Adriana Gheorghe (Târgoviște: Pandora-M, 2003), 175.

2 Aurelian Crăiuțu, „Tocqueville, teoretician al globalizării democratice”, *Secolul 21* 7-9 (2001): 88-92.

3 Gamble, *Politică*, 88.

teritoriale a sistemului internațional de state sau a ordinii hegemonice a sistemului de guvernare transnațională¹.

Globalizarea, această „marotă” transformată rapid în „lozincă și incantație magică”, așa cum afirmă Zygmund Bauman, nu a întrunit consensul dorit și mult așteptat. Dimpotrivă, a generat și continuă să genereze dispute privind virtuțile, neconcordanțele și neajunsurile acestui proces susținut sau contestat cu argumente ideologice. Cei care apreciază globalizarea pentru reformele petrecute în sistemul economic, dar și în cel politic, prin prăbușirea comunismului, au în vedere câteva schimbări majore precum: apariția și valorificarea unor oportunități semnificative în zona dezvoltării economice, prin deschiderea piețelor și prin dinamica capitalului informațional și tehnologic; distribuirea globală a activităților și susținerea comerțului internațional; facilitarea unor „noi forme de instituționalizare a dialogului între principalii actori ai vieții internaționale” și încurajarea procesului de structurare a „conștiinței globale” privind problemele acute ale planetei².

Beneficiile globalizării nu justifică ignorarea sau minimalizarea neîmplinirilor și a consecințelor negative. De altfel, spațiul globalizării nu este rezervat exclusiv transformărilor economice, comerciale sau financiare susținute și stimulate de progresul științific sau tehnologic. Acesta acoperă și zone mai puțin luminoase care necesită soluții urgente și eficiente cum sunt: multiplicarea inegalităților și a nedreptăților sociale la nivel național și internațional, degradarea fără precedent a mediului natural, terorismul, traficul de arme și de droguri etc. Îngrijorările care conduc la adoptarea unor poziții diferite față de globalizare au ca bază de susținere și argumentare probleme serioase care vizează: slăbirea coeziunii, agravarea anomie sociale și extinderea atitudinii „localiste”, problema identitară (prin intensificarea conflictelor interetnice și interconfesionale), accentuarea inechităților și deteriorarea distribuirii veniturilor (efect contrar predispozițiilor globalizării), ca urmare a discrepanțelor dintre civilizații și, nu în ultimul rând, multiplicarea și adâncirea crizelor și incapacitatea instituțiilor de a gestiona corect aceste procese³. În același sens Stephen Jounng, preocupat de „capitalismul moral”, atrage atenția asupra faptului că procesul globalizării a încurajat deopotrivă nu doar activitatea productivă și comercială, ci și „cultura egoismului și a lacomiei, a indiferenței și consumului nestăvilit”⁴. Opozanții globalismului, indiferent că sunt din Seattle, Geneva, Davos sau de oriunde, potrivit afirmației lui Jounng, sunt adversarii capitalismului agresiv, capitalism ce se impune a fi revizuit și regândit în primul rând „ca proces global și responsabil”⁵. De altfel, temerile față de globalizare nu vin doar din zona țărilor sărace care afirmă adesea că fenomenul numit globalizare este doar în beneficiul celor bogați. Țările dezvoltate, la rândul lor își exprimă reticențele față de posibilitatea unei competiții incorecte privind reducerea nejustificată a costurilor de producție sau utilizarea abuzivă și irațională a resurselor naturale.

Astăzi, globalizarea în diversele sale forme, nu se identifică cu „expansiunea” sistemului capitalist sau cu generalizarea modelului neoliberal, ci presupune, pe de o parte, „interconexiuni” dictate de parametrii progresului tehnic al producției, distribuției și schimbului economic și, pe de altă parte, reducerea segmentării sociale și reconstrucția solidarității prin conectarea spațiului economic la cerințele diferențiate și specifice ale spațiului politic, social și uman. Concilierea pozițiilor sau dialogul ideologic impune, înainte de toate, renunțarea la idealul unei civilizații universale, în favoarea unei realități multivalente și multipolare ce poate fi armonizată, și con-

1 Gamble, *Politică*, 35.

2 Dăianu, *De ce stârnește*, 15-16.

3 Dăianu, *De ce stârnește*, 16-17.

4 Stephen Jounng, *Capitalismul moral. O reconciliere a interesului public cu interesul privat*, traducere de Mihaela Moga și Bogdan Diaconu (București: Curtea Veche, 2009), 44.

5 Jounng, *Capitalismul*, 276.

centrarea asupra problemelor stringente ale planetei ce așteaptă soluții urgente. Marea provocare ce poate fi o bază a acestui dialog vizează diminuarea sentimentului de insecuritate și de frustrare al unor comunități sau grupuri sociale animate de nevoia de identitate, dar și de solidaritate.

Reperetele furnizate de teorii sau ideologii ale globalizării au în vedere și dimensiunea instituțională indispensabilă atât derulării proceselor, cât și gestionării adecvate a consecințelor, mai ales negative ale globalizării. În acest sens, au apărut semne de întrebare legate de existența instituțiilor capabile să coordoneze globalizarea sau de realismul unei posibile „guvernanțe globale”. Totuși, fără acest cadru instituțional, globalizarea se transformă într-un fenomen greu de controlat și anticipat cu efecte și costuri nedorite. Ralf Dahrendorf, analizând procesul de constituire a Uniunii Europene prin prisma competiției și a intereselor comune (ca parte a unui proces global), deosebește o *Europă a ofertei*, a pieței libere, situată în zona occidentală, și o *Europă a îndreptățirilor*, a așteptărilor și a garanțiilor constituționale, existentă în partea centrală și de răsărit. Apropierea celor două părți ale Europei se realizează deopotrivă în plan material și uman, așa cum globalizarea implică transformări ce au loc la nivel social și individual. Dahrendorf vorbește de consolidarea libertății prin crearea structurilor de îndreptățire (condiții ale statului de drept), crearea premiselor pentru asigurarea ofertei (garantarea proprietății private și piața liberă) și prin vitalizarea sistemului de motivații și virtuți care fundamentează societatea civilă¹. Din această perspectivă globalizarea poate fi înțeleasă și acceptată ca premisă necesară a existenței libere într-un spațiu comun.

Structura și dinamica sistemului economic, comercial și financiar actual evidențiază o multitudine de conexiuni pe care comunitățile, sub aspect social, politic și cultural, încearcă să le preia și să le implementeze. Întrucât logica globalizării nu se impune de la sine, opțiunea politică, susținută și legitimată ideologic, explică atitudinea pro sau anti globalizare și, în cazuri specifice, pledoaria pentru „regionalism deschis”, ca formă de implicare și angajament pe piața globală, sau pentru un „regionalism închis”, care readuce în atenție „ideologia sferelor de influență”. Oricare ar fi această atitudine, mai ales atitudinea reticentă față de un asemenea plan grandios, globalizarea reprezintă „ultima armă din panopia conceptuală a forțelor schimbării... folosită pe o multitudine de planuri” care ar trebui să aibe în vedere, cu prioritate, „distanța dintre schimbarea economică și adaptarea socială”².

BIBLIOGRAFIE

BALANDIER, Georges, *Antropologie politică*, traducere de Doina Lică, Timișoara, Editura Amarcord, C.E.U., 1998.

BOUDON, Raymond, *L'Idéologie ou l'origine des idées reçues*, Paris, Fayard, 1986.

CRĂIUȚU, Aurelian „Tocqueville, teoretician al globalizării democratice”, *Secolul 21 – Globalizarea și Identitate* 7-9, 436-438 (2001).

DAHRENDORF, Ralf *Conflictul social modern. Eșeu despre politica libertății*, traducere de Radu Neculau, București, Humanitas, 1996.

DĂIANU, Daniel, *Încotro se îndreaptă țările postcomuniste?*, Iași, Polirom, 2000.

DĂIANU, Daniel, „De ce stârnește globalizarea atâtea pasiuni?”, *Secolul 21 – Globalizarea și Identitate* 7-9, 436-438 (2001).

DUMONT, Fernand, *Les Idéologies*, Paris: PUF, 1974.

¹ Ralf Dahrendorf, *Conflictul social modern. Eșeu despre politica libertății*, traducere de Radu Neculau (București: Humanitas, 1996), 233- 34.

² Tony Judt, *Reflecții asupra unui secol XX uitat. Reevaluări*, traducere de Lucia Dos și Doris Mironescu (Iași: Polirom, 2011), 332, 335.

GAMBLE, Andrew, *Politică și destin. Sfârșitul istoriei, sfârșitul politicii, sfârșitul statului*, traducere de Nicolae Năstase, Filipeștii de Târgoviște, Antet, 2001.

JOUNG, Stephen, *Capitalismul moral. O reconciliere a interesului public cu interesul privat*, traducere de Mihaela Moga și Bogdan Diaconu, București: Curtea Veche, 2009.

JUDT, Tony, *Reflecții asupra unui secol XX uitat. Reevaluări*, traducere Lucia Dos și Doris Mironescu, Iași, Polirom, 2011.

LAPIERRE, William Jean, „Que'est-ce qu'une idéologie ?”, în *Les idéologies dans le monde actuel*, Paris, Desclée de Brouwer, 1978.

McLUHAN, Marshall *Understanding Media. The Extensions of Man*, New York, Mc Graw-Hill, 1964.

PLEȘU, Andrei „Europa, Spiritul Critic și imaginația”, în *Dilema*, X – 477/3-9 (mai 2002), în Adrian Neculau (coordonator), *Noi și Europa*, Iași, Polirom, 2002.

POND, Elizabeth, *Renașterea Europei*, traducere de Adina Avramescu și Adriana Gheorghe, Târgoviște, Pandora-M, 2003.

REBOUL, Olivier, *Langage et idéologie*, Paris, PUF, 1980.

REVEL, Jean-François, *Cunoașterea inutilă*, traducere de Dan C. Mihăilescu, București, Humanitas, 2007.

ROUQUETTE, Michel-Louis (coordonator), *Gândire socială. Perspective fundamentale și cercetări aplicate*, traducere de Luminița Botoșineanu și Florin Botoșineanu, Iași, Polirom, 2010.

Jocul politic și simbolurile politice sub lupa timpului prezent

■ HENRIETA ANIȘOARA ȘERBAN

[Romanian Academy]

Abstract

Politics is a game and a spectacle, which is reported by the media and followed by a public (or, a specific public, or a fraction of a general public). Attention is solicited by the symbols that focus the stakes and the aims of political play – people, ideas or objects may therefore become political symbols. They are always ambiguous, and they exuviate constellations of meaning that go from the convenient, and reassuring meanings to the more threatening ones. Thus, political symbols brings to the fore political language, discourse and interpretation, comparably important now against the background of political institutions and actions. The author sets in motion the interpretations of symbols via examples emphasizing their roles in comprehending the interests and the politics of the present contexts.

Keywords

politics; political game; political spectacle; political symbols

Politica este un spectacol. Suntem zilnic martorii unui „tango” la semnificațiilor politice care fie liniștesc și satisfac, fie îngrijorează și înfricoșează publicuri mai mult sau mai puțin atent selectate. Acest tip special de management al linistirii, respectiv al înfricoșării prin vehicularea de evenimente și cauze politice precizează și legitimează valorile și valorizările din societate.

„Enunțarea regulilor și manifestărilor simbolisticii politice înseamnă în aceeași măsură definirea domeniului politicului, a frontierelor și a variațiilor sale”, spunea Lucien Sfez.²

Ce ține laolaltă societatea? Ce anume o menține? Aceste întrebări relaționate, dar nu identice, își pot găsi un răspuns prin menționarea următoarelor cuvinte cheie: interesele grupurilor și indivizilor din societate, instituțiile, structurile și credințele unei societăți, în general, precum și poliția și armata,

1 Acest articol a fost prezentat în cadrul Sesiunii de comunicări științifice „Teorii și ideologii politice”, organizată de Facultatea de Științe Politice, Universitatea Creștină „Dimitrie Cantemir” și Institutul de Științe Politice și Relații Internaționale al Academiei Române, 8 aprilie 2011, București.

2 Lucien Sfez, *Simbolistica politică*, traducere de Diana Sălceanu, prefată de Dan Lungu (Iași: Institutul European, 2000), 13.

ca instituții speciale de preservare a ordinii publice. Dar acest răspuns eludează în mare parte substanța însăși a politicului și a jocului politic – simbolurile politice și simbolistica ce li se asociază.

Țesătura societății și a socializării, a socialității și a acțiunilor din societate, legitimitatea acestora, dar și legitimarea lor, precum și legitimitatea legilor și normelor au o încărcătură simbolică, chiar mai mare decât ar apare la o primă vedere. Această încărcătură simbolică este ceea ce conturează și precizează domeniul politicului, dimensiunea politică a societății în ansamblul său, precum și jocul politic; altfel spus, politica mereu schimbătoare. „Politicul aparține domeniului simbolisticii. (...) Căci politicul ține numai de legitimitate, adică de credințe și memorii validate, altfel spus, de simboluri”.¹

Simbolurile au capacitatea unică – prin constelația de semnificații asociate, emanate, prin relativa lor ambiguitate, prin sprijinul acordat menținerii coeziunii sociale – de a trece dincolo de realitatea raporturilor inegale dintre dominanți, pe care le nuanțează, le precizează și, în cele din urmă, într-o anumită formă, le alimentează.

Pe scurt, simbolistica politică îndeplinește rolurile de coeziune și legitimare socială într-un mod mai eficient, pentru mai mult timp și într-un mod mai puțin costisitor decât în cazul activităților poliției și armatei. Pierre Bourdieu² observă că cea mai eficientă cale de reproducere a relațiilor de putere dintr-o societate este aceea simbolică. Sintagma „eficiență simbolică” îi aparține. Dealtfel, acest sociolog ne atenționează cu privire la un alt aspect deosebit de interesant în contextul investigației propuse: lumea socială funcționează totodată ca un sistem de relații de putere și ca un sistem simbolic. Mai mult decât ne-ar indica-o observarea nespecializată a societății, luptele pentru putere se duc inclusiv la nivelul simbolic și într-un mod semnificativ. Tendința de apropiere a bunurilor simbolice apreciate ca semne distinctive la nivelul întregului social reprezintă marca definitorie a acestui tip de luptă – lupta simbolică. Violența simbolică a acestor lupte pentru putere prin intermediul bunurilor simbolice dau savoarea spectacolului politic. Violența simbolică ce se exercită în cadrul unor asemenea lupte asupra consumatorului de simboluri membru al societății respective este o violență invizibilă, nepercepută niciodată ca atare.

Chiar și conducătorul unui regim totalitar, în care forța este instrumentul principal de guvernare, are nevoie, pentru a-și menține puterea, de o ajutorul simbolurilor și al eficienței acestora, nu numai de poliția secretă și de rețeaua de informatori. Cultul personalității, asociat adesea regimurilor totalitare, oferă o potențare simbolică acțiunilor de forță necesare menținerii puterii, a controlului și a presiunii sociale. În regim democratic forța simbolurilor aproape înlocuiește expunerile de forță fizică ale puterii. În general, puterea instituțiilor unei țări va fi o funcție a încrederii și sprijinului oamenilor, consimțământ aflat și la originea legilor existente. În sistemul democratic reprezentativ se presupune – nu-i așa? – că poporul îi conduce pe cei care îl guvernează. Puterea se manifestă și se concretizează în toate instituțiile politice. Din perspectivă simbolică, tirania este cea mai fragilă formă de guvernare.

Pentru Hannah Arendt³ există o deosebire majoră între putere și violență: dacă puterea se bazează pe forța numărului, violența are nevoie pentru a se impune, de alte instrumente între care multe simbolice. Spre exemplu, adesea încălcările Constituției sunt subtile, de natură simbolică. Așa a fost incidentul prin care, de ziua națională, s-a ignorat prerogativul numărului doi în stat pentru a se încerca din nou, fără efect, să i se sporească importanța în planul simbolisticii politice a primului ministru, să i se îmbunătățească imaginea. În același timp, prin aceasta se încerca să

¹ Sfez, *Simbolistica*, 13.

² Pierre Bourdieu, *Language and Symbolic Power* (Harvard: Harvard University Press, 1999).

³ Hannah Arendt, *The Human Condition* (New York: Doubleday, 1969), 169-170.

se legitimeze legătura ce frizează neconstituționalitatea, mai precis, prin încălcarea separației puterilor în stat, care există între Președinte și primul-ministru. Prin gestul său, Președintele reconfirma poziția extrem de critică și adversă Parlamentului în întregime, nu doar față de Președintele Senatului și față de partidul său de proveniență. Importanța zilei naționale era apropiată simbolic de către guvern, sub „binecuvântarea” Președintelui. Chiar și pentru o populație sărăcită și înfometată și cu o fragilă cultură democratică, care nu poate așadar reacționa prea prompt pentru sancționarea unei asemenea încălcări Constituționale subtile, în special în plină iarnă, eficiența acestui act simbolic a fost minoră, anecdotică. Magia simbolisticii politice nu poate inversa valori. Magia simbolisticii politice nu este de tipul celei din hainele cele noi ale împăratului. Putem vorbi despre limitele eficienței simbolice.

Violența simbolică nu este lesne de recunoscut. Totuși, rolul și efectul său sunt extrem de importante, reafirmând sistemele de dominație, impunându-le, conferind legitimitate procesului de reproducere a relațiilor de putere, educând populația într-un anumit spirit politic: mai mult sau mai puțin onest, mai mult sau mai puțin deschis, mai mult sau mai puțin democratic, mai mult sau mai puțin constituțional, după caz. În ceea ce privește această *paidea* a simbolisticii politice trebuie menționate și instrumentele de impunere a capitalului simbolic al elitei: sistemul de învățământ propriu-zis, rețele de socializare, Internetul și nu în ultimul rând, mass media.

Prin violență simbolică se rezolvă, se ameliorează sau se exclude competiția dintre capitalurile simbolice a căror funcționare și anvergură amenință întrucâtva sistemul de simboluri și valori ale grupului dominant. Acesta a fost situația și în exemplul de mai sus. Societățile bazate pe sisteme democratice reprezentative, spre deosebire de regimurile politice totalitare, limitează și maschează violența simbolică prin ritualurile sociale și comportamentele sociale ritualizate din cadrul proceselor democratice, cum ar fi cele ale alegerilor periodice.

Investigarea simbolismului în politică presupune analiza procesului aproape indefabil de creare a semnificațiilor prin evenimente și cauze politice, prin acțiuni și discurs politic. Murray Edelman observa: „Statul este o abstracțiune, dar în numele acesteia oamenii pot fi trimiși la închisoare, pot fi uciși în războaie sau se pot îmbogăți, ca urmare a permisiunii de a utiliza până la epuizare rezervele de petrol și de a încheia contracte pentru industria de apărare. Pentru fiecare individ structura politică sintetizează toate aceste lucruri, în toată ambivalența și ambiguitatea lor. Astfel, ea preia și simbolizează întreaga complexitate a alcătuirii individului, pentru că omul este un animal politic”.¹

Eficiența simbolică nu este tocmai magie tocmai datorită acestei ambiguități a simbolurilor. Creatorul de imagine și de mesaj, purtătorul de imagine, sau omul de PR, nici unul dintre aceste personaje nu deține un control absolut asupra spectacolului simbolistic.

Despre ambiguitatea sau multivalența simbolurilor vorbea și Mircea Eliade. Simbolul, ca nostalgie a paradisului, poartă în sine învelișurile de semnificație ale încercărilor inițiatice și iluminează în cotidian revelațiile particulare ale sacralului camuflat. Această viziune iluminează complexitatea constelației de semnificații asociate simbolului și natura impreciziei sau a ambiguității lor.

Cum spuneam, simbolistica statală este o replică dată simbolisticii individuale a omului ca animal politic. Dar omul este și un animal simbolic. Ernst Cassirer în *Eseu despre om*, lucrarea sa din 1944, consacră această sintagmă în filosofia modernă. Pe scurt, dacă animalele percep lumea prin instincte și senzorialitate directă, omul

¹ Murray Edelman, *Politica și utilizarea simbolurilor*, trad. de Ruxandra Nichita, (Iași: Editura Polirom, 1999), 11.

și-a creat un univers propriu, specific umanității – un univers al semnificațiilor simbolice, care structurează și dă forma percepțiilor sale despre realitate. Utopiile și narațiunile despre progres sunt spre exemplu specifice formelor împărtășite ale culturii umane, fiind și forme simbolice. Cu alte cuvinte, lumea omului este creată prin intermediul formelor simbolice și chiar formele gândirii umane sunt conturate și structurate prin intermediul formelor simbolice în domeniile cotidiene, dar și în cele academice, științifice, artistice etc. Formele simbolice sunt vehicule ale socialității și sunt împărtășite și transmise prin comunicare, prin efortul individual de înțelegere, prin descoperiri prin eforturile de exprimare individuală.

Existența și experiența individuală sunt strâns legate, ambele, de o experimentare și o trăire simbolică a lumii. Pe de o parte, trăim și evoluăm însușindu-ne elementele obiectelor și situațiilor, care ajung să fie identificate în același fel de către oameni diferiți, adică prin însușirea simbolurilor referențiale și în relație cu acestea. În mod paradoxal, deși simbolurile referențiale reprezintă fundamentul abordării logice a unei situații, acestea pot servi și la manipularea unei situații. Un exemplu îl constituie statisticile. Acestea pot prezenta într-un mod abstract, logic și sec situația, dar nu se pot emancipa definitiv de emoțiile asociate acelei situații și prin aceasta pot funcționa și ca niște simboluri de condensare. Ca urmare, simbolurile referențiale care sunt și de condensare, pot constitui și baza unor interpretări care să trezească, să spunem, mândria patriotică, amintirea unei glorii trecute, sau promisiunile unei măreții viitoare, care, la rândul lor, pot furniza materialul unor manipulări. Substanța simbolică pe care ne-o propune societatea mediatică, ca exemplu, prin emisiunile de tipul „Britain Has talent” sau „Românii au talent” este exact de această natură: „Suntem ceea ce am fost și mai mult decât atât”. Nuanțând printr-o serie de exemplificări curente promisiunea „măreției” unui viitor de vedetă, aflat la îndemână, de tipul „la trecutul mare, mare viitor” se evidențiază conlucrarea dintre fațeta referențială și cea de condensare a simbolurilor. În același timp, în planul eficienței social-politice a simbolurilor, se oferă un răspuns la sentimentul contem poran al înstrăinării și al dezamăgirii resimțite față de statul național în epoca globalizării.

Astfel de răspunsuri simbolice acordate unor probleme concrete sociale și politice se încadrează într-o practică mai generală de transmitere a satisfacției simbolice. Transmiterea satisfacțiilor simbolice este centrală jocului politic. Cu titlu ilustrativ în acest sens aș menționa practica larg răspândită și apoi, mult criticată de a oferi găleți portocalii populației în contextul ritualic al campaniei electorale prezidențiale trecute. Aceasta se pretează și unei interpretări din perspectiva simbolisticii politice. Astfel, obiectul oferit simbolic, deoarece avea în primul rând o utilitate concretă, iată că reușea să îndeplinească o funcție simbolică mai largă în baza iluziei că exista un demers de identificare a nevoilor concrete ale oamenilor. Obiectul se constituia în consecință ca un simbol al unei promisiuni, a unui demers viitor consecvent în acest sens, de a tot identifica nevoile concrete ale oamenilor și de a le răspunde prompt și concret. Acest simbol își trăgea forța și fundamentarea și din reminiscențele sloganului „Să trăiți bine”, care crease astfel de așteptări greu de eradicat prin operațiuni simbolice episodice.

În fine, dar nu în ultimul rând, un alt aspect important este precizat de Murray Edelman: „Legătura dintre satisfacția simbolică a celor dezorganizați, pe de o parte, și succesul celor organizați, pe de altă parte, este pusă clar în evidență de folosirea mijloacelor guvernamentale ca ajutoare în obținerea resurselor tangibile revendicate”. (p.44) Satisfacția simbolică a unui pod sau a unui drum nou, spre exemplu, îi leagă și pe cei angajați politic și pe „blatiștii” acțiunilor politice într-o rețea socială și politică unică.

Relația dintre putere și manifestările publice ale puterii politice este esențială, iar Harold D. Lasswell¹, unul dintre pionierii acestui tip de investigație preocupată de „magia politică” și de limbajul politic. Acesta analizează relația dintre puterea politică și „publicul” său și rolul pe care anume limbaje politice îl au în definirea tipului de relație putere-popor². Astfel, pentru Lasswell, limbajul politic este în același timp esență a puterii politice manifeste și instrument al său, ca limbaj al puterii politice.

Puterea este posibilitatea de a defini, adică de a stabili semnificațiile specifice ale termenilor, instituțiilor și ale relațiilor politice din societate. „Înțelegem prin putere o relație între niște oameni, care fac anumite alegeri; iar dacă există tentative de a fi încălcate, atunci ele sunt menținute în vigoare prin coerciție. Cuvintele sunt implicate în exercițiul manifestării puterii din moment ce indexurile puterii sunt mai ales verbale (impunere-ascultare, propunere-sustinere și altele asemenea). Cuvintele sunt de asemenea implicate în reajustarea puterii – în agitația revoluționară, în inovația constituțională.”³ În consecință, pentru autor știința politică este o știință a puterii de a lua decizii. Acestea sunt „alegerile” la care se referă explicând conținutul pe care-l dă conceptului de putere și importanța cuvintelor ce formează vocabularul politic al unui guvern, al unui partid, al unei epoci. „O decizie este o alegere care sancționează, o alegere care aduce deprivări severe împotriva oricui o încalcă. În consecință, limbajul politic este limbajul puterii. Este limbajul deciziei. Înregistrează și modifică decizii. Este strigătul de bătaie, verdict și sentință, statut, ordonanță și regulă, jurământul de credință la investirea în funcție, știrile controversate, comentariul și dezbateră.”⁴ Autorul distinge așadar o relație biunivocă între funcția limbajului politic și limbajul propriu-zis.

„Distingem variate funcții ale limbajului politic după cei care-l folosesc și după efectele obținute prin folosirea acestuia. Atunci când scopul este influențarea puterii și când există impact asupra puterii discutăm despre funcția politică a limbajului. Această concepție îngăduie două situații extreme, între care prima este atunci când efectele asupra puterii există dar sunt neintenționate și a doua atunci când impactul intenționat lipsește cu desăvârșire. Probabil că merită să observăm că intențiile politice și efectele nu sunt în mod necesar și exclusiv de natură economică”.⁵

Lucrarea a încercat în ansamblul său să argumenteze tocmai importanța acestui „rest” de natură simbolistică și discursivă. Importanța dimensiunilor simbolisticii politice și ale discursivității reprezintă încă un început de drum. Centralitatea acestor aspecte în studiile politice aparține uni cotituri încă temerare. Totuși liniile de forță ale acestui tip de demers investigativ constau, parafrazându-l pe Lasswell, în aceea că ajută la dezvoltarea liniilor schimbătoare ale nesiguranței noastre. Iar această nesiguranță reprezintă, nici mai mult, nici mai puțin, decât una dintre resursele principale și spectaculoase ale jocului politic.

1 Harold Dwight Lasswell este sociolog și politolog american aproape nevalorificat în studiile românești de specialitate. A studiat politica, personalitatea și știința socială din perspective originale, elaborând opere de pionierat în știința politică (inclusiv în comunicarea politică, jurnalism și în psihologia socială) și în relațiile internaționale. Metodele și observațiile sale au însă o surprinzătoare relevanță și o utilitate reală în analizele contemporane.

2 Mai ales în *Politics: Who Gets What, When, How?* (1936) și în *Language of Politics: Studies in Quantitative Semantics* (1949).

3 Harold D. Lasswell, Leites N. and associates, *of Politics: Studies in Quantitative Semantics*, (Massachusetts: MIT Press, 1968), 18.

4 Lasswell, *Language*, 8.

5 Lasswell, *Language*, 8.

BIBLIOGRAFIE

ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, New York, Doubleday, 1969.

BOURDIEU, Pierre, *Language and Symbolic Power*, Harvard, Harvard University Press, 1999.

EDELMAN, Murray, *Politica și utilizarea simbolurilor*, trad. de Ruxandra Nichita, Iași Editura Polirom, 1999.

LASSWELL, D. Harold, LEITES, N. and associates, *of Politics: Studies in Quantitative Semantics*, Massachusetts, MIT Press, 1968.

SFEZ, Lucien, *Simbolistica politică*, traducere de Diana Sălceanu, prefață de Dan Lungu, Iași, Institutul European, 2000.

Multiculturalismul liberal¹

■ ALEXANDRU GABOR

[National School of Political and Administrative Studies Bucharest]

Abstract

Multiculturalism is the most recent member of political theory family and also the most contested across Western Europe. Four prime ministers publicly acknowledged the failure of „multikulti” and this contrast with the initially broad consensus in political theory on multicultural policies. Usually multiculturalism is associated with the communitarianism but there are three distinct types of justification for multiculturalism, namely the postcolonial, the communitarian and the liberal one. The article deals only with the evolution of liberal defense of multiculturalism in the political theory of William Kymlicka. Although his „liberal culturalism” became gradually more sophisticated, historic and specific circumstances of Eastern and Central Europe limit the scope of multicultural policies in this area.

Keywords

ethnocultural justice; societal culture; liberal culturalism; minority rights; cultural rights

Liberalismul clasic a fost asociat, începând de la Alexis de Toqueville și J.St. Mill, cu tema tiraniei majorității. Ideea centrală a fost că pledoaria liberală, pe lângă valorile clasice ale puterii limitate, constituționalism, separarea puterilor în stat, resorturile filosofice fundamentale de întemeiere (doctrina drepturilor naturale, utilitarism, teoriile contractualiste), necesită completări și amendamente chiar în cazul unei puteri democratice, unui sistem în care, după cum precizează J.St. Mill în *Despre libertate*, „guvernarea este totuna cu poporul”. O ordine instituțională edificată pe regulile majorității poate constrânge în diverse feluri, fie la nivel societal, fie prin reguli juridice. Deși termenul corelativ era cel de „protecție a minorității”, acesta a fost situat într-un registru al secundarului și nereceptiv la „culoarea” etnică în scrierilor celor doi autori. Pentru liberalii clasici, adesea naționaliști, problema grupurilor nu era importantă. Cel mai adesea teoria politică asociată cu receptivitatea la grupuri și diversitate culturală este „politica recunoașterii”, respectiv filo-

¹ Beneficiar al proiectului „Burse doctorale în sprijinul cercetării: Competitivitate, calitate, cooperare în Spațiul European al Învățământului Superior”, proiect cofinanțat de Uniunea Europeană prin Fondul Social European, Programul Operațional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007-2013.

nul comunitarian, și mai puțin versiunea așa-numită postcolonialistă sau reflecția liberală¹.

Tirania majorității era înțeleasă în relație cu suprimarea individualității, cu alte cuvinte o amenințare a individualismului moral și ontologic la care liberalismul clasic și modern subscriu. Cu toate acestea, raportul dintre majorități și minorități a preocupat gândirea politică liberală după Primul Război Mondial și a cunoscut un declin după Războiul Al Doilea Mondial, urmare și a traumelor secolului XX și a elaborării de „norme” sensibile la rasă și etnie².

În liberalismul modern, ancorat în tradiția drepturilor naturale și a neutralității axiologice, s-a presupus că universalitatea și afirmarea consecventă a drepturilor individuale nu impune garanții suplimentare pentru drepturile minorităților. Libertatea de asociere, de exprimare, a conștiinței constituie, pentru fluxul liberal de adâncime, instrumente necesare și suficiente pentru protecția atât a indivizilor, cât și a minorităților. Așa cum remarcă în numeroase rânduri William Kymlicka, poziția a fost similară perspectivei asupra religiei. Statul liberal nu trebuie să încurajeze sau să discrimineze între planurile de viață în raport cu transcendența dacă acestea nu afectează drepturile și libertăților altor indivizi. Într-o societate liberală pot coexista și coopera pașnic atei, liber-cugetători, agnostici, creștini, musulmani, mozaici, radicali și moderați, secte cu un prozelitism fervent sau nu etc. În același sîi, statul liberal nu trebuie să discrimineze sau să încurajeze și nu trebuie să stipendieze grupurile intermediare, planurile lor de viață, eforturile lor comune de a promova anumite valori și politici. Arhitectura societății liberale este una flexibilă, dialogică, care permite și stimulează ca propunerile legitime și concurente ale diverselor grupuri să se transpună în practică, să parcurgă drumul de la teoria ideală la acțiunea politică.

Fluxul de adâncime liberal, inclusiv versiunile sale egalitariste, și argumentele sale etice și politice privind minoritățile nu au fost chestionate, cel puțin până la apariția disputei dintre comunitarieni și liberal-rawlsieni. Una din obiecțiile adresa teoriei *dreptății ca echitate*, anume reacția comunitarienilor privind conceperea sinelui de J. Rawls, a constituit și punctul de plecare al unei reconstrucții liberale diferite, una care reușește să acomodeze drepturile minorităților într-un cadru individualist – teoria multiculturalismului liberal a lui Will Kymlicka. Este important de subliniat cadrul *individualist* întrucât justificările alternative se abat de la acest principiu și, în al doilea rând, astfel, propunerea este imună față de disputa aprinsă privind tensiunea dintre drepturi colective și drepturi individuale.

Teoria liberală a lui Kymlicka a integrat o nouă raportare față de comunitate și cultură, încercând să arate că liberalismul are un răspuns adecvat criticilor comunitariene. Acestea au vizat fie faptul că liberalii concep sinele ca deșezădăcinat, „depărtat de rolurile și relațiile sociale, exagerând astfel capacitatea noastră de a face alegeri libere și valoarea lor”, fie că „abilitatea noastră [de a face alegeri] poate fi exercitată și dezvoltată doar într-un anumit context social și cultural”³. Ceea ce a debutat ca o repliere teoretică liberală pentru a răspunde obiecțiilor comunitariene și pentru a suplini „vacuumul teoretic”, respectiv defazarea dintre teorie și practica politică occidentală, întregind astfel spectrul liberalismului egalitarist, a devenit treptat o rafinată teorie a interesului liberal pentru cetățenie multiculturală, comunități și drepturi ale minorităților.

Pledoaria liberală a lui Kymlicka pentru drepturile minorităților a fost distilată în reprize succesive, prima fiind *Liberalism, Community and Culture*. Conceptul cardinal ce străbate această scriere este cel de *apartenență culturală* iar întreba-

1 Pentru o expunere simpatetică a „politicii recunoașterii”, a se vedea Anton Carpinski „Avatarurile politice ale recunoașterii”, *Sfera politicii* (nr. 145, martie, 2010): 3-8.

2 Will Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, (Oxford: Oxford University Press, 1992), 6.

3 Kymlicka, *Liberalism*, 3.

rea corelată este: „există vreun interes pentru apartenența culturală ce impune o recunoaștere independentă într-o teorie a dreptății?”¹. Anterior subiectul fusese privit în termenii legilor de segregare pentru afroamericani și, drept urmare, idealul unei constituții „neutre față de culoare” trecea drept consens al teoriei politice și soluție pentru compensarea injustițiilor trecute. Afinitățile recunoscute explicit în argumentare sunt J.Rawls și R.Dworkin: „teoriile liberale pentru drepturi și resurse egale într-un stat-națiune pot fi folosite pentru a proteja statutul special al minorităților culturale în statele cultural-plurale”². Autorul distinge între comunitatea politică și cea culturală, reținând două note definitorii pentru cea din urmă, anume ea este „cadrul în care indivizii își formează și își revizuiesc scopurile și idealurile”, iar descriptiv aceasta se identifică cu indivizii care au aceeași limbă, cultură și istorie.

Argumentul central pentru acomodarea drepturilor culturale în teoria liberală folosește cadrul rawlsian: între bunurile „primare” sursele respectului de sine sunt importante și configurează planurile fiecăruia de viață, însă înțelegerea și evaluarea diverselor stiluri de a trăi viața este o funcție a normelor, culturii și tradiției împărtășite. Alegem și construim propriile istorii personale „situându-ne în povești narative, adoptând roluri care ne-au marcat prin valoarea lor, ce merită să fie trăite”³. Astfel „structura culturală” are o însemnătate aparte pentru teoria liberală, întrucât indivizii „devin conștienți într-un mod vibrant de opțiunile avute la dispoziție și pot examina în mod inteligent valoarea lor” în mai mare măsură dacă moștenirile culturale sunt bogate și protejate. Contextul cultural definește alegerile noastre și nu e nimic incompatibil din punct de vedere liberal ca societățile în care trăim să ofere membrilor grupurilor culturale o listă cât mai extinsă de viziuni asupra planurilor de viață, dat fiind că politicile de formare a statului-națiune au impus, de obicei, viziunea majorităților prin politici de asimilare și omogenizare culturală. Marginalitatea grupurilor fără reprezentare politică și resurse pentru a-și apăra zestrea și identitatea culturală trebuie acum compensate pentru injustițiile trecute, însă există o condiționare a anumitor factori istorici – nu orice grup poate pretinde drepturi culturale.

Liberalism, Community and Culture părea un nou membru al familiei liberalismului egalitarist – argumentele lui Kymlicka nu se îndepărtează mult de concepția dreptății ca egalitate de resurse a lui R. Dworkin și teoria bunurilor primare rawlsiană, la care Kymlicka adaugă *apartenența culturală*, însă un membru relativ suspect. Interesul liberal pentru cultură putea trece drept alternativă la mai vechea preocupare cu origini marxiste privind suprastructura sau hegemonia culturală teoretizată de gramscieni, însă teza sa reprezintă o cotitură pentru teoria liberală. Autonomia individuală este valoarea liberală care impune interesul teoriei pentru contextul și apartenența culturale. O teorie liberală consecventă solicită ca alegerile indivizilor să țină seama de moștenirea și diversitatea culturală, și este consistentă cu acest lucru. Astfel se pregătește pasul de la noninterferență și neutralitatea clasică la o perspectivă pozitivă de protecție a identității grupurilor culturale.

Argumentul lui Kymlicka reia într-o formă diferită experimentul mental al „testului invidiei”, propus de R. Dworkin în teoria dreptății ca egalitate de resurse⁴. Să presupunem că două vase civile de dimensiuni diferite, unul foarte mare, altul mic, naufragiază pe o insulă, asemenea situației ipotetice dworkiene, și pentru o licitație cât mai ușoară aceștia intră ofertele pentru resurse sociale prin computer, fără a părăsi nava. La sfârșitul licitației cele două grupuri descoperă că preferințele

1 Kymlicka, *Liberalism*, 6.

2 Kymlicka, *Liberalism*, 162.

3 Kymlicka, *Liberalism*, 165.

4 O expunere analitică extinsă a teoriei lui R.Dworkin se află în *Introducere în filosofia politică*, de Adrian Miroiu, (București: Polirom), 2009, 181-87. Pentru o imagine completă a se vedea Ronald Dworkin, *The Sovereign Virtue*, (Cambridge, MA: Harvard University Press), 2000.

lor sunt mai degrabă izomorfe: în fiecare grup, un procent dorește o viață contemplativă, al procent similar vrea o viață antreprenorială etc. Toate resursele sunt licate însă la debarcare fiecare constată că, din pricina unei erori a calculatorului, cele două grupuri sunt de naționalități diferite. Grupul minoritar este într-o poziție dezavantajată: „ei sunt constrânși acum să își continue planurile de viață într-o cultură străină, e.g. în munca aleasă, și, când suprastructura statului va fi construită, în jurisdicții, școli și adunări legislative”¹.

Obiectul „invidiei” membrilor din grupul restrâns nu este constituit de resursele sociale licate, ci este *comunitatea culturală* în care vor fi nevoiți să trăiască. Dacă adoptăm criteriul rawlsian că resursele să se distribuie în conformitate cu alegerile fiecăruia și nu după criterii arbitrare din punct de vedere moral, precum înzestrările naturale sau mediul social, atunci în experimentul mental propus de Kymlicka este încălcată cerința egalității. Răspunsul liberal pentru statele cu pluralism cultural trebuie să fie, în viziunea lui Kymlicka, drepturi cu statut special pentru minoritățile culturale, însă nu în mod nediscriminat. Spre exemplu, dreptul unei minorități culturale de a avea școală în propria limbă nu poate fi finanțat prin resurse publice, însă ea are dreptul să folosească propriile resurse pentru acest scop. Concluzia discuției este următoarea: „vulnerabilitatea culturilor minorităților este o problemă de circumstanțe, nu de alegere (...) teoria egalității solicită ca membrii minorităților să nu suporte costurile acestei protecții”².

Dacă prima carte a teoreticianului canadian oferea, în primul rând, o perspectivă liberală asupra comunității și culturii, următoarea sa scriere *Multicultural Citizenship* sublinia din subtitlu intențiile autorului: „o teorie liberală a drepturilor minorităților”. Poziția clasică liberală în raport cu identitatea etnică, exemplificată de J. Glazer prin sintagma „o neglijență benignă”, i.e., statul liberal neutru nu trebuie să împiedice exprimarea unor atașamente culturale particulare, însă nici nu trebuie să le promoveze, poate fi completată de o teorie care să „explice că drepturile minorității pot coexista cu drepturile umane (individuale și universale, *n.m.*) și cum drepturile minorității sunt limitate de principiile libertății individuale, democrației și dreptății sociale”³. Câteva dintre delimitările terminologice din *Multicultural Citizenship* sunt nemijlocit relevante pentru studiul de față și eșecul politicilor multicultural. Este relevant, probabil, că ignorarea distincției dintre state *multinaționale* și *polietnice* și, în al doilea rând, omiterea diferențierii între drepturi colective ca „restricții interne” și „protecții externe” a condus la politici adresate grupurilor etnice dincolo de cadrul liberal. Cu alte cuvinte, politicile adresate grupurilor au tolerat practici ale restricțiilor interne iliberale. Cea mai convingătoare expunere în acest sens aparține, în opinia mea, lui Ayan Hirs Ali⁴. De asemenea, tipologia drepturilor minorităților este importantă: a) drepturi de autoguvernare; b) drepturi polietnice; c) drepturi de reprezentare socială. Prin „drepturi politetnice” Kymlicka înțelege „sprijin financiar și protecție legală pentru anumite practici asociate cu anumite grupuri etnice sau religioase”⁵. Drepturile culturale intră în această categorie și voi expune succint progresul argumentării față de pledoaria anterioară.

Spre deosebire de *Liberalism, Community and Culture*, unde conceptul principal era cel de *apartenență culturală*, în *Multicultural Citizenship*, centralita-

1 Kymlicka, *Liberalism*, 188.

2 Kymlicka, *Liberalism*, 200.

3 Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, (Oxford: Oxford University Press, 1995), 6.

4 Ayan Hirs Ali, *Infidel*, (New York: Free Press, 2007). Autoarea, o feministă de origine musulmană și ex-membră a Parlamentului din Olanda, documentează extensiv practici care încălcă drepturile omului, respectiv cele desemnate de Kymlicka ca drepturi ca „restricții interne”, nejustificate dintr-o perspectivă liberală..

5 Kymlicka, *Multicultural*, 7.

tea revine ideii de *cultură societală*, definită ca o cultură ce „oferă membrilor săi moduri de viață pline de sens (*meaningful*) pentru tot înseamnă activitatea umană, incluzând viața socială, educațională, religioasă, recreațională și economică, atât în sfera publică, cât și în cea privată”¹. Totodată, dacă în prima sa scriere teoria lui Kymlicka părea o dezvoltare consecventă a premiselor lui J.Rawls și R.Dworkin, în *Multicultural Citizenship* se constată o distanțare critică față de R.Dworkin și redescoperirea unor idei neexplorate din teoria *dreptății ca echitate*.

Pașii intermediari ai argumentării conțin trei susțineri: valoarea liberală a libertății de alegere solicită anumite precondiții culturale, alegerea individuală este conexă apartenenței la *propria* (italice în original) cultură a unui individ și oamenii au legături profunde cu propriile culturi. Ultima dintre ele pare o presuposiție despre natura umană pe care Kymlicka o argumentează invocându-l pe J.Rawls. Filosoful canadian preia ideea rawlsiană că „legăturile culturale sunt de obicei prea puternice pentru a te dispensa de ele, iar acest fapt nu poate fi regretat” și afirmă că a renunța la limba și istoria individuală este un „jurământ de a trăi în sărăcie neîntrerupt”. Apoi modifică statutul epistemic acestei idei și spune că este un „fapt”, ilustrându-l cu experiența provinciei Quebec. Voi reveni asupra acestui șir de inferențe pentru că este fundamental pentru concluzia capitolului: „liberalii trebuie să recunoască însemnătatea apartenenței indivizilor la propria cultură societală datorită rolului avut în configurarea alegerilor pline de sens și în sprijinul identității de sine”².

La sfârșitul anilor '90 această versiune a liberalismului, care denunță „mitologia” neutralității statului și acomodează într-o măsură tot mai extinsă drepturile minorităților, devine platforma *dreptății etnoculturale*, integrată într-o familie nouă de idei, cea a „culturalismului liberal”. Această poziție, de la care se revendică și Kymlicka, susține că: „Statele liberal-democratice nu trebuie să susțină doar setul obișnuit de drepturi comune (...) Ele trebuie să adopte și diferite drepturi sau politici specifice unui anumit grup cu scopul de a recunoaște și integra identitățile și necesitățile distincte ale grupurilor etnoculturale”³. Culturalismul liberal este genul proximal și pentru multiculturalismul liberal, și pentru naționalismul liberal și grupează în jurul lui gânditori liberali sceptici că idealul neutralității etnoculturale a rămas în picioare după o serie de critici. Eterogen, cu ramificații și disensiuni interne majore, culturalismul liberal se întemeiază fie importanța respectului pentru identitate (Wibren van der Burg, Yael Tamir, Chaim Gans, David Miller, Jeff Spinner), fie pe rolul instrumental al apartenenței culturale, fie pe valoarea intrinsecă a diverselor culturi (Albert Musschenga). Afinitățile acestor gânditori pleacă de la premisa comună că trebuie stabilite cadrul și implementarea drepturilor culturale, și mai larg, a celor colective, treapta recunoașterii acestora fiind deja depășită.

În tipologia principalelor stadii referitoare la drepturile minorităților, pozițiile culturalismului liberal s-ar clasa, după Kymlicka, într-un fel de al doilea val, însă cea mai recentă perspectivă teoretică privește drepturile culturale ca model al „construirii națiunii”. Întrebarea, firește retorică, a teoreticianului canadian este: „dacă majoritatea se poate angaja în mod legitim în construirea națiunii, de ce nu ar putea să o facă și minoritățile naționale și mai ales cele care au fost incorporate involuntar într-un stat mai mare?”⁴. Firește, aici punctele de convergență cu naționalismul îl determină pe autor să precizeze limpede granițele unui naționalism legitim și acceptabil, anume cel limitat de principiile liberale - interzicerea purificării etnice, violarea drepturilor omului, privarea de cetățenie etc. Ulterior, potențialul pericol de a induce confuzii și de a alimenta mișcări iliberale, îl arată și mai riguros

1 Kymlicka, *Multicultural*, 76.

2 Kymlicka, *Multicultural*, 105.

3 Will Kymlicka, *Politics in the Vernacular. Nationalism, multiculturalism, and Citizenship* (Oxford, Oxford University Press, 2001), 44-5.

4 Kymlicka, *Politics*, 33.

în definirea notele specifice naționalismului liberal: absența coerciției, toleranța, o definiție mai deschisă a comunității naționale, o definiție mai restrânsă a identității naționale, nonagresivitatea, i.e. respingerea politicilor de asimilare¹.

Ceea ce inițial părea o erezie, tema drepturilor culturale și a dreptății etno-culturale, a devenit în lipsă de adversari un quasi-consens. Motivele sunt legate de practica statelor multinaționale care păreau să aplice cu succes politici multiculturalale, și, în al doilea rând, de circumstanțe istorice specifice. Eflorescența tratatelor internaționale cu prevederi asupra drepturilor minorităților (Declarația Drepturilor Minorităților Naționale, OSCE, 1991, Declarația Drepturilor Persoanelor Aparținând Minorităților Naționale sau Etnice, Religioase și Lingvistice ONU, 1993), Convenția Cadru pentru Drepturile Minorităților Naționale CE, 1995) poate fi interpretată și ca fiind reflexul prudent, european și internațional, față de renașterea democratică a Europei Centrale și de Est, cu toate conflictele etnice mocnite, ceea ce Adam Michnik a numit „demonii trecutului” cu referire la naționalismele iliberale din perioada interbelică. Naționalismul gregar și violent al primei decade după 1989 a fost lungă vreme prima îngrijorare legată de soarta democratizării și stabilității zonei ex-comuniste. Nu este întâmplător că pe agenda decidenților est și central-europeni problematica drepturilor minorităților aștepta fie și numai compromisuri temporare.

Lista criticilor aduse legitimității și instituționalizării drepturilor asociate multiculturalismului este prea bogată pentru a fi sintetizată în câteva rânduri, de la tensiunea dintre drepturi individuale și cele colective, la acuzații de inconsistență, reducționism, temeri legate de valoarea coeziunii și armoniei sociale.

Însă W. Kymlicka instanțiază un tip de reflexivitate care fascinează prin modul de a recepta obiecțiile – una dintre cele mai noi cărți editate de filosoful canadian explorează critica recentă adusă multiculturalismului, anume că există „un schimb” între politicile multiculturalale și politicile bunăstării, cu alte cuvinte că aceste politici „erodează încrederea interpersonală, solidaritatea socială și coalițiile politice ce susțin redistribuirea”². Acoperind 23 de țări, analiza comparativă empirică din *Multiculturalism and the Welfare State*, editată de W. Kymlicka și B.Keith este pil-duitoare pentru reflecția politică contemporană. Analiza comparativă coordonată de cei doi arată că ipoteza „eterogenității”, așa cum e numit acest presupus joc de sumă nulă între politicile multiculturalale și politicile redistributive, nu se susține iar dovezile în favoarea ei nu sunt concludente. Rămâne o întrebare dacă recente evoluții economice păstrează validitatea acestor concluzii.

Alte obiecții sunt, într-un sens, mai semnificative și voi expune o dispută internă importantă, întrucât semnalizează tipul de liberalism pe care Kymlicka îl profesează. Apoi voi formula două critici alternative față de teoria lui Kymlicka. Imediat după apariția *Liberalism, Community and Culture*, în clasică revistă *Political Theory* a avut loc o dispută între Chandran Kukathas și W. Kymlicka, pornind de la articolul primului, *Are There Any Cultural Rights?*, un comentariu critic și minuțios al teoriei incipiente a lui Kymlicka. Problema ridicată de Kukathas este că idealul autonomiei și al alegerii individuale nu este omniprezent în diversitatea culturilor cercetate, așadar teoria drepturilor culturale implică „mai degrabă interferența decât protecția”³. Preopinentul supune atenției cazul indienilor Pueblos și al indienilor americani, care fie prețuiesc mai mult normele religioase, în dauna alegerii individuale „pline de sens” (*meaningful* în original) fie, respectiv, doresc să fie lăsați în pace.

1 „Etichetele” acestor trăsături îmi aparțin, semnificația lor detaliată este în *Culturalism liberal: începe să apară consensul?*, reluat în Kymlicka, *Politics*.

2 Keith Banting, Will Kymlicka (eds.), *Multiculturalism and the Welfare State. Recognition and Redistribution in Contemporary Democracies*, (Oxford: Oxford University Press, 2006), 11.

3 Chandran Kukathas, „Cultural Rights Again: A Rejoinder to Kymlicka”, *Political Theory*, vol. 20, no.4, (Nov. 1992): 121.

Contextul mai larg al întrebării este următorul: care este răspunsul liberal pentru comunitățile iliberale?

Aici cei doi se despart în sensul că poziția de acceptare a comunităților iliberale i se pare perfect legitimă lui Kukathas, în vreme ce Kymlicka consideră că aceste comunități trebuie „liberalizate”, însă gradual și nu coercitiv. Este o temă recurentă în scrierile lui Kymlicka, iar ea sugerează că scala normativă cu care se impune să judecăm comunitățile, de orice fel, este cea liberală. Această idee, la rândul ei, a fost criticată de Bhikhu Parekh deoarece „ar trebui să presupunem că valorile liberale oferă o bază satisfăcătoare pentru dreptate în relațiile etnoculturale”¹. Răspunsul a fost că orice soluție presupune dialog și că este ilegal din punct de vedere liberal să impui valori liberale.

Pe de altă parte, argumentele lui Kymlicka pot fi chestionate în cadrul asumat, cel liberal, fără a-i ataca pilonii construcției, precum Parekh. În mod limpede, argumentul celui de-al treilea stadiu al evoluției răspunsului liberal la diferențe culturale are o supoziție manifestă: putem fi de acord că atât majoritatea, cât și minoritatea are dreptul la construcție identitară, mai mult, pentru statele moderne, aceasta este obișnuința, însă aici asumăm că minoritatea are resursele să facă acest lucru. Astfel însă nu spunem nimic în plus față de ideea că oricine are dreptul egal la construcția identității, indiferent de circumstanțe. Or, firul inferențelor anterioare la Kymlicka sublinia tocmai acest lucru, că deseori minoritățile nu sunt capabile să se autoorganizeze și să gestioneze problemele propriei moșteniri culturale. Argumentul este limitativ întrucât este adecvat doar acelor minorități cu potențial acces la resurse, iar aici Kymlicka se poate referi la grupurile etnice, prospere economic din vestul Europei.

În al doilea rând, se poate construi o obiecție la un nivel mai abstract, referitor la modelul culturalismului liberal. Alegerea individuală în propriul context cultural vibrant, diversificat poate fi mai substanțială, mai informată, critică, reflexivă, flexibilă și nimeni nu se îndoiește de acest lucru. Însă aranjamente instituționale, politici de stat, istorii diferite conduc adesea la grupuri etnice dispartate, și nu concentrate într-o anumită zonă. Politica recunoașterii și a drepturilor culturale trebuie să își admită limitele față de indivizii cu aceeași identitate culturală și „răsfirați” pe întreg teritoriul unei țări etnoplurale. O parte din politicile inspirate de dreptatea etnoculturală nu se pot aplica decât grupurilor care, fără a avea vreun merit intrinsec, au membrii concentrați în zonă relativ mică. Cu alte cuvinte, este posibil ca soluțiile multiculturale să introducă și mai mult hazard moral, „anatema”, tara fundamentală pe care răspunsul culturalismului liberal a încercat să o elimine.

Obiecțiile formulate mai sus privesc mai degrabă norma practică care rezultă din teorie, urmată de o inconsistență internă la nivelul principiilor. Într-un anume sens, critica vizează nivelul de implementare și concretizare a politicilor ce promovează drepturi culturale, însă ele sunt inevitabile în orice teorie. Totuși acest test al confruntării teoriei cu practica este important și accentuat deseori de Kymlicka. Pentru a lua un exemplu la îndemână, Parlamentul României pare extrem de generos în raport cu drepturile de reprezentare, respectiv sunt 18 minorități reprezentate. Însă este neclar dacă drepturile de reprezentare politică duc neapărat la o agendă receptivă la problemele dreptății etnoculturale. Unele monitorizări au arătat mai degrabă apatia acestor reprezentanți. Pe de altă parte, tema costurilor și, implicit a ipotezei jocului de sumă nulă între redistribuție și politici culturale, a fost abordat în tonuri moderat-optimiste de unii observatori. De pildă Gabriel Andreescu afirmă: „Ipoteza mea este că există trei niveluri importante ale costurilor: costurile drepturilor civile și politice; costurile măsurilor speciale; și costurile drepturilor sociale

¹ Bhikhu Parekh, *Rethinking Multiculturalism. Cultural Diversity and Political Theory*, (London: Macmillan Press, 2000).

și economice. Primele sunt în general suportabile financiar și reprezintă numai o problemă de voință politică”¹.

Exemplele discutate până aici erau preponderent democrațiile consolidate, cu o tradiție robustă a drepturilor omului, Canada, Australia, Belgia, Statele Unite ale Americii, Noua Zeelandă, însă a apărut un nou „laborator”, ideal din punct de vedere istoric, și anume Europa Centrală și de Est. Voi sublinia succint concluziile lui Kymlicka privind drepturile minorităților pentru spațiul ex-comunist. Modelul construcției naționale este adecvat și pentru țările zonei est-centrale europene² însă specificul este următorul: a) moștenirea pseudo-federalismului, b) potențialul irendentist prin prezența unui stat-rudă a multor minorități naționale, și c) minoritatea și statul-rudă au colaborat în oprirea grupului majoritar³.

Aceste date istorice, memorii sociale și constrângeri îl determină pe autor să fie sceptic la aplicabilitatea modelului vestic deoarece „implementarea lor este probabil mai dificilă”, însă nu se exprimă astfel o rezervă principială, ci una la nivelul normelor practice. Mai mult, spațiul ex-comunist și est-european arată că prea adesea acordarea drepturilor de autoguvernare a dus la forme de construcție națională iliberală, precum etnorepublicile federației ruse. Singurul motiv de optimism al zonei ex-comuniste îl constituie progresele înregistrate de modelele autonomiei culturale.

Teoria liberală a drepturilor culturale și a minorităților nu este o baghetă magică, cu principii ușor de desfăcut și transpus în istoria complicată, adesea plină de resentimente a amestecului național și etnic rezultat din dezintegrarea fostelor imperii. Culturalismul liberal nu a rezolvat dilemele specific locale și nu a devenit un ghid complet de utilizare a pluralismului specific Balcanilor și Europei Centrale. Cadrul liberal al drepturilor minorităților, admite W.Kymlicka, reprezintă „un progres însă nu în sensul apropierii de încheierea disputelor, ci în sensul clarificării întrebărilor”.

BIBLIOGRAFIE

- ANDREESCU, Gabriel, „Gîndire universală, fapte estice: scrutînd drepturile minorităților minorităților naționale în România”, *Polis*, vol. 7, no.2 / 2000
- BRAHN LEVEY, Geoffrey, „Equality, Autonomy, and Cultural Rights”, *Political Theory*, vol. 25, Apr. 1997
- CARPINSCHI, Anton, „Avatarurile politice ale recunoașterii”, *Sfera politicii*, no. 145, martie, 2010: 3-8
- DWORKIN, Ronald, *The Sovereign Virtue*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000
- KUKATHAS, Chandran, „Cultural Rights Again: A Rejoinder to Kymlicka”, *Political Theory*, vol. 20, no.4, Nov. 1992
- KUKATHAS, Chandran, „Are There Any Cultural Rights”, *Political Theory*, vol. 20, no.1, Feb. 1992
- KYMLICKA, Will, *Liberalism, Community and Culture*, Oxford: Oxford University Press, 1992
- KYMLICKA, Will, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford: Oxford University Press, 1995
- KYMLICKA, Will, „Teorie politică occidentală și relații etnice în Europa de Est”, *Polis*, vol. 7, no.2 / 2000

1 Gabriel Andreescu, „Gîndire universală, fapte estice: scrutînd drepturile minorităților minorităților naționale în România”, *Polis*, vol. 7, no.2 / 2000: 136.

2 Will Kymlicka, „Teorie politică occidentală și relații etnice în Europa de Est”, *Polis*, vol. 7, no.2 / 2000.

3 Kymlicka, „Teorie”, 28-29.

- KYMLICKA, Will, *Politics in the Vernacular. Nationalism, multiculturalism, and Citizenship*, Oxford: Oxford University Press, 2001
- BANTING, Keith, KYMLICKA, Will (eds.), *Multiculturalism and the Welfare State. Recognition and Redistribution in Contemporary Democracies*, Oxford: Oxford University Press, 2006
- HIRSI ALI, Ayan *Infidel*, New York: Free Press, 2007
- MIROIU, Adrian, *Introduce în filosofia politică*, București: Polirom, 2009
- PAREKH, Bhiku, *Rethinking Multiculturalism. Cultural Diversity and Political Theory*, London: Macmillan Press, 2000
- GUTMAN, Amy (ed.), *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*. Princeton: Princeton University Press, 1994

Unitatea europeană – între filosofie și ideologie¹

■ LORENA STUPARU

[Romanian Academy]

Abstract

Parallel or tacit agreement with the European cultural model, union political projects have evolved over time from imperial ambitions in the global democratic principles. The current project of European integration, initiated by Pan Europe manifesto as an philosophical-political alternative centered on the individual, personality and freedom ideas has a striking table normative component, for both theoretical and ideological initiatives are under the sign of moral imperative, i.e. the soteriological peaceful shade.

Keywords

European integration philosophy;
European unity; Ideology

Explorarea câtorva viziuni ale proiectului integrării europene prezentate în acest studiu a pornit de la o neliniște firească în actuala situație politică decadentă și conflictuală a democrației naționale și globale, manifestată în degradarea ideilor de legitimitate și, respectiv, reprezentativitate a instituțiilor publice și politice, precum și a societății civile. Întrebarea vizând chiar dilema neutralității ideologice a teoriilor integrării europene poate fi formulată (retoric, conținând ipoteza) în felul următor: în condițiile în care cetățenii se regăsesc din ce în ce mai puțin în cei aleși, iar mecanismele aparatului de stat îi înstrăinează de esența oricărui civism – indivizii solitari, sau „comunitate cetățenilor” pot afla soluții în construcția europeană?

Pentru a răspunde la această întrebare deopotrivă existențialistă și beha-

¹ **Acknowledgment:** Această lucrare a fost finanțată din contractul POSDRU/89/1.5/S/62259, proiect strategic „Științe socio-umane și politice aplicative. Program de pregătire postdoctorală și burse postdoctorale de cercetare în domeniul științelor socio-umane și politice”, cofinanțat din Fondul Social European, prin Programul Operațional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007–2013. Acest articol a fost prezentat în cadrul Sesiunii de comunicări științifice „Teorii și ideologii politice”, organizată de Facultatea de Științe Politice, Universitatea Creștină „Dimitrie Cantemir” și Institutul de Științe Politice și Relații Internaționale al Academiei Române, 8 aprilie 2011, București.

viorist-politică, voi puncta câteva momente și concepții ale integrării, urmărind posibile interacțiuni filosofic-ideologice cu practica politică, în speranța că nu în toate locurile evidențiate voi găsi „construcții și justificări academice a posteriori ale ideologiilor unificării europene”, ci dimpotrivă, mai bune lumi posibile. Și aceasta în ciuda faptului că filosofia integrării europene apare uneori ca un fel de poveste frumoasă în care orice legătură cu realitatea este pur întâmplătoare, altfel spus ca un fel de ideologie în sensul preluat de la Soljenițin de Alain Besançon în *Originile intelectuale ale leninismului*, și anume de „minciună generală, impusă, obligatorie”.¹ În acest sens ideologia este un fel de agent al ficțiunii politice care poate acționa mult mai bine decât adevărul. Atât că spre deosebire de aceea marxist-leninistă, ideologia „Noii Europe” este una „de catifea”: cel puțin în stadiul actual ea nu are nevoie, pentru a supraviețui, să-i pună în spatele gratiilor pe cei ce gândesc altfel.

În legătură cu această accepțiune a ideologiei, pe care o consideră „a fi născută în zona contradicției”, Jean-François Revel se întreabă: „Dacă ea este minciună și iluzie, cum poate să fie eficientă?”. Răspunsul stă în aceea că în ciuda iraționalității lor aparente, ideologiile pretind a se sprijini pe o argumentație științifică, deși refuză să ia în considerare argumente și fapte care le contrazic, astfel încât așazisul sistem explicativ global nu este altceva decât o „limbă de lemn”.² Ideologia este definită de Revel drept o întreită dispensă: dispensă intelectuală (ceea ce înseamnă a reține sau chiar a inventa numai elementele favorabile tezei susținute), dispensă practică (constând în eliminarea oricărui contraargument) și dispensă morală (anulând noțiunile de bine și de rău, în ce-i privește pe protagoniștii ideologici).³

Dar la nivelul semantic al filosofiei integrării europene se regăsește mai curând accepțiunea ideologiei de credință de un alt tip decât credința religioasă tradițională, de formațiune mentală și principiu de inteligibilitate superior.

Astfel, dacă luăm în considerare mitologiile Europei mai mult sau mai puțin străvechi, devine dificil de apreciat dacă această porțiune de realitate delimitată geografic și constituită istoric înseamnă mai mult decât Europa ca ideal filosofic, construcție teoretică sau chiar aspirație spirituală. Ca „ființă istorică ce transcende diferitele părți ale continentului” (Julien Benda), Europei i se atașază încă de la începuturi o idee integratoare, întemeiată pe principiul universal al unei esențe comune în numele căreia etnii și forme de organizare politică foarte diferite pot alcătui un întreg. Iar proiectele integratoare politice sau filosofice vehiculează ideea unității culturale și a unui spirit comun, idee a cărei coloratură teologică, umanistă sau pacifistă poate fi citită finalmente ca o speranță, un răspuns „global” la o situație de criză (năvălirile barbare, amenințarea creștinătății, prăbușirea auguste civilizații, războaiele fratricide, conflagrațiile mondiale, reforme democratice), sublimând sau nu dorințe de putere, interese geopolitice și strategice.

De la efortul lui Iustinian și al predecesorilor săi de a ține în frâu „regatele barbare” și de a restabili unitatea romană a cărei moștenire o deținea de fapt partea orientală a continentului, de la tentativa lui Carol cel Mare de a fonda un „Imperiu al Occidentului” – ideea de a reface Europa, preluată de Papa Inocențiu al III-lea, de Carol Quintul, de Frederic Barbarossa sau de Napoleon – a vizat o conducere unică, un sistem administrativ, un statut juridic și o direcție intelectuală comune.

Dar actualul proiect de integrare europeană aflat în curs de definitivare este inițiat în anii '20 și se vrea o alternativă politico-filosofică – centrată pe ideile de individ, personalitate și libertate – la societatea de masă vizibilă încă la acea dată. Cantitativului și numericului prin care Ortega y Gasset caracteriza masele, Richard

1 Alain Besançon, *Originile intelectuale ale leninismului*, Traducere din franceză de Lucreția Văcar (București: Humanitas, 2007), 5.

2 Jean-François Revel, *Cunoașterea inutilă*, Traducere din franceză de Dan C. Mihăilescu (București: Humanitas, 2007), 202; 203.

3 Revel, *Cunoașterea*, 199.

Coudenrove-Kalergi, inițiatorul proiectului paneuropean¹ îi opune cultivarea personalității și respectul diferenței, elogiul libertății însoțite de conștiința responsabilității, caractere dobândite prin exersarea și receptarea artei, religiei și politicii europene – aceasta din urmă reprezentată în principal prin puterea Germaniei. Acest proiect a fost susținut în perioada interbelică și de francezi de stânga și de francezi de dreapta, dar el a întâmpinat și critici severe, cum ar fi acelea venite din partea lui Julien Benda.²

Atitudinile manifestate de adepții sau militanții unificării europene dintre cele două războaie mondiale au o pregnantă componentă normativistă, altfel spus în toate acestea este vizibilă strădania de a convinge de ce este necesară unificarea. Inițiativele lor teoretice sau ideologice stau sub semnul unui fel de imperativ moral, de nuanță soteriologic-pacifistă, care poate fi concentrat într-o formulă precum „Trebuie să ne unim, dacă nu vrem să pierim”. Căci ideologia, în ciuda sensului peiorativ pe care l-a dobândit (altul decât acela de știință a ideilor propus de Destutt de Tracy) poate fi totodată un model desăvârșit de societate și de om, un tip ideal de acțiune politică globală, de regim politic, conferind o orientare generală acțiunii politice - globale în acest caz.

Adresându-se acelor care vor să „facă Europa” într-un moment în care a vorbi despre „națiunea europeană” era o dovadă de „bun-gust” (la începutul anilor '30), Julien Benda preciza că îi are în vedere mai curând pe aceia care se gândesc la revoluția ce trebuie împlinită în ordine intelectuală și morală, și mai puțin sau chiar deloc pe aceia care urmăresc ce trebuie să facă Europa în ordine politică, economică sau juridică, pentru a-și salva existența. Și aceasta pentru că „problema europeană este, înainte de toate, o problemă morală, care trebuie gândită în sine, independent de celelalte”³, a cărei rezolvare „nu va fi fructul unei simple transformări economice, mai precis politice”⁴. Unitatea europeană bazată pe un sistem de valori morale și estetice comune „se va face precum națiunile, care nu au reprezentat o simplă grupare de interese materiale”⁵, Europa reprezentând după cum va afirma același filosof mai târziu, după al doilea război mondial, o victorie „a abstractului asupra concretului” sau chiar „un moment al realizării împărăției lui Dumnezeu în lume”.⁶

Această viziune a procesului integrării europene ca desfășurare firească a ideii unității, ca asimilare organică și unitară a ceea ce a oferit ca model închegarea națiunilor, ca posibilitate de cuprindere a diversității în numele aceluiași principiu care face o patrie mai mare compusă din patrii mai mici, nu reprezintă încă o schimbare de paradigmă care, după analiza lui Andrei Marga, are loc în acest timp când „problemele noastre de viață și interogațiile culturale trec pe nesimțite din *paradigma națională* (s.a.), care a avut o rută lungă în cultura europeană, la *paradigma europeană* (s.a.)”⁷. Altfel spus, ideea europeană are o lungă istorie⁸, în care, începând cu secolul XX, sunt antrenate nu numai statele cu interesele lor naționale, dar și cetățenii, cu interesele lor personale.

1 Richard N. Coudenrove-Kalergi, *Pan-Europa*, (Wien: Pan Europa-Verlag, 1923).

2 În *Discours à la nation européenne* (Paris: Gallimard, 1933) Julien Benda se pronunță asupra „necesității de revenire la religia clarității, a raționalității, a apolinismului și de a rupe cu religia secolului al XIX-lea care cultivă dinamismul și iraționalitatea creatoare” și asupra unei Europe care „va trebui să ridice operele Inteligenței deasupra operelor sensibilității”, a unei Europe care va însemna „o victorie a abstractului asupra concretului”.

3 Julien Benda, *Discours à la nation européenne* (Paris: Librairie Gallimard, 1933), 10.

4 Benda, *Discours*, 11.

5 Benda, *Discours*, 12.

6 Julien Benda, „L'Esprit Européen”, Conférence de Rencontres Internationales de Genève 1946, în Denis de Rougemont, *Vingt-huit siècles d'Europe – La conscience européenne à travers les textes d'Hésiod à nos jours* (Paris: Payot, 1961), 319.

7 Andrei Marga, *Filosofia unificării europene* (Cluj: Biblioteca Apostrof, 1995), 5.

8 Daniel Orban, *L'Europe une longue histoire* (Paris, Melis Éditions: 2004)

Ideologii unificării europene dintre cele două războaie mondiale erau entuziaști (sau chiar exaltați), dar nu radicali: „Mii de tineri din Europa se întrea-bă în fiecare seară, înainte de a se culca: «Ce am făcut eu astăzi pentru Uniunea Europeană?» Dacă ei constată că nu au făcut nimic, se acuză în aceeași termeni cu împăratul roman. «Mi-am pierdut ziua. » Și atunci ei își amână somnul pentru a scrie fie un articol, fie o scrisoare, sau chiar își trezesc un prieten pentru a câștiga ziua (...). Pentru că am fost unul dintre aceștia, am scris *Europa, Patria mea*”.¹ Este mărturisirea plină de elan a lui Gaston Riou, cel care consemnează cuvintele de ordine aclamate în adunări organizate de oameni de stânga precum Henri Jouvenel, Paul Boncour, Caillaux, Herriot și Daladier: „Ou s’unir, ou mourir!”, „Vassalité ou Fédération”. („Unire sau moarte!”, „Vasalitate sau Federație!”).

În scrisoarea care prefațează cartea *Europe, ma patrie*, Raymond Poincaré este mai moderat în privința identității pur europene a cetățenilor „noii patrii”, anticipând caracteristica cetățeniei europene de complementaritate la și nu de excludere a cetățeniei naționale: „La drept vorbind, nu merg până acolo încât să subscriu la titlul dumneavoastră: *Europa, patria mea*. Patria mea este Franța, Franța independentă și integrală. Dar adaug de bunăvoie: Europa, a doua mea patrie; și înțeleg prin aceasta că, mai mult ca niciodată, dacă Europa vrea să trăiască, trebuie să fie în întregime pacifică și unită”.²

În zilele noastre, Pierre Manent este mult mai tranșant în această privință: „Dacă națiunea noastră ar dispărea dintr-o dată și dacă tot ceea ce ea reunește s-ar răspândi în toate direcțiile, fiecare dintre noi ar deveni un monstru pentru el însuși. Cei care se cred emancipați de propria lor națiune trăiesc, de fapt, în mare măsură de pe urma fecundității sale. Dar, vai!, cât de greu e să descrii ce anume e ea și în ce fel acționează!”.³

Dar formulele transnaționale, mai radicale sau mai rezervate, creionează conturul a ceea ce am putea numi un concept de nuanță soteriologică al unificării europene și în acest sens sunt relevante remarcile încărcate de un sentiment al urgenței făcute de Joseph Pironne: „Dacă noi, europenii, nu vrem să ne sinucidem și, ceea ce este mai rău, să lăsăm să decadă într-o turbare a distrugerii mutuale cea mai augustă dintre civilizații, a venit timpul să ne unim și să ne apărăm, căci în caz contrar Europa are mari șanse să se prăbușească fără glorie, sub impulsul dușmăniilor noastre grotești”⁴. Joseph Pironne consideră războaiele dintre națiunile europene drept războaie civile: „Dacă până mai ieri războiul între Națiunile europene a putut fi considerat o manifestare a instinctului de conservare și de cucerire a indivizilor și a națiunilor, după care cei mai puternici au beneficiat, el se întoarce astăzi împotriva tuturor națiunilor europene, pierzându-și prin aceasta rațiunea sa naturală de a fi pe continent”⁵. Și, firește, cei care se resimt acut după o astfel de situație conflictuală nu sunt alții decât cetățenii fiecărui stat, care, considerați în ansamblu, sunt cetățenii europeni.

Pentru stabilirea echilibrului între națiunile continentale și salvarea civilizației europene, a culturii și a independenței slăbite de războaiele între națiunile surori, teoriile ce gravitează în jurul ideii de națiune trebuie abandonate, după Bertrand de Jouvenel. Și aceasta pentru că „teoriile nu sunt numai mijloace de clasificare comodă pentru a inventaria trecutul, ele sunt de asemenea criterii la care se raportează oamenii pentru a-și pregăti viitorul. Or, de câte ori a fost folosit principiul națio-

1 Gaston Riou, *S’unir ou mourir (Suite à Europe, ma patrie)* (Paris: Librairie Valois, 1929), 11.

2 Gaston Riou, *Europe, ma patrie* (Paris, Librairie Valois, 1928), 1.

3 Pierre Manent, *Rațiunea națiunilor*, Traducere din limba franceză Cristian Preda, București, Editura Nemira & Co, 2007, 8.

4 Joseph Pironne, *La Nouvelle Europe* (Paris: J. Peyronnet et Cie, Éditeurs, 1935), 13.

5 Pironne, *La Nouvelle Europe*, 15.

nalităților pentru pregătirea viitorului, el a dat rezultate catastrofice”¹. Principiul naționalităților trebuie înlocuit de principiul unificării, ceea ce „răspunde unei necesități”, după constatarea lui Aristide Briand, „angajat în propaganda unei idei pe drept cuvânt calificată drept generoasă, născută de mulți ani, care a înfierbântat imaginația filosofilor și poeților și a progresat în spirite prin propria-i valoare”². În această declarație care precede cartea lui Gaston Riou, *S’unir ou mourir*, Aristide Briand (chiar dacă nu exclude posibilitatea interpretării ideii unificării ca „act temerar și nebunesc”) își afirmă credința că „între popoare care sunt geografic grupate ca popoarele Europei, trebuie să existe un fel de legătură federală”³, ceea ce implică și ideea unei cetățenii comune, cu tot idealismul pus astfel în joc. În același context, Robert de Traz descrie un sugestiv itinerar de la „alianța regilor” la „Liga popoarelor”. (*Sainte-alliance et S. D. N.*: Paris, Éditions Bernard Grasset, 1936).

Toate aceste opinii mai mult sau mai puțin ultimative reprezintă momente premergătoare modului paradoxal de constituire a instituțiilor europene, înțelese ca „unelte”, „cadre”, „structuri multilaterale” ce nu pot rămâne neschimbate, mecanism concentrat de Philippe Moreau Defarges în următoarele cuvinte: „În toată istoria sa, Europa, în timp ce se sfâșie, visează de fapt pace, unitate politică”⁴.

Din perspectivă filosofică, la Ortega y Gasset istoria Europei este sinonimă cu „istoria germinării, dezvoltării și plenitudinii națiunilor occidentale” și „nu poate fi înțeleasă dacă nu plecăm de la acest fapt radical: și anume că omul european a trăit totdeauna, în același timp, în două spații istorice, în două societăți, una mai puțin densă, dar mai amplă, Europa; alta mai mai densă, dar mai redusă teritorial, aria fiecărei națiuni sau a ținuturilor și regiunilor limitate care au precedat, ca forme specifice de societate, actualele mari națiuni. Lucrurile stau astfel în asemenea măsură, încât aici se află cheia necesară pentru a ne înțelege istoria medievală, pentru a ne clarifica actele războinice și politice, creațiile în materie de gândire, poezie și artă din toate acele veacuri. E, așadar, o eroare gravă a crede că Europa este o figură utopică ce poate doar în viitor va izbuti să se realizeze”⁵.

Altfel spus, pentru Ortega y Gasset, filosofia integrării europene, departe de a fi o ideologie, apare, independent de stadiul politic al construcției, ca filosofie a culturii și a istoriei, ale cărei condiții de posibilitate sunt date în fondul comun de civilizație, în modul unic, tipic european, de a pune problemele, începând cu cele politice și terminând cu cele științifice. Dar prin Europa, Ortega y Gasset înțelege în primul rând trinitatea Franța, Anglia, Germania.⁶ De la această înălțime, popoarele

1 Bertrand de Jouvenel, *Vers les États-Unis d’Europe* (Paris, Librairie Valois, 1930), 6.

2 Riou, *S’unir ou mourir*, 7.

3 Riou, *S’unir ou mourir*, 8.

4 Philippe Moreau Defarges, *Instituțiile europene*, Traducere de Doina Lică, Ovidiu Pecican (Timișoara: Editura Amarcord, 2002), 16.

5 José Ortega y Gasset, *Europa și ideea de națiune*, Traducere din spaniolă și note de Sorin Mărculescu (București: Humanitas, 2002), 44.

6 Acestea reprezintă, de altfel, o parte din marile puteri (cărora li se adăugau Rusia și Austria) a căror convergență de vederi căpătase cu un secol în urmă, prin Congresul de la Viena, denumirea de „Concertul european”. „Concertul european nu se limitează la menținerea echilibrului și la restabilirea sa: el înseamnă totodată că, în anumite împrejurări ce vor fi apreciate de marile puteri, o modificare a echilibrului poate fi acceptată, ba chiar de dorit”. Rolul Congresului de la Viena în constituirea Europei este unul dintre cele mai importante: „Congresul de la Viena pare drept o încercare de a opri o evoluție provocată de Revoluția franceză și de imperiul care spierase clasele conducătoare. Europa revoluției industriale și a conștiinței împăcate cu sine n-a ajuns încă să-și impună legea asupra întregii lumi. Ea își va relua în curând expansiunea. Construcțiile politice cele mai chibzuite vor fi rapid puse sub semnul întrebării de dezvoltarea sentimentului național. Progresele democrației vor merge mână în mână cu naționalismul care, din aproape în aproape, se va întinde la toate țările Europei în așteptarea momentului în care extinderea sa la teritoriile de peste mări se va întoarce împotriva celor care au stat la originea acestei mișcări”. Jean- Marie le Breton, *Măreția și destinul bătrânei Europe*, Traducere din franceză de Vlad Russo

mici oferă un spectacol frivol. Cum Europa se află în declin (la vremea redactării *Revoltei maselor*, apărută în 1930, adică exact aceea în care se conturează proiectele amintite mai sus) și pare dezinteresată de comandă, „fiecare națiune, chiar și cele mai mici, se agită, gesticulează, se ghemuiește sau se umflă în pene, ori se lungește, dându-și aere de om mare, stăpân pe propriul destin. De aici, vibrionica panoramă de «naționalisme» care ne sunt oferite pretutindeni”.¹ Ca adept și teoretician al unificării europene, Ortega y Gasset desconsideră aspirațiile naționale legitime ale țărilor mici și susține ideea că nu există înlocuitor la comanda lumii, decât Europa în „conceptul” marilor națiuni occidentale: „New Yorkul și Moscova nu reprezintă ceva nou față de Europa. Și unul și celălalt sunt doar două parcele ale comandamentului european, și care, disociindu-se de celelalte, și-au pierdut sensul”.² De aceea numai Statele Unite ale Europei, „pluralitatea europeană substituită prin reala sa unitate, ar putea prelua conducerea lumii”³. Încă din anii '20-'30 filosoful spaniol constata că fondul european comun, de la conținutul mental până la stilul de viață cântărește mai mult decât ceea ce ne diferențiază ca francezi, spanioli, englezi, români, unguri. Ca invitație adresată „altor grupuri umane pentru a întreprinde ceva împreună” statul, dacă se vrea național, ar fi o „structură istorică cu caracter plebiscitar”.⁴ În contextul „demoralizării” superputerii continentale, incapabilă să mai conducă, fenomen manifestat în „revolta maselor”, Ortega y Gasset vede în reconstrucția Europei „ca mare stat național”, „singura întreprindere care ar putea fi contrapusă victoriei «planului cincinal»”.⁵

Dar insistând asupra europenității de dinaintea construcției politice, Ortega y Gasset o face în numele uni principiu centralist occidental, substituind filosofiei o ideologie în accepțiunea acesteia de principiu metodologic: „Europa nu este doar și exclusiv ceva din viitor, cât ceva care se află aici încă dintr-un trecut îndepărtat; mai mult, ea există încă dinaintea națiunilor astăzi atât de clar profilate. Ceea ce va fi într-adevăr necesar este a-i da acelei realități atât de vetuste o nouă formă. Unitatea europeană, departe de a fi un simplu program politic pentru viitorul imediat, este unicul principiu metodic spre a înțelege trecutul occidentului și, în mod cu totul special, pe omul medieval, pe care îl vom numi «omul gotic», chiar cu deplina conștiință a faptului că supunem astfel unei contracții toate secolele și formele de viață medievale.”⁶ Totuși, această atitudine pare a ignora însăși identitatea europeană surprinsă de Joseph Basile în termeni de demnitate, aventură și echilibru; cunoaștere; voință și spiritualitate; știință, comportament dinamic, reculegere interioară. Între timp s-a descoperit că „omul medieval” pe care Ortega îl numește „omul gotic” este contemporan cu „omul bizantin”, ce nu se îndepărtează prea mult de paradigma inaugurată de Sfântul Augustin în *Confesiuni*, cel puțin după cum sintetizează trăsăturile comune ale mai multor tipuri umane Guglielmo Cavallo: „Cetățean al unei lumi terestre care nu e decât proiecția palidă a celei celeste, supus unui «locuitor al lui Dumnezeu», omul bizantin își trăiește individualismul într-o ordine ierarhic constituită, în respectul față de ortodoxie, față de valorile tradiției, căutând dreapta măsură, dar fără a se sustrage fascinației și ororii exceselor; el este moștenitorul orgoliilor al unui imperiu care-și calcă în picioare vrăjmașii pentru

(București: Editura Humanitas, 2006), 80; 84. La rândul său, Ortega y Gasset sesiza că „spiritul naționalității se ivește când apar burdufurile noi ale democrației” - Ortega Y Gasset, *Europa și ideea de națiune*, 87.

1 José Ortega y Gasset, *Revolta maselor*, Traducere de Coman Lupu (București: Editura Humanitas, 1994), 155.

2 Ortega y Gasset, *Revolta*, 158.

3 Ortega y Gasset, *Revolta*, 160.

4 Ortega y Gasset, *Revolta* 188; 193.

5 Ortega y Gasset, *Revolta*, 202.

6 Ortega y Gasset, *Europa și ideea de națiune*, 44.

că are de partea sa puterea lui Hristos, «Cel care nimicește neamurile care voiesc război și nu se bucură la vărsările de sânge»¹. În Europa evului mediu, în afară de acest „om bizantin” care, tipologic, spre deosebire de „omul gotic” al orașelor occidentale - nu mai are legături cu cetățeanul grec, și căruia îi corespunde, ca arie geografico-istorică sud-estul european, mai viețuiește și „omul slav”, portretizat astfel de Piotr S.Wandycz: „Acceptarea creștinismului de unguri și de slavii apuseni (polonezii, cehii, croații și slovaci) a însemnat expunerea la civilizația occidentală cu toate implicațiile acestui fapt: o limbă și un alfabet internațional (latin), arta romanică și gotică, o nouă viziune asupra dreptului, economiei, guvernării. Aceasta era o civilizație cu rădăcini în moștenirea bogată a antichității pe care nici Evul Mediu timpuriu nu o distrusese cu totul. Elementele celtico-germanico-romane coexistau în regiunile rurale, în timp ce orașele, centrele civilizației, supraviețuiau ca locașuri ale ierarhiilor ecleziastice, asigurând continuitatea culturală. Fascinația creștinismului fusese prima între multele fascinații ale Occidentului(...). Europa central-răsăriteană era o Europă «nouă», ceea ce înseamnă că ea nu făcuse niciodată parte din Imperiul roman. Dar nu ar fi corect să considerăm că era doar un spațiu gol, în așteptarea unui conținut. În mod sigur, popoarele sale atinseseră acel anume nivel care să le permită să accepte, să absoarbă și să își pună amprenta propriei individualități asupra noilor valori ce le erau transmise (...). Unii cronicari medievali și istorici romantici deplângeau pierderea inocenței primelor popoare de slavi, descrise ca fiind iubitoare de libertate și trăind în perfectă egalitate, în condițiile unei democrații primitive, corupte astfel de vestul germanic feudal(...). Evoluția politică seamănă întrucâtva cu cea a statelor germanico- france din secolele al VI-lea și al VII-lea, numai că s-a produs aproximativ cu două sute de ani mai târziu”.²

Acest caz ilustrează constatarea de natură filosofică potrivit căreia elementul comun al diferitelor arii de civilizație europeană este demnitatea omului, iar un prim rezultat al acestui efort este refuzul resemnării. Această demnitate s-a datorat, după Joseph Basile, „temperamentului” european în care sunt reunite „gustul aventurii” cu virtuțile echilibrului, „alianță rară, în care impulsul irezistibil către nou și inedit este strunit și iluminat de tripla armonie a cunoașterii, a voinței și a spiritualității”³. La acest rezultat se ajunge mai cu seamă în secolul XX, când revoluțiile tehnologice, dezvoltarea comunicațiilor și a comerțului internațional au contribuit la dezvoltarea interdependenței dintre statele-națiune, așa cum observă, între alții, Renaud Dehousse, iar „cooperarea internațională îmbrățișează de acum înainte domeniul atât de variate precum cultura, dezvoltarea tehnologică, ameliorarea condițiilor de muncă, lupta contra drogurilor sau protecția mediului”, astfel încât „este dificil de imaginat un domeniu care, prin natura sa, s-ar putea sustrage unei dimensiuni internaționale”⁴. Cum interacțiunea între afacerile interne și problemele internaționale este atât de pregnantă, încât nu se poate opera o distincție netă între cele două nivele, Comunitatea Europeană, „gândită la început ca un sistem internațional clasic, a evoluat către un sistem în care deciziile comunitare sunt cu un pas înaintea regulilor de drept național, fie el și de ordin constituțional”⁵. Cu toate acestea, „integrarea nu conduce la o retragere a statului”⁶, așa cum de altfel

1 Guglielmo Cavallo, „Introducere” în *Omul bizantin*, Traducere de Ion Mircea (Iași: Polirom, 2000), 19.

2 Piotr S. Wandycz, *Prețul libertății. O istorie a Europei central- răsăritene din Evul Mediu până în prezent*, Traducere de Mihaela Parascchivescu și Valentin Dragu-Banu (București: Editura All, 1998), 18-19.

3 Joseph Basile, *Les atouts de l'Europe* (Paris:Fayard, 1970), 13.

4 Renaud Dehousse, *Intégration ou désintégration? Cinq thèses sur l'incidence de l'intégration européenne sur les structures étatiques* (European University Institute Badia Fiesolana, 1996), 3.

5 Dehousse, *Intégration*, 2.

6 Dehousse, *Intégration*, 12.

se poate observa dintr-o abordare „orizontală” a cooperării interguvernamentale, reliefând „interesele și valorile comune ale principalilor actori într-o rețea dată” și „întâmpinarea mai mult sau mai puțin favorabilă de care se bucură inovațiilor comunitare, în special aceea a preocupărilor de ordin politico-instituțional ce decurg din Tratatul de la Maastricht”.¹

Acesta pare a fi, interpretându-l pe Pierre Manent, idealul postmodern al construcției europene: „Europa este o făgăduință politică fiindcă ea promite ieșirea din politic”, ceea ce ar anunța „o lume meta sau post- politică, o lume nemediat umană”.²

Iar această făgăduință a ieșirii din politic poate fi interpretată fie ca o despărțire de (vechile) ideologii (gen „falsă conștiință”, cum o definea Marx în *Ideologia germană*; expresie a efortului de a conserva puterea sau utopie la Karl Mannheim; „opiu pentru intelectuali”, după caracterizarea lui Raymond Aron), fie ca adoptarea unor ideologii noi (sub forma culturii politice globale). Totuși, rapida punctare sincron-diacronică a câtorva aspecte ale problematicei europene cred că este în măsură cel puțin să sugereze faptul că unul dintre „răspunsurile” filosofice la „întrebarea” europeană este structurat pe dimensiunea normativă și prospectivă a proiectului integrării. De la înălțimea propriei exigențe, filosofia integrării europene ar trebui să urmărească regulile ce transcend contextele, valoarea intelectuală și morală a instituțiilor (metastatale) ale acestei noi entități politice și a prevederilor tratatelor în baza cărora ia ființă aceasta. Altfel spus, rațiunea de a fi a acestei construcții, sensul spiritual descifrabil în agitația pragmatică, ce înseamnă a fi european, care sunt consecințele acestui statut obținut prin drept, opțiune sau angajament.

Dacă în construirea conceptului integrării europene se întretaie abordări multiple, de la cele economice, juridice și politologice, la cele antropologice culturale și ideologice, integrării europene îi poate fi atașată o filosofie „pură”, liberă de orice ideologie, în măsura în care dincolo de norme juridice și de existența instituțiilor realizate de funcționari specializați în acest domeniu, se pot citi sensul și valoarea unei astfel de creații istorice, dacă dincolo de sensul strict umanist al acestei întreprinderi, dincolo de interesele economice și geostrategice, putem găsi un sens spiritual și social, care să confirme valoarea și să justifice energiile consumate în acest proces.

Atunci când întruchiparea unei noi idei a cetățeniei, libertatea de mișcare peste granițele statale, accesul și aderarea la instituții care exprimă interesele indivizilor și le garantează drepturile vor reprezenta premisele unei autentice comunicări între parteneri egali, atunci când ele vor fi o prefigurare a întruchipării spiritului obiectiv al justiției și vor exprima un început de redefinire a demnității umane și a rostului omului pe Pământ, nivelul ideologic va rămâne doar un aspect teoretic demn de dezbatere, între altele.

BIBLIOGRAFIE

BESANCON, Alain, *Originile intelectuale ale leninismului*, Traducere din franceză de Lucreția Văcar, București, Humanitas, 2007.

BASILE, Joseph, *Les atouts de l'Europe*, Paris, Fayard, 1970.

BENDA, Julien, *Discours à la nation européenne*, Paris, Librairie Gallimard, 1933.

BRETON (le), Jean-Marie, *Măreția și destinul bătrânei Europe*, Traducere din franceză de Vlad Russo, București, Humanitas, 2006.

CAVALLO, Guglielmo (coordonator) *Omul bizantin*, Traducere de Ion Mircea, Iași, Polirom, 2000.

¹ Dehousse, *Intégration*, 12.

² Pierre Manent, *O filosofie politică pentru cetățean*, traducere din limba franceză de Mona Antohi (București: Editura Humanitas, 2003), 322-323.

COUDENHOVE-KALERGI, Richard N., *Pan-Europa*, Wien, Pan Europa-Verlag, 1923.

DEHOUSSE, Renaud, *Intégration ou désintégration? Cinq thèses sur l'incidence de l'intégration européenne sur les structures étatiques*, European University Institute Badia Fiesolana, 1996.

JOUVENEL, Bertrand de, *Vers les États-Unis d'Europe*, Paris, Librairie Valois, 1930.

MANENT, Pierre, *Rățiunea națiunilor*, Traducere din limba franceză Cristian Preda, București, Editura Nemira & Co, 2007.

MANENT, Pierre, *O filosofie politică pentru cetățean*, traducere din limba franceză de Mona Antohi, București, Humanitas, 2003.

MARGA, Andrei, *Filosofia unificării europene*, Cluj, Biblioteca Apostrof, 1995.

MOREAU DEFARGES, Philippe, *Instituțiile europene*, Traducere de Doina Lică, Ovidiu Pecican, Timișoara, Editura Amarcord, 2002.

ORBAN, Daniel, *L'Europe une longue histoire*, Paris, Melis Éditions, 2004.

ORTEGA Y GASSET, José, *Revolta maselor*, Traducere de Coman Lupu, București, Humanitas, 1994.

ORTEGA Y GASSET, José, *Europa și ideea de națiune*, Traducere din spaniolă și note de Sorin Mărculescu, București, Humanitas, 2002.

PIRONNE, Joseph, *La Nouvelle Europe*, Paris, J. Peyronnet et Cie, Éditeurs, 1935.

REVEL, Jean-François, *Cunoașterea inutilă*, Traducere din franceză de Dan C. Mihăilescu, București, Humanitas, 2007.

RIOU, Gaston, *Europe, ma patrie*, Paris, Librairie Valois, 1928.

RIOU, Gaston, *S'unir ou mourir (Suite à Europe, ma patrie)*, Paris, Librairie Valois, 1929.

ROUGEMONT, Denis de, *Vingt-huit siècles d'Europe – La conscience européenne à travers les textes d'Hésiod à nos jours*, Paris, Payot, 1961.

WANDY CZ, Piotr S., *Prețul libertății. O istorie a Europei central- răsăritene din Evul Mediu până în prezent*, Traducere de Mihaela Paraschivescu și Valentin Dragu-Banu, București, Editura All, 1998.

Partide și membri de partid în Europa și în România

■ SORIN MITULESCU

[The University of South-East Europe – „Lumina”]

Abstract

The article Parties and party membership in Europe and Romania is focusing on the relationship of the parties with their own members, relating the situation in Romania to the European trends. In Romania, after the renegated legacy of the mass (communist) party it has been adopted the pattern of the staff party, preferring instead of a large number of members, a mass of „sympathizers” easy to mobilize but with limited claims to be involved in the life of the party. The same trends can be observed in other European countries and especially from Eastern Europe (the case of Poland). However, the possibility to maintain a good connection with the society exists. The case of the parties in the Netherlands demonstrate this.

Keywords

mass parties; party membership;
elite; identification; strategy

Partidele nu sunt doar simple grupuri politice menite să câștige competiția electorală. Ele au și importanță în socializarea politică a cetățenilor prin medierea între aceștia și stat. Îndeplinind rolul de interfață între societate și stat, ele canalizează mesajul electoratului către putere și mediază feed-back-ul.¹ Pe de altă parte, pentru partide este important să aibă un contact cât mai deplin cu societatea, nu doar prin canalele mass media sau prin instituțiile statului atunci când se află la putere și acesta se poate foarte bine obține prin membrii lor.

Dintre tipurile de partide menționate în literatura de specialitate, numai o specie relativ rară – respectiv cele numite și partide de comitet sau *concus* – reprezintă cercuri înguste de membri care nu sunt preocupate de extindere. Toate celelalte varietăți menționate de exemplu în tipologia clasică a lui M. Duverger – partide de secții, de celule sau de miliții – sunt – sau ar trebui să fie – orientate către atragerea unui număr cât mai mare de aderenți (susținători, simpatizanți, membri).²

Membrii de partid (sau aderenții)³ sunt persoane care fac parte juridic din organizație, varsă periodic sume de

¹ Vezi C. Voicu, *Pluripartidismul. O teorie a democrației*, (București, Ed. All, 1998), 77.

² D. Fisichella, *Știința politică. Probleme, concepte, teorii*, (Polirom, Iași), 180.

³ P. Brechon, *Partidele politice*, (Cluj-Napoca, Eikon, 2004), 164.

bani numite și cotizații, aceasta fiind cea mai strânsă legătură cu partidul din care fac parte. Un partid ar trebui să își formeze lista de membri în funcție de cotizanți. În acest articol ne propunem să stabilim dacă partidele sunt cu adevărat preocupate de întărirea relației pe care o au cu proprii lor membri și cum gestionează această relație. Ne vom referi atât la situația generală din Europa ultimilor 20 de ani cât și la cea specifică din România postcomunistă.

Estimarea numărului de membri

Numărul de membri este considerat o importantă resursă a grupurilor politice. Orice partid își afirmă în public numărul de membri pentru a demonstra propria capacitate de mobilizare. Pe plan european, la sfârșitul anilor '90, așa cum au arătat Mair și van Biezen după examinarea situației din 20 de țări, doar circa 5% din electorat era înregistrat ca reprezentând membri ai unor partide politice¹. Dar la acest procent actual destul de modest s-a ajuns în urma unei continue scăderi a gradului de înregistrare politică a populației în ultimele decenii. Aceasta atinge cote mult superioare în anii '60 (15%) sau '80 (10,5%). În ultimul deceniu doar câteva țări ca Austria sau țările scandinave își mai mențin ratele relativ ridicate, în timp ce țările postcomuniste se află toate sub media europeană de participare.²

În România ultimilor 20 de ani, se observă o evoluție în privința numărului de membri ai partidelor, chiar dacă aceasta nu poate fi măsurată cu exactitate din lipsa transparenței partidelor, aproape fără vreo excepție. Atunci când un partid se putea înființa cu un număr de 250 de membri fondatori (legea din 1989) România a ajuns la un număr record de partide. Așa numitele „partide de apartament” au proliferat.

Ultima lege a partidelor (Legea 14/2003) instituie – prin prevederile referitoare la rolul adunării generale ca organ suprem de decizie în partid – un model al organizării partidelor mai aproape de ceea ce se poate numi tipul partidului de masă, deci un partid al membrilor. Și totuși, cu greu se pot găsi în literatura din țara noastră informații despre numărul de membri ai partidelor sau despre contribuția membrilor la viața politică.

Situația înregistrată în România la nivelul anului 2003, atunci când noua lege a partidelor a cerut reînscriserea acestora cu declararea numărului de membri (simpatizanți) ne prezintă un grad destul de ridicat de aderare la partide: 1.735.430 de simpatizanți³ la circa 18 milioane de alegători. Deci o rată de înregistrare de aproape 10%. Cifra pare însă mult exagerată în condițiile în care partide de pe lista celor 27 cum ar fi Partidul Forța Dreptății sau Partidul Popular din România declarau peste 65.000 de membri fiecare, iar în alegerile din anul imediat următor obțineau câteva sute de voturi⁴ sau dispăreau subit de pe scena politică.

1 P. Mair, J. Van Biezen, *Party Membership in Twenty European Democracies. 1980-2000*. În *Party Politics*, 7:1, 2001.

2 Nu discutăm aici despre numărul de membri ai partidelor bolșevic-staliniste din lagărul sovietic care în perioada interbelică aveau dimensiuni de buzunar, ca după instalarea regimurilor dictatoriale să ajungă la milioane de membri. În România, PCR număra 2000 de membri în 1922, circa 1000 la 23 August 1944 și ajunsese la aproape 4 milioane de membri în 1989 (18% din populație sau peste 25% din electorat). Interesant că actualul Partid Comunist Român a ajuns din nou la 1000 de membri ca în vremurile „normale” din 1944. Diferența există totuși, astăzi partidul nemaifiind în ilegalitate.

3 Preluat după C Preda, S Soare, *Regimul, partidele și sistemul politic din România*, (Nemira, 2008), 79, care citează date din presă.

4 La alegerile locale din 2004 Partidul Forța Democratică obținea 1515 voturi la consiliile locale și 3280 de voturi la consiliile județene iar Partidul Popular 769 și respectiv 1242.

Situația în unele țări est- europene

Presa din R Moldova a prezentat date destul de precise (dar tot fără un control al surselor și veridicității) privind numărul de membri ai principalelor partide (în total 30) la nivelul anului 2010: cel mai mare număr de membri înscrși avea Alianța Moldova Noastră – 50.000 de înscrși. Urmat de Partidul Comuniștilor cu 30.000 de membri și Partidul Liberal Democrat cu 23 de mii. Iar partidele Social Democrat și Popular Creștin Democrat cu câte 20 de mii de persoane înregistrate. Pe baza unor asemenea date am putea estima procentul membrilor de partid peste Prut la circa 6% ceea ce probabil că este mai mult decât procentul real.

În schimb, pentru Polonia, A Szczerbiak calcula un procent de înregistrare politică la nivelul anului 1992 de numai 1,5%, adică 4-500.000 de polonezi înscrși în câteva partide de maxim 150.000 de membri și altele, ceva mai multe cu câte 3.000 de membri fiecare. Dar chiar și aceste cifre bazate pe declarațiile partidelor i se păreau autorului ca exagerate considerînd că partidele - în absența oricărui audit extern – au tendința naturală de a exagera iar propria lor slăbiciune organizatorică le împiedică să furnizeze date exacte și la zi.¹

Cotizațiile – un indicator al numărului de membri

Un indicator ceva mai obiectiv ar putea reprezenta pentru numărul real de membri, situația cotizațiilor încasate de la aceștia dacă evidență păstrată în scriptele partidului ar fi corectă.

O analiză din Republica Moldova constata în peisajul partidelor politice din această țară, tendința de a nu se acorda prea multă importanță contribuției membrilor de rând, nici măcar sub forma cotizației. Aceasta, în opinia autoarei pentru ca liderii să nu fie obligați să accepte controlul exercitat de cei care susțin financiar partidul: „dacă membrii ar achita cotizații, interesul lor pentru monitorizarea acțiunilor partidului... ar fi mult mai mare, inevitabil vor dori ca procesul de luare a deciziilor să nu mai fie unul fictiv”².

C. Preda (2008)³ oferă câteva date extrase din Raportul Curții de Conturi a României privind rezultatele controlului efectuat conform legii 43/2003 la partidele politice vizînd finanțarea acestora în perioada 2003-2004. Pe baza acestora am calculat la rîndul meu o medie aritmetică a încasărilor anuale din cotizații în cei doi ani analizați și am obținut următoarea situație:

Tabel 1 Cotizații încasate de partide și număr estimat de membri

Partidul	Media anuală (2003 și 2004) a încasărilor din cotizații**	Număr estimat de membri
1	2	3
PUR	544 804	5.000 + 8000 = 13 000
PSD	16 284 114	115.000:2 = 75 000
PD	656 016	6.500 + 8 500 = 15 000
PNL	1 023 640	10.000 + 8 000 = 18 000
PRM	743 405	7.000 + 8000 = 15 000
UDMR	647 897	6.000 + 8 000 = 14 000
Total	15 331 915	150.000

**Sursa: Raportul Curții de Conturi a României privind rezultatele controlului efectuat conform legii 43/2003 la partidele politice, vizînd finanțarea acestora în perioada 2003-2004

1 A Szczerbiak, The new Polish political parties as membership Organisations, *Contemporary Politics*, Volume 5, no 1/2001.

2 <http://anasarivan.blogspot.com/>

3 C Preda, S Soare, *Regimul, partidele*, 88.

Cifrele din coloana 3 a Tabelului 1 au rezultat din următorul calcul estimativ: presupunând că fiecare membru de partid a plătit aproximativ 100 de lei cotizație anuală ar rezulta în jur de 150.000 de membri de partid plători de cotizație la nivelul țării. Cifra nu este lipsită de credibilitate având în vedere aprecierea unui comentator citat de Szczerbiak după care „numai 10% din cei 200.000 de membri ai Partidului Țărănesc Polonez ar plăti de fapt cotizație”¹. Astfel am putea aprecia numărul real al membrilor de partid la circa un milion. Totuși, nici cuantumul cotizațiilor nu reprezintă un indicator ideal pentru numărul real de membri ai unui partid atunci când se adevăresc criticile formulate de unele asociații de la noi (Pro Democrația sau Institutul pentru Politici Publice) cu privire la utilizarea de către partide (mai ales PSD fiind vizat) ca paravan pentru donații ilicite. În estimarea făcută, dacă cifra totală pare credibilă, diferențele între efectivul PSD și al celorlalte partide pare exagerată. Probabil că la un total de 150.000 de membri cotizanți, la momentul respectiv PSD/ului îi revenea nu mai mult de jumătate.

Preocuparea pentru creșterea numărului de membri

În România, numărul membrilor de partid nu pare să prezinte mare interes – nici pentru liderii partidelor și nici pentru public. Acest din urmă aspect permite partidelor să păstreze o discreție aproape totală în legătură cu numărul membrilor (probabil redus și niciodată cunoscut cu strictețe). Și totuși, numărul membrilor apare ca argument sau subiect de dezbatere politică, mai ales în viața internă a partidelor. Presa a relatat episoadele unei polemici între personalități marcante ale PSD privind numărul de membri ai acestui partid: în timpul mandatului Geoană, fostul prim-ministru Văcăroiu lua atitudine față de o declarație a lui Marian Vanghelie conform căreia partidul ar avea 200.000 de membri, apreciind că ar fi „numai 50.000 de membri cu carnet”, iar Miron Mitrea vorbea despre un număr real de 100.000, din care maxim 50.000 de plători de cotizație...dar declarațiile liderilor de filiale sună cu totul altfel, numai Vanghelie singur susține că ar avea vreo 250 000 de membri la PSD București, ceea ce pare complet paralel cu realitatea”.² La PDL, recentul congres îi prilejuia lui Vasile Blaga afirmația: „Dacă acest partid cu 350.000 de membri nu este în stare să pună patru guverne, să plece.”³

Preocupările partidelor românești de a-și stabili cu exactitate numărul de membri sunt destul de sporadice și țin mai degrabă de domeniul promisiunilor electorale: în statutul PDL se vorbește despre Registrul Național al Membrilor care urmează a fi înființat iar conducerea PSD inaugura pe 24 februarie 2011 sistemul de evidență a membrilor de partid, estimând că la finalul centralizării datelor, numărul membrilor va fi de 350.000.⁴

Dovada slabului interes pentru creșterea numărului de membri o aduce și faptul că numărul de membri ai filialelor județene sau locale nu mai reprezintă cel mai important criteriu de apreciere și ierarhizare a acestora.

În Regulamentul de aplicare a Statutului PNL se stabilește că norma de reprezentare la Conferința filialei teritoriale este doar în proporție de 10%, funcție de numărul de membri ai organizației în timp ce 90% din reprezentanți sunt stabiliți în funcție de rezultatele în diferitele confruntări electorale (europarlamentare, prezidențiale, parlamentare și locale).

¹ Szczerbiak, *The new Polish political*, 28.

² <http://impolitics.ro/bomba-lui-mitrea-psd-mai-are-cca100-de-membri>

³ <http://www.romanialibera.ro/actualitate/politica/foto-video-emil-boc-presedinte-pd/> din 15 mai 2011.

⁴ <http://www.paginapolitica.ro/arhiva/944-psd-sistem-informatizat-de-eviden-a-membrilor/>

La PSD, norma de reprezentare se face printr-o formulă în care numărul de membri (x) intră alături de alte două criterii (numărul aleșilor locali și numărul de membri ai consiliului local ponderat cu proporția obținută la ultimul scrutin național). Și mai puțin pare să fie valorizat numărul de membri ai filialelor la PDL. Aici, dintre cei 864 de delegați la Congres, jumătate au fost aleși în funcție de rezultatul la ultimele 4 confruntări electorale și jumătate în funcție de numărul de voturi aduse de fiecare organizație. Rezultă că ceea ce interesează stafurile partidelor de la noi este în primul rând performanța electorală și mult mai puțin nivelul recrutării de membri.

Strategii pentru atragerea de noi membri

Liderii politici din România ca și cei din Polonia despre care vorbea Szczerbiak, consideră că investiția în creșterea numărului de membri nu este foarte eficientă.¹ Ei nu realizează că cea mai bună strategie de marketing politic poate eșua în absența oamenilor devotați și pregătiți să o pună în aplicare. În consecință, nici partidele din România nu se remarcă prin desfășurarea de campanii proactive ample de recrutare de noi membri. Se preferă „simpatizanții” motivați prin modalități improvizate, unor membri de partid cu acte în regulă.

Comentatorii internaționali argumentează că noile partide – atât din Europa de vest cât și din cea de est – au tendința de a se dezvolta ca structuri centralizate cu o bază limitată de membri și grupuri de conducere elitiste jucând rolul predominant². Deși cele mai multe partide recunosc nevoia de a recruta noi membri și de a forma noi structuri la baza organizației, totuși, ele preferă întreținerea unei rețele de „simpatizanți” în locul membrilor oficiali. Explicația pentru nivelul scăzut al numărului de membri este datorat parțial strategiei partidelor respective și parțial interesului scăzut al societății privind integrarea în noile partide. Studiile care urmăresc atitudinea cetățenilor față de partide arată că ar fi și greu să se atragă foarte mulți membri, având în vedere că partidele politice au una dintre cele mai scăzute cote de încredere din partea societății în comparație cu alte instituții.³

Un studiu comparativ asupra participării politice a tinerilor europeni din 8 țări, citat de EU Observer a arătat că tinerii au mai multă încredere în societatea civilă decât în partidele politice. Totuși, țări ca Finlanda sau Italia înregistrează cote relativ ridicate ale atașamentului față de anumite partide (peste 65%) în schimb în Marea Britanie și în țări din est ca Estonia sau Slovacia atașamentul se gasește la cote mult mai joase (23 – 30 %). La fel și interesul tinerilor pentru politică variază de la 51% (proporția celor care declară ca sunt interesați) în Germania, 42/ 43% în Austria și Italia, până la cote mult mai joase în Marea Britanie, Estonia și Slovacia. Franța și Belgia se aflau undeva la mijlocul scalei.⁴

În consecință și procentul de tineri înrolați în partide politice este și el, în general, scăzut. Pentru câteva țări pentru care am putut găsi estimări interne, cum sunt

¹ Totuși, în februarie 2010 același Mitrea citat mai înainte declara că „este nevoie de un recensământ în rândurile noastre, demararea unei ample acțiuni de recuperare... PSD trebuie să știe exact care îi este forța în teritoriu, iar forța l/o dau în primul rând membrii”.

² P Mair, *Party System Change Approaches and Interpretation*, Oxford, 1997.

³ Vezi de exemplu F Plaser ș. a., *Democratic consolidation in East Central Europe*, Basingstoke, 1998 și R Rose, W Misher, *Positive Party Identification in Postcommunist Countries* în *Electoral Studies*, vol 17, nr 2, 1998. care dau cote scăzute de identificare cu partidele mai ales țările foste comuniste în comparație cu Germania sau Austria.

De notat că la nivelul anilor 1994 / 96 România avea o poziție relativ bună a încrederii în partide comparativ cu celelalte țări fost comuniste, dar desigur mai slabă în raport cu țările vestice.

⁴ European youth trust NGOs more than political institutions, în Euobserver din 20.03.2006.

Suedia sau Estonia acest procent este între 2 și 3,5%¹. Aceste cifre sunt confirmate numai parțial de rezultatele unui Eurobarometru realizat în randul populației europene (EU27) în vârstă de 15-30 de ani în primăvara lui 2011. Conform acestui sondaj rata medie de participare a populației tinere la activitatea organizațiilor politice sau partidelor politice era de 5%, în condițiile în care rata participării la alte tipuri de organizații cum ar fi cluburile sportive sau organizațiile culturale se ridica la 14-34%.²

Pe țări, situația se prezintă în modul deja amintit. Austria și câteva țări nordice au cele mai ridicate procente (dar și Portugalia, Grecia, Cipru) – între 7 și 10%. Iar la coada clasamentului stau mai ales țările foste comuniste din estul Europei (Polonia-2%, Cehia-3%, Ungaria-3%).

România face o excepție destul de puțin așteptată, cu o rată de participare a tinerilor la organizații și partide politice de 7%.³ Aceasta în condițiile în care un alt Eurobarometru, din 2007 (Young Europeans), dădea estimări mult mai puțin favorabile: o cotă de înrolare a tinerilor sub 30 de ani în partide politice de 1,5%.⁴

Am putea astfel conchide că în ultimii 4 ani ar fi avut loc în România o activizare serioasă a tinerilor și o puternică înrolare a acestora în rândurile partidelor politice de la noi, ceea ce ar fi greu de susținut pentru oricine cunoaște realitatea socială și politică românească. Mai degrabă, în cazul României avem de a face cu o confuzie asupra ce înseamnă a lua parte la activitatea unui partid, confundându-se participarea la anumite acțiuni organizate de partide cu asumarea calității de membru, confuzie originată în cultura politică precară a unor importante segmente din electorat. Deci, nu ar trebui să ne declarăm mulțumiți doar pe baza rezultatelor ultimului Eurobarometru ci să analizăm mai profund formele de participare politică din țara noastră.

Cum ar putea totuși să proceze partidele pentru a își atrage mai mulți tineri în rândurile lor? În nici un caz nu ar trebui să sporească dificultățile birocratice în calea celor care ar dori să intre într-un partid. așa cum a semnalat presa de la noi. În timp ce la nivelul declarațiilor, partidele noastre promovează ideea deschiderii și atragerii de noi membri, atât PNL cât și PSD sau PDL au prevederi complicate în statut referitoare la atragerea de noi membri și eventualii solicitanți trebuie să aștepte săptămâni bune până să devină membri cu acte în regulă⁵

O strategie mai potrivită pare să fie cea care se aplică în țări cu tradiție democratică, unde tinerii formează propriile lor organizații politice (dar nu partide), tutelate de câte un partid parlamentar. Având propria personalitate juridică, organizațiile politice ale tinerilor devin eligibile pentru a primi subvenții guvernamentale și pentru a participa la viața societății civile, dar păstrează și legătura strânsă cu un partid politic. Tabelul 2 prezintă cazul Olandei în acest domeniu.

1 Cf datelor de pe www.Youthpartnership.net.

2 Flash EB.

3 Bineînțeles că întrebarea nu a vizat în mod explicit calitatea de membru ci doar participarea la activitățile organizației respective.

4 Cf datelor citate în Plăieșu (coord), *Organizațiile neguvernamentale și voluntariatul: oferta și atracție pentru tineri*, iulie, 2007 postat pe <http://www.ise.ro>.

5 Dan Duca, *Primul pas în politică. Cum devin membru de partid?* pe <http://voxpublica.realitatea.net/politica-societate/>, 15 aprilie 2010.

Se pare că deși resping orice tradiție din moștenirea fostului partid comunist, partidele actuale păstrează inconștient manifestată și de bolșevismul românesc la timpul său: între „vigilența” verificării dosrului și a originii „sănătoase” a candidaților și graba cu care erau înregimentate în partid segmente importante din populație, ajungându-se la dimensiunile gigantice din anii 80. Articulul citat remarcă faptul că în timp ce un solicitant de rând trebuie să aștepte săptămâni la rând până să devină membru al PDL, vedeta Teo Trandafir sau alți ocupanți ai unor poziții isociale de top sunt primiți foarte rapis în partid și chiar puse în funcții importante ale acestuia.

Tabel 2 Organizații politice în Olanda

Numele organizației de tineret	Partidul care o tutelează	Număr de membri ai organizației	Voturi obținute de partid la ultimele alegeri
SCP Youth Political	Dutch Orthodox Reformed Party	12 330	163.581
PerspectieF	Christian Union	2 203	305 094
Young Democrats	Democrats 66	1 730	654 167
RED	Socialist Party	3 039	924 696
Youth Organisation Freedom Democracy	People's Party for Freedom and Democracy	1 391	1 929 575
Christian Democratic Youth Appeal	Christian Democratic Appeal	1 305	1 281 886
Young Socialist within PvdA	Labour Party	1 300	1 848 805
DWARS	Geen Left	1 047	628 096

Sursa datelor: primele trei coloane preluate din documentul postat pe <http://youth-partnership-eu.coe.int/youth-partnership/documents/Questionnaires/Participation/20/> Ultima coloană cf. <http://wikipedia.org/list-of-political-parties-in-theNetherlands/>

Exemplul pune în evidență o strategie cvasigenerală în Olanda: partidele, aproape indiferent de cota reprezentată în electorat patronează organizații politice ale tinerilor, adevărate pepiniere de cadre și totodată „antene” îndreptate către public, către comunități către segmentele mai greu mobilizabile la vot cum sunt în general tinerii.

Pe de altă parte se constată că nu se păstrează o relație semnificativă între succesul electoral al partidului și gradul său de susținere de către tinerii angajați civic, în forma organizațiilor politice. Partide importante pe scena politică olandeză cum sunt Partidul Popular pentru Libertate și Democrație sau Partidul Muncii patronează organizații minuscule de 1300 de membri, în timp ce partide mult mai puțin importante din punct de vedere electoral cum este Partidul Ortodox Reformat (Dutch Orthodox Reformed Party) se remarcă printr-o organizare politică în rândul tineretului mult mai extinsă. Acest fapt se explică prin accentul etic pe care îl dezvoltă partidul respectiv și prin aderența sa aproape exclusivă la nivelul unor municipalități (comunități) reformate.

O asemenea strategie de atragere a aderenților este recunoscută și de P. Brechon care vorbește despre „aderenții indirecti” întâlniți la partide din alte țări decât Franța, prin aderarea la o organizație satelit cum ar fi o mișcare de tineret sau un grup de femei¹

Din perspectiva unor evenimente recente ca cele din Norvegia, putem spune că sunt de preferat tinerii care se integrează în activitatea unui partid politic legal, fie și indirect (chiar indiferent de ideologia pe care acesta o susține), unora care se ascund în spatele unor identități virtuale pe internet iar apoi încearcă să-și impună convingerile politice cu ajutorul explozibililor sau al armelor automate.

Concluzii

Prin lipsa lor de interes pentru creșterea numărului de membri, partidele din România se înscriu într-o tendință europeană generală care se înregistrează pe întregul continent dar mai ales în partea estică a acestuia. Această tendință vine pe

¹ P. Brechon, *Partidele politice*, 165.

de o parte din slaba identificare a cetățenilor cu partidele, iar pe de alta din absența unor strategii adecvate la nivelul partidelor în privința recrutării de noi membri sau a cultivării relațiilor apropiate cu societatea civilă. Cazul prezentat al Olandei exemplifică faptul că în condițiile unei rezerve manifestate de electorat privind înscrierea în partide (prezentă desigur și în Olanda utimelor decenii), partidele pot găsi mijloace de a păstra o legătură strânsă cu societatea civilă și a-și exercita rolul de ferment social.

BIBLIOGRAFIE

BRECHON, Pierre, *Partidele politice*, Cluj-Napoca, Eikon, 2004.

FISICHELLA, Domenico, *Știința politică. Probleme, concepte, teorii*, Polirom, Iași, 2007.

MAIR, Peter, VAN BIEZEN, Jan, „Party Membership in Twenty European Democracies. 1980-2000”, în *Party Politics*, 7:1, 2001.

ROSE, R, Misher, W. Positive „Party Identification in Postcomunism Countries” în *Electoral Studies*, vol. 17, nr 2, 1998.

PREDA, Cristian, SOARE, Sorina, *Regimul, partidele și sistemul politic din România*, Nemira, 2008.

SZCZERBIAK, Aleks, „The new Polish political parties as membership Organisations”, *Contemporary Politics*, Volume 5, no 1/2001.

VOICU, Constantin, *Pluripartidismul/ O teorie a democrației*, București, Ed All, 1998.

Despre „poporul muncitor unic” și locul minorităților naționale în cadrul „națiunii socialiste”.

Maghiari, germani și evrei în România lui Ceaușescu (II)

■ EMANUEL COPILAȘ

[West University of Timișoara]

Abstract

If the first part of this paper analyzed the administrative reorganization of the territory inhabited by ethnic Hungarians during the first decade, taking into account the ideological implications, both Leninist and nationalist, that underlied the official attitude of the Ceaușescu regime towards minorities, the second part focuses briefly on the Jews and the Germans before returning to Hungarians and the nationalist tensions that characterized, among other components, Romanian domestic policies in the 1980s. The study explores the romantic-Leninist approach of the concept of nation and why the „unique working people” left no room for parallel national identities.

Keywords

romantic Leninism; ethnic minorities; „socialist nation”; „unique working people”; paramodern identity; „revolutionary socialist patriotism”

...evrei...

Populația de rit iudaic din România a cunoscut, în timpul „epocii de aur”, un important neajuns experimentat și de către maghiari sau germani: limitarea extremă a emigrării, fapt care s-a soldat cu proteste internaționale de anvergură. Considerabil redusă de către genocidul din timpul Holocaustului, cea mai profundă catastrofă morală a secolului XX și a omenirii așa-zis civilizate în general, populația evreiască din România va crește din nou după 23 august 1944 datorită evreilor ajunși aici din întreaga Europă pentru a emigra în Palestina, pe calea Mării Negre. Ana Pauker și chiar Emil Bodnăraș vor facilita acest proces. După proclamarea Republicii Populare Române (RPR) în 1948, Gheorghiu-Dej a limitat posibilitățile de emigrare ale evreilor români: era nevoie acum de mână de lucru pentru „construirea socialismului”, iar plecare a sute de mii de evrei putea antrena, se temea elita PMR, perturbări economice grave. Pe de altă parte, s-a dovedit că ethosul comercial tradițional al acestora nu era compatibil cu colectivismul forțat și centralizarea economică demarate în RPR. Majoritatea evreilor nu își mai găseau

1 Prima parte a acestui articol a fost publicată în *Sfera Politicii* nr. 4 (158)/2011.

locul în noul peisaj economic românesc. În plus, deteriorarea relațiilor sovieto-israeliene (din cauza orientării pro-occidentale ferme a Israelului, așteptările lui Stalin în privința atragerii acestui stat pe orbita sovietică fiind astfel înșelate) și declanșarea de către „tătuțul popoarelor” a unei politici antisemite, circumscrise desigur vocabularului leninist post-revoluționar, îngreuna de asemenea posibilitățile emigrării populației române de rit iudaic în Israel.¹ Și așa însă, comunitatea evreiască din România s-a redus considerabil, concomitent cu dezorganizarea sa politică și culturală. Spre exemplu, la recensământul din februarie 1956 și-au decarat apartenența iudaică numai 146 264 de persoane, comparativ cu cele 451 892 care trăiau în țară în 1930.² În 1970, cifra se înjumătățise.³

După 1965, Ceaușescu va facilita parțial, ca urmare a obținerii clauzei celei mai favorizate națiuni și a amendamentului Jackson- Vanick - emigrarea evreilor români în Israel deși, ce-i drept, numărul acestora scăzuse considerabil. Majoritatea celor care doriseră să plece o făcuseră deja pe timpul lui Gheorghiu-Dej. Tot atunci, evreii români începuseră să emigreze cu ajutorul serviciilor de spionaj ale RPR, care încasau sume apreciable pentru fiecare persoană ce alegea să ajungă în acest fel în Israel. Când i-a fost adusă la cunoștință afacerea, pentru că altfel nu se poate numi, Ceaușescu a fost scandalizat în primă fază, pentru ca apoi să o preia și să o dezvolte, aplicând-o cu „succes” și etnicilor germani care doreau să ajungă în RFG. Din rațiuni umanitare, dar și, complementar, deoarece le lipsea mâna de lucru necesară unor economii aflate în expansiune, guvernele israelian și vest-german acceptaseră să devină parte a acestui joc cinic și imoral.⁴ Nimic nu era mai important însă pentru Ceaușescu decât sporirea, prin orice mijloace, a puterii RSR. Bastionul leninismului romantic trebuia consolidat prin orice mijloace, oricât de scandaloase ar fi părut lumii și moralității „burgheze”. Aceasta nu era decât un partener temporar și circumstanțial, colaborarea traducându-se printr-o subminare permanentă a dușmanului ideologic concomitent profitarea la maximum de pe urma slăbiciunilor de care dădea dovadă. Nu trebuie uitat aici nici rolul intelectualilor aserviți regimului, care întrețineau antisemitismul și un „profascism” uneori latent, alteori aproape manifest,⁵ contribuind astfel substanțial la consolidarea eșafodajului ideologic romantic leninist.

și germani.

Germanii au reprezentat o altă minoritate importantă în România lui Ceaușescu. La fel ca și în cazul evreilor, numărul lor a descrescut pe măsură ce păraseau RSR pentru a „reîntregi familiile” din țările de origine. Cel puțin acesta era maniera în

1 Liviu Rotman, *Evreii din România în perioada comunistă, 1944-1965*, (Iași: Polirom, 2004); pentru Holocaustul evreilor români vezi Radu Ioanid; Tuvia Friling; Mihail Ionescu, (coord.), *Comisia internațională pentru studierea Holocaustului în România – raport final*, (Iași: Polirom, 2004). Documentarea pentru acest eseu se datorează parțial unui grant AMPOSDRU (Investește în oameni! FONDUL SOCIAL EUROPEAN, Programul Operațional Sectorial pentru Dezvoltarea Resurselor Umane 2007-2013, proiectul „STUDIILE DOCTORALE FACTOR MAJOR DE DEZVOLTARE AL CERCETĂRIILOR SOCIO-ECONOMICE ȘI UMANISTE”), obținut din partea Universității Babeș-Bolyai pe perioada studiilor doctorale. Prima parte a acestui articol a apărut în nr. 158/2011 al revistei *Sfera Politicii*.

2 „Jews in Romania: a dwindling minority”, *Radio Free Europe research paper*, 26 February 1964, Open Society Archives, pp. 1-6.

3 „On Jewish emigration”, *Radio Free Europe research paper*, 20 March 1970, Open Society Archives, 1.

4 Radu Ioanid *Răscumpărarea evreilor. Istoria acordurilor secrete dintre România și Israel*, Iași, Polirom, 2005.

5 Michael Shafir, „The Men of the Archangel Revisited: Anti-Semitic Formations among Communist Romania's intellectuals”, in *Studies in Comparative Communism*, no. 3, vol. IV, pp. 223-243.

care problema emigrației apărea în presa românească și formulată de statele occidentale, doritoare să îi amintească lui Ceaușescu de angajarea făcută la Helsinki în 1975 de a respecta principiile umanitare. Germanii însă, spre deosebire de evrei, nu ar fi dorit să emigreze în masă, susține Wolfgang Rehner. La sfârșitul anilor '70, când cei care se stabiliseră deja în RFG vizitau satele săsești din Transilvania în care se născuseră, „Faptul că veneau cu mașină și aduceau cadouri impresiona oamenii simpli. Astfel s-a creat o adevărată febră de emigrare, un fel de psihoză. Se spunea: «Toți vor să plece», chiar dacă de fapt numai o treime era decisă pentru plecare”. După vizita din 1978 a cancelarului Helmut Schmit în RSR, având ca obiectiv, printre altele, „ușurarea condițiilor de emigrare”, ponderea etnicilor germani decși să se stabilească în RFG s-a amplificat ajungând, în 1985, la „două treimi”.¹

Ceaușescu era cu siguranță neliniștit de tendința etnicilor germani de a părăsi RSR, în mare măsură tocmai din cauza politicii PCR față de minorități. „Ctitorul României moderne” limita emigrarea, pe de o parte impunând sume de răscum-părare tot mai mari pentru guvernul de la Bonn, pe de altă parte accentuând propagandistic unicitatea RSR ca „patrie” pentru toți locuitorii ei, indiferent de naționalitate, subliniind totodată că nu are nimic împotriva ca „reîntregirea familiilor” să se petreacă (și) pe teritoriul statului român. Insistând asupra vechimii istorice a germanilor, și a minorităților în general, pe teritoriile românești, Ceaușescu afirma că este imperativ necesar

„să arătăm cum au acționat românii, sașii, șvabii, maghiarii, secuii în diferite împrejurări istorice, cum au conlucrat, cum au luptat împreună. Astfel vom trage învățămintele corespunzătoare și vom putea răspunde la întrebarea: care este patria populației de naționalitate germană? NU spun de origine germană, pentru că originea nu e tot una cu naționalitatea! Originea lor este România pentru că aici trăiesc de sute și sute de ani, și este greu ca cineva ai cărui strămoși au venit de 800 de ani în România să spună: «Originea mea este în altă parte». Deci la întrebarea: care este patria germanilor ce locuiesc de sute de ani pe aceste meleaguri, cred că nu se poate da decât un singur răspuns. Acesta este: patria cetățenilor de naționalitate germană din țara noastră este una singură – Republica Socialistă România! Noi considerăm că numai pornind de la această realitate istorică vom ajunge la concluzii juste în toate privințele”.²

Fiind parte a „patriei socialiste”, germanii erau responsabili la rândul lor de bunăstarea „societății socialiste multilateral dezvoltate” și de „avansul” înspre comunism. Emigrarea lor masivă ar fi rezonat, în optică romantic-leninistă, cu facilitarea unui fenomen „contrarevoluționar”. Astfel că,

„În ce privește problema reunirii familiilor, doresc să arăt că ea nu trebuie înțeleasă în mod unilateral (...)” afirma Ceaușescu. „Sînt sau au fost și anumite cazuri întemeiate, pe care le-am rezolvat pozitiv; dar dacă am merge cu așa-zisa «reunire a familiilor» în sensul de a accepta că fiecare care pleacă din țară să ceară să-i vină și familia - și fiecare ar avea pe cineva de adus – arunci n-am mai termina niciodată! Noi nu considerăm că aceasta este o problemă reală, care merită prea mare atenție. Firește, sînt cazuri izolate și, cum am mai spus, va trebui, în spiritul umanismului care caracterizează societatea noastră (nu în spiritul umanismului „burghez”, n. m.), să le rezolvăm în continuare. Dar reunificarea familiilor – dacă această problemă exis-

1 Wolfgang Rehner, „Problemele populației de etnie germană în România. Tendințele ei de emigrare”, în Romulus Rusan, (ed.), *Anii 1973-1989: cronică a unui sfârșit de sistem*, (București: Fundația Academia Civică, 2003), 231-232.

2 *Națiunea socialistă*, (București: Editura Politică, 1972), 99.

tă (bagatelizarea problemei reflectă importanța ei reală, n.m.) – se poate realiza nu numai prin plecarea din România, ci și prin aducerea în țară a rudelor sau a membrilor de familie. Noi vom primi cu toată dragostea pe aceia care doresc să vină la familiile lor și să se stabilească definitiv în România. Acești oameni se vor bucura de drepturile pe care Constituția țării le acordă tuturor cetățenilor, fără deosebire de naționalitate. În acest spirit trebuie să înțelegem poziția partidului și statului nostru în problema reunificării familiilor, poziția noastră față de oamenii muncii de naționalitate germană. Nu plecând din țară, ci rămânând aici, muncind, luptând pentru a învinge greutățile, pentru a dezvolta patria comună vom reuși să facem din România un stat socialist înaintat. Eu am ferma convingere că marea majoritate a populației de naționalitate germană acționează și va acționa în acest fel...”¹

Discursurile lui Ceaușescu în ceea ce privește problematica națională încearcă să acrediteze ideea unei identități omogene a „poporului muncitor unic”. Tot ceea ce s-a produs pe teritoriile românești de-a lungul istoriei nu ar fi aparținut numai românilor, ci, în diferite doze, tuturor grupurilor etnice care le locuiau, românii nefiind decât unul dintre ele.² Argumentul, de factură marxistă, este imbatabil până în acest punct. Devine leninist însă prin obligativitatea indiscutabilă pe care o impune tuturor grupurilor etnice, inclusiv românilor – deși leninismul romantic nu ar fi putut exista în absența multitudinii de naționalisme românești, atât populare, sociale, „de jos”, cât și intelectuale, elitare, politice, „de sus”, românii fiind deci, oricât de paradoxal ar suna, și vinovați de și victime ale leninismului romantic - de a rămâne în țară, a se înmulți și a „construi socialismul”. Abaterea de la sarcinile demografice și „muncitorești” trasate de către PCR întregii populații, indiferent de apartenența națională sau etnică, echivala cu manifestări „contrarevoluționare”; oricum, după cum știm de la Kenneth Jowitt³ societatea în general reprezenta un teren ideologic inamic pentru regimurile leniniste, impregnată fiind de spirit „burghez”. Ceaușescu însuși, la al XII-lea Congres al PCR, afirma cu intransigență nedisimulată că „partidul va combate cu tărie propaganda naționalist-șovină a cercurilor reacționare din afară, denaturarea realităților din țara noastră, încercările de dezorientare a oamenilor muncii de alte naționalități”. Pentru „marele cârmaci” era clar că „Interesele supreme ale celor ce muncesc, aspirațiile lor de progres, bunăstare și fericire se pot împlini numai printr-un efort unit pentru înălțarea patriei pe noi culmi de progres și civilizație”.⁴

Robert King a observat faptul că PCR se pronunța împotriva naționalismului minorităților, încercând să le integreze, dar încuraja în același timp naționalismul românesc. Un demers care cu siguranță nu a încântat grupurile ne-române de pe teritoriul RSR. Pe de altă parte, pentru a putea integra, fie și numai economic, minoritățile, partidul trebuia să le acorde drepturi educaționale și culturale. Temându-se pe bună dreptate că vor dispărea înghițiți într-o societate neatractivă ca nivel de dezvoltare și cu un regim politic deosebit de opresiv, minoritățile au devenit tot mai îngrijorate, iar Ceaușescu era conștient că are numai de pierdut dacă nu estompează aceste neliniști. La rândul său, regimul se temea că permitând emigrarea pe scară mai largă, RSR va rămâne în scurt timp fără maghiari, germani sau evrei,

1 *Națiunea socialistă*, 101; George Ciorănescu, „Romanian campaign against emigration of ethnic Germans continues”, *Radio Free Europe research paper*, 9 May 1977, Arhiva 1989, 1-7.

2 *Națiunea socialistă*, 96; Radu Florescu, „Ceauseschism: Romania's road to communism”, *Current history*, 381: (1973), 212.

3 Jowitt, *New world disorder. The leninist extinction*, (Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1993).

4 *Congresul al XII-lea al Partidului Comunist Român*, (București: Editura Politică, 1981), 58.

deznodământ inconceptibil pentru ambițioasele planuri economice ale „geniului Carpaților”. Pe de altă parte, limitarea drastică a numărului de emigranți însemna nemulțumirea guvernelor maghiar, vest-german și israelian, fapt pe care de asemenea Ceaușescu făcea tot posibilul să îl evite.¹ Emigrarea a rămas în final la un nivel foarte scăzut, crescând strategic atunci când regimul dorea să obțină diferite avantaje de la statele mai sus menționate și/sau de la Statele Unite.

Mobilizator și integrator deopotrivă, leninismul romantic nu admite să capituleze în fața lumii „burgheze” permițând abandonarea „patriei”, fie și de către „elementele șovăitoare, nesănătoase” povenite din rândul minorităților naționale, oricum suspecte de la bun început de atitudine „contrarevoluționară”. În RFG-ul anilor '70, acolo unde etnicii germani din RSR visau să ajungă, imaginea RSR era deteriorată datorită sistemului economic disfuncțional, respectiv a exacerbarii patriotice, romantic-leniniste, prin care regimul încerca din răspuțeri să îndoctrineze populația. Propaganda PCR, putem citi într-un articol din cotidianul *Die Welt* publicat în 1976, „«inoculează populației patriotism și mândrie națională. Țara este menținută psihologic într-o stare de apărare, deși nimeni nu spune oficial cine ar fi posibilul dușman – totuși fiecare știe contra cui se va îndrepta această apărare în caz de nevoie... (aluzie la Uniunea Sovietică, n.m.). Ceaușescu este (...) bănuitorul și solitarul conducător, care luptă în aceeași măsură cu vechea lene și apatie balcanică ca și cu noile concepții de consum de import»”.²

În anii '80 intransigența naționalistă a regimului nu va cauza tulburări numai printre maghiari, așa cum vom vedea în continuare, ci și printre germani, mai ales șvabi. În Timișoara apărea, de fapt începuse să se manifeste tot mai pregnant, fiind înființat încă din 1972 – *Aktionsgruppe Banat*, un forum al tinerilor intelectuali germani, poeți și prozatori în principal, preocupați de „idealism, un nonconformism naiv și comun și un stil modern infuzat uneori de gândire ermetică; toți acești scriitori utilizau aceleași teme: locul poetului german în societatea română, statutul minorității germane, atitudinea acestei minorități față de problema imigrației și contribuția comunității germane la dezvoltarea societății române postbelice”.³ Trei membri au depus în 1985 și 1986 cereri de emigrare – Herta Müller, Richard Wagner și William Totok, fapt care s-a soldat cu amplificarea persecuțiilor regimului asupra grupului în general și asupra lor personal.⁴

Din nou, maghiari. Despre contracția xenofobă a leninismului romantic în ultima decadă a existenței sale

În ultimul deceniu al existenței RSR, relațiile Bucureștiului cu Budapesta s-au deteriorat în ritm alert. Motivul l-a reprezentat bineînțeles maniera în care era tratată minoritatea maghiară din Transilvania. Încă de la începutul anilor '70, între cele două state existau relații mai mult formale. Tratatul de prietenie semnat între cele două părți în 1948 nu a fost reînnoit în 1968, data la care acesta expira oficial, ci de abia în 1972.⁵ Tratatul cu Uniunea Sovietică a fost reînnoit în 1970, cu doi ani

1 Robert King, „Rumanian concern for national minorities”, *Radio Free Europe* research paper, 23 July 1971, Arhiva 1989, 1-24.

2 Katharina Kilzer, „Imaginea României în presa germană (1972-1982)”, în Romulus Rusan, (ed.), *Anii 1973-1989: cronica unui sfârșit de sistem*, (București: Fundația Academia Civică, 2003), 756-757.

3 „Harassment of ethnic German writers in Romania”, *Radio Free Europe* research paper, 4 October 1985, Open Society Archives, f. 616.

4 „New developments in the harassment of ethnic Germans writers in Romania”, *Radio Free Europe* research paper, 16 April 1986, Open Society Archives, f. 605-607.

5 Robert King; Robinson William, „Rumanian-Hungarian relations: friendship with reserva-

mai devreme, fapt care demonstrează nivelul politic foarte scăzut al relațiilor româno-maghiare. Politica externă pe care o adoptase RSR, disidentă în raport cu politica externă relativ sinergică a „lagărului socialist” deranja „țările frățești”, motiv pentru care tratatele de prietenie nu au fost reînnoite la timp. Acestea conțineau însă o clauză prin care se specifica prelungirea automată a duratei cu încă cinci ani după consumarea celor douăzeci, dacă părțile nu aveau nimic de obiectat. Iar RSR și Ungaria, în ciuda divergențelor, s-au încadrat până la urmă în acest interval.

Tensiunile și-au făcut simțite prezența chiar și la Congresul al XI-lea al PCR (1974), când delegația maghiară a fost singura care a adus în discuție problema minorităților, declarând: „Un factor important în dezvoltarea ulterioară a prieteniei noastre este implementarea formei politicii leniniste a naționalităților; această politică apreciază naționalitățile ca pod viu între state”.¹ Mesajul era clar. Transmiterea lui într-un astfel de context sugera faptul că i se atribuie o importanță capitală, iar Ceaușescu a înțeles cu siguranță acest lucru.

Disputa a cuprins teme istorice, statutul Transilvaniei în primul rând, fiind alimentată de intransigența lui Ceaușescu, total refractar la propunerile de discuție ale omologului său Janos Kadar în problema minorității maghiare: „nu avem nevoie de lecții și nu primim lecții de la nimeni” putem citi în „raport[ul] cu privire la participarea oamenilor muncii de naționalitate maghiară la opera de dezvoltare și înflorire multilateral a patriei” publicat în 1987. „Avem un partid puternic – Partidul Comunist Român – care a demonstrat cu prisosită capacitatea de a soluționa corespunzător toate problemele edificării societății socialiste, inclusive problema națională”.² Divergențele dintre Budapesta și București au existat nu numai la nivel politic, ci și cultural sau mediatic. În acest sens, anumite articole din presa maghiară laudau politicile față de minorități ale lui Petru Groza, lăsând astfel să se înțeleagă lipsa de succes a lui Ceaușescu la același capitol.³

Academia maghiară a publicat, în 1987, o istorie a Transilvaniei care a deranjat profund PCR deoarece se insista asupra aportului cultural al populației ungare la configurarea Transilvaniei. Sigur, lucrarea avea o tentă politică în măsura în care urmărea să sublinieze maniera nesatisfăcătoare în care erau tratați în prezent etnicii maghiari din această regiune, alipită României de abia în 1918 și un permanent motiv de frustrare națională și istorică pentru Ungaria.⁴ „E greu să înțelegi reeditarea unor teze horthyste, fasciste, șoviniste, inclusiv rasiste. Cum se poate ca o Academie de științe să dea girul său unor texte și lucrări care jignesc alte popoare?”, acuza Ceaușescu. „Ce știință e aceasta. Cui servește o asemenea așa-zisă știință decât celor mai reacționare curenturi imperialiste? În nici un fel asemenea teze nu servesc cauzei prieteniei și colaborării, cauzei socialismului!”⁵ Genul acesta de propagandă, se afirma, „lansează și vehiculează ideea «dreptului de amestec» în treburile interne ale

tions?”, *Radio Free Europe* research paper, 10 March 1972, Arhiva 1989, 1-11; „Rumania situation report”, *Radio Free Europe* research paper, 13 July 1971, Arhiva 1989, 1-5.

1 Robert King, „Foreign policy aspects of the 11th Rumanian Party Congress”, *Radio Free Europe* research paper, 9 December 1974, Arhiva 1989, 8; vezi, mai pe larg, *Congresul al XI-lea al Partidului Comunist Român*, (București: Editura Politică, 1975).

2 *Plenarele Consiliilor oamenilor muncii de naționalitate maghiară și germană din Republica Socialistă România, 26-27 februarie 1987*, (București: Editura Politică, 1977), 44.

3 Judith Pataki, „Growing official impatience with Hungarian national minority in Romania”, *Radio Free Europe* research paper, 29 December 1984, Arhiva 1989, 15-21; „Hungarian-Romanian relations: more than a polemic among writers”, *Radio Free Europe* research paper, 11 May 1978, Arhiva 1989, 2-7; Alfred Reisch; Judith Pataki, „Hungarian-Romanian polemics over Transylvania continue”, *Radio Free Europe* research paper, 15 November 1982, Arhiva 1989, 1-11.

4 Ute Anneli Gabanyi, „Ceausescu rejects Hungarian «interference» in minority policy”, *Radio Free Europe* research paper, 22 April 1987, Arhiva 1989, 3.

5 *Plenarele*, 19.

altor state, a «dreptului de a contribui» la rezolvarea problemei naționale în alte țări, de a fi mentori ai vieții cultural-spirituale a naționalității respective».¹

„Comunismul dinastic”² a lui Ceaușescu ajunsese, din naționalist, „xenofobic”. Pentru Michael Shafir, „comunismul xenofobic” este o exacerbare a conceptului clasic de comunism național, fiind considerat „comunism asediat în căutarea celui mai scăzut numitor comun *național*”. Dezideratul suprem al „comunismului xenofobic” rezidă în dinamica mobilizatoare a societății „pe care se străduie să o obțină apelând la resentimentul național”. Trăsătura distinctivă a „comunismului xenofobic” este dată de faptul că „dușmanii săi ideologici sunt indistinctibili de dușmanii săi naționali”.³ Iar unul dintre principalii dușmani era desigur Ungaria vecină și populația maghiară de pe teritoriul RSR. Putem considera „comunismul xenofobic” în sensul unei contractări fascizante a leninismului romantic, percepută ca o ultimă formă de profilaxie în fața invaziei de acum ubicue a realității „burgheze”.

Situația s-a deteriorat atât de puternic încât în vara anului 1989 Ungaria nu mai considera Occidentul drept principalul inamic, ci România.⁴ Cu un an înainte, Gorbaciov primise o scrisoare de protest din partea unor cetățeni sovietici de naționalitate maghiară din Ucraina subcarpatică prin care erau denunțate abuzurile asupra conaționalilor lor din RSR.⁵ Pluralismul politic limitat pe care Ungaria se pregătea să îl introducă în 1988 pentru a face față copleșitoarelor probleme sociale și economice cauzate de către propriu sistem comunist a antrenat o vehementă reacție de condamnare din partea secretarului general al PCR. „«Dezvoltarea socialistă»”, considera Ceaușescu, „nu putea fi lăsată «șansei» și «perfectarea» societății socialiste nu trebuie «în nici un caz să deschidă calea pentru reforme capitaliste, care nu pot decât să afecteze grav dezvoltarea viitoare, construirea socialismului, și bunăstarea poporului și independența»”.⁶ Tot în același an, în data de 15 noiembrie a fost planificată, în fața ambasadei române din Budapesta, o manifestație amplă împotriva încălcării drepturilor omului în RSR. Urmau să participe diferite organizații civice maghiare, împreună cu „Grupul Eliberați România” alcătuit din „etnici români refugiați în Ungaria” datorită insuportabilei atmosfere ideologico-politice și a penuriei economice acute de acasă. „Într-un apel distribuit înaintea demonstrației planificate, organizatorii au subliniat «condițiile inumane de muncă și de trai» din România sub conducerea «fantomei lui Stalin»”. Manifestația ar fi fost centrată pe atragerea atenției asupra încălcării drepturilor omului în România, indiferent de apartenența etnică a prejudiciaților. „«Popoarele noastre sunt mutual dependente»” se încheia apelul. „*Doleanțele minorității ungare din România au fost abia menționate cu această ocazie* (subl. m.)”. Manifestația a fost anulată de către autorități, și cele aproximativ o mie de persoane care au ales să ignore interdicția au fost dispersate brutal de forțele de ordine. Aproximativ cinci sute de oameni s-au reunit ulterior în incinta teatrului Jurtha „ pentru o seară de discursuri, poezie și cântece sub stindardele care revendicau «drepturi ale omului în România» «salvarea satelor românești» și «libertate pentru minoritățile României». Într-un gest fără precedent care ar fi putut fi considerat de asemenea înconcepțibil, spectatorii maghiari și refu-

¹ *Plenarele*, 43.

² Vezi excelentul articol al lui Vlad Georgescu „Romania in the 80s: the legacy of dynastic socialism”, *East European Politics and Societies*, 2: (1988), 69-93.

³ Michael Shafir, „Xenophobic communism. The case of Bulgaria and Romania”, *Radio Free Europe research paper*, 27 June 1989, Arhiva 1989, 3.

⁴ Kevin Devlin, „Hungary's new defense doctrine: «Enemy not the West but Romania»”, *Radio Free Europe research paper*, 16 June 1989, Arhiva 1989, 1.

⁵ Vladimir Socor, „Soviet citizens criticize repression in Romania”, *Radio Free Europe research paper*, 19 October 1988, Open Society Archives, 586-588.

⁶ Michael Shafir, „Ceausescu's speech at the RCP CC plenum”, *Radio Free Europe research paper*, 29 November 1988, Open Society Archives, 605.

giații români prezenți au cântat împreună «Deșteaptă-te române», imnul național al românilor transilvăneni”.¹

La nivel social, Ceaușescu părea a fi de acum singurul disident din România, „pentru că președintele era acela a cărui viziuni erau opuse celor ale majorității”.² La nivel european, incluzând aici Vestul și Estul, s-ar fi putut afirma exact același lucru despre RSR. Când Imre Nagy, simbolul revoluției maghiare din 1956, a fost reînhumat, o manifestare simbolică împotriva opresiunii sovietice la care au participat sute de mii de oameni, „presa română a prezentat ceremonia ca o demonstrație majoră de iredentism maghiar direcționată împotriva României și de asemenea ca un asalt asupra socialismului și a Tratatului de la Varșovia”.³ Așa cum vom vedea în următorul capitol, confruntată cu schimbări sociale și politice care îi depășeau puterea de înțelegere, RSR va pretinde intervenții ale OTV în Polonia aflată în efervescență revoluționară pentru restabilirea fermă a comunismului, după ce timp de mai bine de două decenii ridicas în slăvi „independența popoarelor” și dreptul lor de a „construi socialismul” în manieră autonomă, condamnând vehement intervențiile centrului moscovit în problemele „lagărului”.

Uniunea Sovietică, în fruntea căreia se afla de acum Mihail Gorbaciov, a refuzat să se implice în dispută, „de abia încurajând cele două țări să ajungă la o soluție între ele însele”. Treptat însă, Moscova a înclinat spre soluțiile propuse de Budapesta: liberalizarea emigrării etnicilor maghiari, respectarea drepturilor omului și respectarea drepturilor minorităților.⁴ Ceaușescu se menținea însă pe aceleași poziții rigide, izolând România de restul lumii, PCR de societate și, în mai mică, dar indiscutabilă măsură, pe el însuși în raport cu partidul. Între timp, relațiile româno-maghiare ajunseseră la un nivel extrem de tensionat: consulatul maghiar de la Cluj-Napoca fusese închis, iar în presa maghiară, ulterior cea română, problema unui potențial conflict armat între cele două părți, deși foarte improbabil, era frecvent adusă în discuție.⁵

Rigiditatea și intransigența lui Ceaușescu în problema minorităților naționale au antrenat critici chiar și din partea unor alți fideli ai RSR ca Organizația (teroristă) pentru Eliberarea Palestinei, condusă de Yasser Arafat.⁶ Dar nimeni și nimic nu l-a putut convinge pe secretarul general al PCR să manifeste mai multă înțelegere față de temerile și totodată drepturile populațiilor ne-române de pe teritoriul RSR. Acesta se transformase și încerca să transforme, fără prea mult succes, întreaga RSR în „fortăreața” prin care Jowitt descrie relația de izolare voluntară a partidelor leniniste cu realitatea exterioară în vederea asaltării revoluționare a acesteia până la utopica victorie finală. Iar „fortăreața” romantic leninistă nu își deschidea porțile de bună voie; trebuia asediată și finalmente cucerită, așa cum înțelegea la rândul ei să interacționeze cu realitatea „burgheză”. Leninismul romantic afirma și încerca să pună în practică prin orice mijloace un „Front[] [al] unității socialiste”, considerat o „expresie a unității întregului popor”⁷, prin intermediul căruia trebuiau proteja-

1 Vladimir Socor, „«Romania action day» in Eastern Europe”, *Radio Free Europe* research paper, 18 November 1988, Open Society Archives, 641-642.

2 Michael Shafir, „The Mazilu riddle: Romanian official fails to appear before UN body”, *Radio Free Europe* research paper, 23 August 1988, Arhiva 1989, 3.

3 Michael Shafir, „Romania and the reburial of Imre Nagy”, *Radio Free Europe* research paper, 30 June 1989, Open Society Archives, 2.

4 Socor, Vladimir, „Soviet reactions to the Hungarian-Romanian dispute”, *Radio Free Europe* research paper, 18 August 1988, Arhiva 1989, 1-5.

5 Michael Shafir, „Matyas Szuros's interview with RFE's Romanian service”, *Radio Free Europe* research paper, 20 July 1989, Open Society Archives, 5-6.

6 Michael Shafir, „PLO's second in command denounces Romania's treatment of Hungarian Transylvanians”, *Radio Free Europe* research paper, 25 August 1988, Open Society Archives, 1-4.

7 Stana Buzatu, *Frontul unității socialiste, expresie a unității întregului popor*, (București: Editura Politică, 1975).

te „cuceriril[e] revoluționare ale poporului român”¹, echivalent practic „poporului muncitor unic” animat de „patriotism revoluționar socialist”. Minoritățile, atâta timp cât nu erau sau refuzau să devină parte a „poporului muncitor unic”, nu puteau reprezenta, în optică romantic leninistă, decât un fel de „cal troian” extrem de periculos pentru coeziunea, grandoarea și forța miticei „națiuni socialiste”.

BIBLIOGRAFIE

*** „Harassment of ethnic German writers in Romania”, *Radio Free Europe research paper*, 4 October 1985, Open Society Archives.

*** „Hungarian-Romanian relations: more than a polemic among writers”, *Radio Free Europe research paper*, 11 May 1978, Arhiva 1989.

*** „Jews in Romania: a dwindling minority”, *Radio Free Europe research paper*, 26 February 1964, Open Society Archives.

*** „New developments in the harassment of ethnic Germans writers in Romania”, *Radio Free Europe research paper*, 16 April 1986, Open Society Archives.

*** „On Jewish emigration”, *Radio Free Europe research paper*, 20 March 1970, Open Society Archives.

*** „Rumania situation report”, *Radio Free Europe research paper*, 13 July 1971, Arhiva 1989.

*** *Congresul al XII-lea al Partidului Comunist Român*, București: Editura Politică, 1981.

*** *Congresul al XI-lea al Partidului Comunist Român*, București: Editura Politică, 1975.

*** *Națiunea socialistă*, București: Editura Politică, 1972.

*** *Plenarele Consiliilor oamenilor muncii de naționalitate maghiară și germană din Republica Socialistă România, 26-27 februarie 1987*, București: Editura Politică, 1977.

BUZATU, S., *Frontul unității socialiste, expresie a unității întregului popor*, București: Editura Politică, 1975.

CIORĂNESCU, G., „Romanian campaign against emigration of ethnic Germans continues”, *Radio Free Europe research paper*, 9 May 1977, Arhiva 1989.

COURTNEY, B.; HARRINGTON, B., *Relații româno-americane, 1940-1990*, Iași: Institutul European, 2002.

DEVLIN, K., „Hungary's new defense doctrine: «Enemy not the West but Romania»”, *Radio Free Europe research paper*, 16 June 1989, Arhiva 1989.

FLORESCU, R., „Ceauseschism: Romania's road to communism”, *Current history*, 381: (1973).

GEORGESCU, V., „Romania in the 80s: the legacy of dynastic socialism”, *East European Politics and Societies*, 2: (1988).

IOANID, R., *Răscumpărarea evreilor. Istoria acordurilor secrete dintre România și Israel*, Iași: Polirom, 2005.

IOANID, R.; FRILING, T.; IONESCU, M., (coord.), *Comisia internațională pentru studierea Holocaustului în România – raport final*, Iași: Polirom, 2004.

KILZER, K., „Imaginea României în presa germană (1972-1982)”, în RUSAN, R., (ed.), *Anii 1973-1989: cronica unui sfârșit de sistem*, București: Fundația Academia Civică, 2003.

KING, R., „Foreign policy aspects of the 11th Rumanian Party Congress”, *Radio Free Europe research paper*, 9 December 1974, Arhiva 1989.

KING, R., „Rumanian concern for national minorities”, *Radio Free Europe research paper*, 23 July 1971, Arhiva 1989.

KING, R.; ROBINSON, W., „Rumanian-Hungarian relations: friendship with reservations?”, *Radio Free Europe research paper*, 10 March 1972, Arhiva 1989.

¹ Dumitru Popa, *Apărarea cuceririlor revoluționare ale poporului român*, (București: Editura Politică, 1987).

PATAKI, J., „Growing official impatience with Hungarian national minority in Romania”, *Radio Free Europe* research paper, 29 December 1984, Arhiva 1989.

POPA, D., *Apărarea cuceririlor revoluționare ale poporului român*, București: Editura Politică, 1987.

REHNER, W., „Problemele populației de etnie germană în România. Tendințele ei de emigrare”, în RUSAN, R., (ed.), *Anii 1973-1989: cronica unui sfârșit de sistem*, București: Fundația Academia Civică, 2003.

REISCH, A.; PATAKI, J., „Hungarian-Romanian polemics over Transylvania continue”, *Radio Free Europe* research paper, 15 November 1982, Arhiva 1989.

ROTMAN, L., *Evreii din România în perioada comunistă, 1944-1965*, Iași: Polirom, 2004.

SHAFIR, M., „Ceausescu’s speech at the RCP CC plenum”, *Radio Free Europe* research paper, 29 November 1988, Open Society Archives.

SHAFIR, M., „Matyas Szuros’s interview with RFE’s Romanian service”, *Radio Free Europe* research paper, 20 July 1989, Open Society Archives.

SHAFIR, M., „PLO’s second in command denounces Romania’s treatment of Hungarian Transylvanians”, *Radio Free Europe* research paper, 25 August 1988, Open Society Archives.

SHAFIR, M., „Romania and the reburial of Imre Nagy”, *Radio Free Europe* research paper, 30 June 1989, Open Society Archives.

SHAFIR, M., „The Mazilu riddle: Romanian official fails to appear before UN body”, *Radio Free Europe* research paper, 23 August 1988, Arhiva 1989.

SHAFIR, M., „The Men of the Archangel Revisited: Anti-Semitic Formations among Communist Romania’s intellectuals”, *Studies in Comparative Communism*, no. 3, vol. IV: (1983).

SHAFIR, M., „Xenophobic communism. The case of Bulgaria and Romania”, *Radio Free Europe* research paper, 27 June 1989, Arhiva 1989.

SOCOR, V., „«Romania action day» in Eastern Europe”, *Radio Free Europe* research paper, 18 November 1988, Open Society Archives.

SOCOR, V., „Soviet citizens criticize repression in Romania”, *Radio Free Europe* research paper, 19 October 1988, Open Society Archives.

SOCOR, V., „Soviet reactions to the Hungarian-Romanian dispute”, *Radio Free Europe* research paper, 18 August 1988, Arhiva 1989.

UTE ANNELY, G., „Ceausescu rejects Hungarian «interference» in minority policy”, *Radio Free Europe* research paper, 22 April 1987, Arhiva 1989.

Ceașescu ucenic

Arhivele Sfera Politicii

■ STELIAN TĂNASE

[The University of Bucharest]

Ceașescu ucenic. Un raport.

Tiparul Komintern funcționa indiferent de contextul politic. În vara anului 1939 când se desfășoară școala de partid despre care e vorba mai jos, conform unui raport al Poliției de Siguranță, s-a ținut cu o lună înainte de semnarea pactului Ribbentrop- Molotov. Acesta a răsturnat sistemul de alianțe al comuniștilor din Europa. Razboiul civil din Spania se încheiase cu victoria lui Franco, și Stalin a decis să facă o cotitură. Dacă după 1933 pentru că Hitler câștigase alegerile din Germania, Kremlinul a ordonat Kominternului să formeze fronturi populare care să reunească forțele antifasciste, de data asta el se aliază cu Germania împotriva „plutocartiilor” Anglia și Franța. Pentru Stalin era clar, Hitler câștigase partida pe continent și voia să se înțeleagă cu cel mai tare. Limbajul practicat în școala despre care se vorbește mai jos, trădează acest moment politic.

Acest raport al Poliției de Siguranță Prahova surprinde existența unei școli de cadre a P.C.R ținută la Ploiești, vreme de o lună de zile. Mai mulți lideri U.T.C cu răspunderi în diverse regiuni au fost strânși clandestin pentru a li se preda cursuri de formare ideologică. Printre ei Nicolae Ceașescu. Cel care răspundea de școală era Bela Breiner, în acel timp șeful P.C.R. Va muri nici un an mai târziu și va fi înlocuit de Ștefan Foris. Trebuie să ne imaginăm că au ținut lecții Ștefan Foris, șeful propagandei, Iosif Chisinevski, poate Teohari Georgescu. Presa a fost unul din capitolele dezbătute, *Facla* (director N.D Cocea) și *Azi* (director Zaharia Stancu) fiind gazetele unde se găseau mulți gazetari comuniști. De altfel aceste gazete erau stipendiate în bună măsură de P.C.R.

Punctul cheie al acestei școli de îndoctrinare era că „ Sarcina PARTIDULUI COMUNIST ROMÂN este să lupte pentru acordarea dreptului de autoeterminare al popoarelor conlocuitoare din țara noastră, până la completa despărțire de Statul român și alipirea lor la U.R.S.S. Deocamdată însă, cum integritatea României este amenințată de tendința de expansiune a țărilor fasciste, sarcina PARTIDULUI COMUNIST ROMÂN este de a face propagandă pentru unirea tuturor minorităților în jurul Statului român, pentru a rezista fascismului până la înghenunchierea lui și numai atunci lozincă AUTODETERMINAREA POPOARELOR CONLOCUITOARE PÂNĂ LA COMPLETA DESPĂRȚIRE DE STATUL ROMÂN va constitui punctul principal de program al PARTIDULUI COMUNIST ROMÂN.”

Nu va trece o lună, și Germania va înceta să fie în textele P.C.R dușmanul numărul 1. Germania și U.R.S.S ataca la 1 si respectiv 17 septembrie Polonia. Nicolae Ceașescu are deja poliția pe urme și este arestat, judecat, trimis în închisoare, apoi în lagărul de la Tg. Jiu, de unde este eliberat în august 1944.

Ceaușescu as an apprentice. A report.

The Comintern pattern worked the same, regardless of political context. As described in a report wrote by the Siguranța secret police, the party school depicted below had took place during the summer of 1939, precisely two months before the Ribbentrop-Molotov Pact was signed. This alliance overthrew the system of alliances in Europe. The Spanish Civil War ended with Franco's victory and Stalin decided to make a turn. If after 1933 Hitler winning the elections in Germany urged Kremlin to instruct the Comintern to form popular fronts in order to bring together the anti-fascist forces, on this occasion, Stalin decided to make Germany his ally against the English and French "plutocracies". For Stalin everything was clear-cut: Hitler had won the game on the continent and therefore he wanted to ally himself with the most powerful. The political language engaged by the party school depicted below reveals this political moment.

This report prepared by the Prahova branch of the Siguranța secret police speaks about the existence of a Romanian Communist Party (RCP) school which took place in Ploiești for an entire month. Several leaders belonging to the Union of Communist Youth (UCY), with responsibilities in various regions of the country, were secretly gathered in order to receive ideological training. Among many others, Nicolae Ceaușescu was also present. Bela Breiner was in charge. He was, at that time, the head of RCP. However, after his death one year later Ștefan Foriș would take his place. We can imagine that the lessons were held by Ștefan Foriș, by Joseph Chisinevski, the chief of propaganda, and maybe even by Teohari Georgescu. The press was one of the chapters discussed, "Facla" (director N D Cocea) and "Today" (director Zaharia Stancu) being the newspapers where many communist journalists wrote. Moreover, these newspapers were largely financed by the RCP.

The key point of this indoctrination school was that „the task of the ROMANIAN COMMUNIST PARTY should be fighting for the granting of the right of self-determination to the peoples inhabiting our country, until their complete separation from the Romanian State and their annexation to the USSR. For the moment, however, as Romania's integrity was threatened by the growing expansionistic tendencies of the fascist countries, the ROMANIAN COMMUNIST PARTY's task was to make propaganda for the unification of all Romanian minorities around the Romanian State in order to resist fascism until its defeat. It would be only then that the slogan THE SELF-DETERMINATION OF PEOPLES INHABITING OUR COUNTRY UNTIL THEIR COMPLETE SEPARATION FROM THE ROMANIAN STATE would become the main point of the ROMANIAN COMMUNIST PARTY's program.”

In less than a month, Germany would cease to be the number one enemy of the RCP. On September 1st, respectively September 17th, Germany and the USSR would join forces in attacking Poland. By that time, Nicolae Ceaușescu had already been tracked by the police and arrested, judged and sentenced. First he was sent to jail, and afterwards to the Tg. Jiu camp from where he would only be released in August 1944.

Școala Superioară de Cadre a
PARTIDULUI COMUNIST ROMÂN

Între 26 iunie și 20 iulie a.c a funcționat la Ploiești, într-o casă conspirativă ce urmează a fi identificată, prima școală superioară de cadre a PARTIDULUI COMUNIST ROMÂN.

Programul Școalei, fixat de Comitetul Central al PARTIDULUI COMUNIST, s-a desfășurat sub conducerea unei evreice, conducătoarea PARTIDULUI COMUNIST din Prahova, care a predat cursurile și a menținut legăturile cu exteriorul, asigurând completa conspirație a școalei.

Cu organizarea deplasării primei serii de tineri comuniști cari au urmat cursurile s-a ocupat evreul **Beła Breiner** fost condamnat , în două rânduri, pentru activitate comunistă, delegatul Comitetului Central al PARTIDULUI COMUNIST pentru controlul activității Regionalelor din țară, care a și inspectat în ultimele zile activitatea și gradul de pregătire a cursiștilor.

Au participat șase tineri comuniști, dintre care **Nicolae Ceaușescu** , cismar, **Neagu Andrei** și un setebist din partea organizației locale a PARTIDULUI COMUNIST din București; un muncitor metalurgist **Carp** din Iași, din partea Regionalei Moldovei; un comunist turc, care acționează în Regionala comunistă a Dobrogei cu numele conspirativ de **Suleiman** și un reprezentant al Regionalei Bucovinei, cu numele conspirativ de **Mișu** în curs de identificare.

S-a predat ISTORIA PARTIDULUI COMUNIST RUS de la 1861 până astăzi, în paralelă cu dezvoltarea și activitatea PARTIDULUI COMUNIST ROMÂN, subliniindu-se concluziunile ce trebuiesc trase în vederea acțiunii în viitor a mișcării comuniste din România, din experiența comuniștilor bolșevici.

Programul, aplicat cu strictețe în fiecare zi a constat din conferințe explicative ținute în cursul dimineții de către conducătoarea școalei, seminarii care aveau loc după amiaza, când se discuta în contradictoriu problemele explicate în conferința de dimineață.

Ultima parte a programului se desfășura seara în orele 21-23 când cursiștii descriau și discutau fapte personale din viața de toate zilele, întâmplări din viața de partid, dorințe, slăbiciuni, etc., discuțiunile fiind stimulate cu mult tact de conducătoarea școalei cu scopul de a fixa precis individualitatea fiecăruia.

Din analiza conduitei PARTIDULUI COMUNIST RUS față de momentele sociale și politice, în raport cu situația economică și politică din țara noastră s-au fixat următoarele puncte cari constituie tot atâtea sarcini pentru membrii PARTIDULUI COMUNIST ROMÂN:

1: ATITUDINEA PARTIDULUI COMUNIST ÎN DUMĂ

Concluzia la care s-a ajuns din desbaterea acestei chestiuni este că există două căi prin care se poate transforma Parlamentul într-o instituție revoluționară:

printr-un partid legal de opoziție;

prin creierea unei facțiuni opoziționiste în sânul Parlamentului legal.

Sarcina PARTIDULUI COMUNIST ROMÂN față de actualul regim politic, care exclude creierea unui partid legal de opoziție este de a forma în sânul Parlamentului actual o grupare opoziționistă formată din elementele democrate, care să susție punctul de vedere al PARTIDULUI COMUNIST ROMÂN în politica internă și externă a țării.

S-a precizat că, în acest sens, comuniștii au asentimentul deputaților democrați: **Mata, Leanca, Vajoreanu, Georgescu.**

2: PARTIDULUI COMUNIST ROMÂN și PRESA

Concluzia: Activitatea pe calea presei ilegale și penetrației în presa legală. PARTIDUL COMUNIST ROMÂN posedă publicațiunea clandestină SCÂNTEIA, organul central bilunar al comitetului central și editează broșuri de propagandă tratând problemele mai importante de partid.

În presa legală s-a subliniat acțiunea pe care intelectualii comuniști o duc prin publicațiunile de stânga FACLA și AZI.

Sarcina PARTIDULUI COMUNIST ROMÂN este să lupte pentru acordarea dreptului de autoeterminare al popoarelor conlocuitoare din țara noastră, până la completa despărțire de Statul român și alipirea lor la U.R.S.S. Deoacumdată însă, cum integritatea României este amenințată de tendința de expansiune a țărilor fasciste, sarcina PARTIDULUI COMUNIST ROMÂN este de a face propagandă pentru unirea tuturor minorităților în jurul Statului român, pentru a rezista fascismului până la îngenunchierea lui și numai atunci lozinca AUTODETERMINAREA POPOARELOR CONLOCUITOARE PÂNĂ LA COMPLETA DESPĂRȚIRE DE STATUL ROMÂN va constitui punctul principal de program al PARTIDULUI COMUNIST ROMÂN.

3: PROBLEMA ȚĂRĂNEASCĂ

Țărănimea este socotită de comuniști ca o mică burghrie, prin faptul că este legată de mica proprietate prin pământul pe care îl posedă. Sarcina PARTIDULUI COMUNIST este de a câștiga țărănimea de partea de partea proletariatului pentru prepararea revoluției. Calea de urmat pentru realizarea acestei sarcini, este propaganda intensă în populația de la sate, pentru a se cere împărțirea tuturor marilor proprietăți la țărani, fără plată. Numai după de cauza revoluției este câștigată se trece la colectivizarea proprietății în cadrul statului.

4: FASCISMUL- este definit de comuniști GUVERNAREA PIRAMIDALĂ A OLIGARHIEI CAPITALISTE ÎN DECADENȚĂ. Tratatul de la Munchen este socotit ca o reacțiune a Angliei și Franței pentru a deruta popoarele de la drumul croit de comuniști, lăsând să se întrevadă forța fascismului capitalist, singurul capabil de a aduce o soluționare a crizei actuale.

5: DICTATURA REGALĂ- este socotită puntea de trecere către fascism. Politica externă de duplicitate a guvernului român are scop să ascundă tendințele de fascizare a țării care însă se demască prin aducerea elementelor fasciste: **Vaida, Cuza, Argetoianu**, în posturile de răspundere ale conducerii actuale.

6: SITUAȚIA ORGANIZATORICĂ A PARTIDULUI COMUNIST ROMÂN

Un partid unic cu conducere unitară și cu o disciplină de partid, sub controlul INTERNAȚIONALEI a III-a. Situația organizatorică a PARTIDULUI COMUNIST ROMÂN s-a întărit: posedă zece mii de membrii în toată țara, dintre care 600 în capitală, constituiți în 30 de celule.

7: TROTKISMUL

Mișcarea trotkistă este socotită de comuniști ca fiind în slujba fascismului, cu misiunea de a se infiltra în sânul organizațiilor comuniste și a determina dizolvarea lor. Sarcina: identificarea, demascarea și excluderea lor din partid.

8: TINERETUL ȘI FORMAȚIUNILE FASCISTE

Sarcina partidului comunist român este de a se infiltra în mijlocul organizațiilor de tineret cu caracter fascist ca străjeri, premilitari, etc., și a căuta să întoarcă simpatiile acestora pentru mișcarea democratică.

9: FRONTUL RENAȘTERII NAȚIONALE

Baza de mase fictivă a guvernului de dictatură Regală. Sarcina mișcării comuniste. PENETRAȚIA în cadrul Frontului, alături de masele care au fost forțate să militeze în acest partid, și lupta pentru a nu da posibilitatea elementelor fasciste să predomine, cu țintă finală răsturnarea guvernului și alcătuirea unui GUVERN PATRIOTIC PENTRU APĂRAREA INDEPENDENȚEI ȚĂRII.

10: BRESLELE MUNCITOREȘTI

Breslele muncitorești sunt creațiuni ale politicei muncitorești de suprafață a regimului actual, pentru îngrădirea libertății de manifestare a muncitorilor și pentru distragerea lor de la adevăratele revendicări. Sarcina comuniștilor: realizarea unui FRONT UNIC MUNCITORESC cu toate elementele democratice, în lupta pentru cucerirea revendicărilor profesionale, transformată în acțiunea împotriva guvernului prin greve, demonstrații de stradă, etc. Denigrarea lui **Gherman, Flueraș și Jumanca**, arătându-i ca trădători ai mișcării muncitorești.

În cadrul acestor cursuri s-au scos și 4 numere dintr-o publicație (scrisă de mână) intitulată VIGILENȚA, organul școalei de cadre a PARTIDULUI COMUNIST ROMÂN în care fiecare cursist a scris articole despre problemele dezbătute. S-au ținut deasemenea trei ședințe de partid, model, insistându-se, în special, asupra sancționării exemplare a elementelor ce nesocotesc regulile de conspirație comunistă.

În ultima ședință s-a redacta o rezoluțiune prin care se aduceau elogii activității desfășurată de comitetul central al PARTIDULUI COMUNIST ROMÂN, care a fost predată lui **Bela Breiner** pentru a o transmite comitetului central.

România demnă

Alteța Sa Regală Principele Radu al României într-un interviu cu Aurora Martin

Alteța Sa Regală Principele Radu al României este soțul **Alteței Sale Regale Principesa Moștenitoare Margareta a României**, alături de care, de la revenirea în România, la Palatul Elisabeta (2001), reprezintă familia regală în țară și în străinătate.

ASR Principele Radu a jucat un rol important în cadrul vizitelor oficiale ale Regelui Mihai I din 1997 și 2002 pentru integrarea în NATO și UE și a creat conceptul de Turneu Mileniului, pe care Majestatea Sa l-a făcut în țară în anul 2000. Din 1999, a susținut peste 300 de conferințe despre România, în țară și în străinătate și se distinge printr-o foarte bogată activitate publicistică; dintre volumele publicate, amintim: *Dincolo de mască* – UNITEXT 1997, *L'ame du masque* – Belgia 1998, *Ana a României – Un război, un exil, o viață* – Humanitas 2000, 2005 și 2008, *Michael of Romania – A Tribute*, Suedia – S.U.A. 2001, *Mihai al României* - Humanitas 2001 și 2008, *Anne of Romania, A War, An Exile, A Life*, Fundația Culturală Română, 2002 și Humanitas 2006. *Kildine* (traducerea românească a cărții de povești a Reginei Maria a României), Corint 2003, *Șapte*, Nemira 2003, *The Royal Family of Romania*, Humanitas 2004 și 2008, *Europa din noi*, Polirom 2005, *Persona*, Nemira 2006, *Palatul Elisabeta*, Humanitas 2006, *Biblioteca în flăcări*, Polirom 2007, *Elena, portretul unei regine*, RAO 2007, *Nunta de diamant*, RAO 2008, *Coroana română*, Curtea Veche 2009, *Altfel*, Polirom 2009, *Provizoratul istoric*, Polirom 2010, tradusă de James Christian Brown la Editura Litera 2011: *Provisional Romania: Crown and Institutionalism*.

Prezența ASR și în spațiul virtual, prin blogurile *Alteța Sa Regală Principele Radu* <http://www.princeradu.ro> și *România, altfel* <http://www.princeradublog.ro>, arată deschiderea Casei Regale și permanenta dorință de a fi în contact cu românii din țară și de pretutindeni.

Alteță, într-o perioadă decisivă pentru hotărârea locului țării noastre pe scena internațională, ați fost Reprezentant Special al Guvernului României. Ca să amintesc doar o misiune relevantă, vizita de atunci în Bulgaria (anul 2002), dincolo de aportul la întărirea colaborării economice și culturale, a reevaluat importanța creării unui tandem pentru integrare. Care a fost contribuția Alteței Voastre Regale și care a fost rolul Casei Regale în integrarea României în structurile Euro-Atlantice?

Aș pune întrebarea dumneavoastră într-un context puțin mai amplu, pentru a vorbi despre substanța diplomației regale, o diplomație diferită de cea po-

litică sau de cea culturală. Totul a reînceput în 1997, când Majestatea Sa a fost invitată să pledeze pentru integrarea României în NATO în câteva dintre țările membre ale Tratatului din Occidentul european. S-au scurs de atunci 14 ani și diferite echipe de administrare politică a țării au ajuns, între timp, la putere, cinci sau șase guvernări, acoperind întreg spectrul doctrinelor politice din democrație. Faptul că membrii Familiei Regale (Regele, Regina, Principesa moștenitoare și cu mine) am continuat să servim interesul românesc cu instrumentul diplomatic regal, fără întrerupere, timp de 14 ani, sub toate guvernările, arată că există un fel de a consolida poziția României în lume care trece dincolo de alternanțele la putere. Guvernările creștin-democrate, socialiste sau liberale sunt firești în succesiunea lor ideologică, aceasta asigură democrația. Dar diplomația nu este doar o manifestare democratică, ci și una profesionistă, strict legată de competență și de ierarhie, așa cum sunt Armata sau Academia, domenii care se supun doar parțial regulilor democratice. Avem, în spectrul super democratic al Europei Occidentale de astăzi, omul politic, cel care este în vârful instituției, dar el are nevoie să fie înconjurat de o pătură întreagă de specialiști de primă clasă, care duc, de fapt, performanța mai departe. Omul politic este leaderul, cel care dă direcția, profesioniștii sunt, însă, cei care pun în practică și ajustează, cu competență, acțiunea, în fiecare săptămână, lună, an, „ținând mereu pe hartă” țara lor, cu cea mai înaltă eficacitate. Coroana este importantă în acțiunea diplomatică a țării, uneori chiar într-o republică, așa cum este România. Fiindcă țara are vulnerabilități, parte rămase din perioada comunistă, parte provocate de perioada post-decembristă. Așa cum specialistul păstrează memoria instituțională și îmbracă în competență, autoritate și eficacitate ordinul primit de la politician, tot așa Coroana este un element de continuitate în diplomația bilaterală și multilaterală. Una este să poarte solia țării un om care a bătut acel loc de multe ori în viață, și alta este să meargă cineva care vine pentru prima oară. Una este să vină un reprezentant al Coroanei, instituție cu legitimitate și cu o autoritate de aproape o sută cincizeci de ani, și alta este să vină cineva de la o instituție creată ieri, despre care nu se știe nimic, pentru că nu are trecut. Așa se explică de ce Reprezentantul Special al Guvernului a avut eficacitate, ca instrument. În plus, el nu a fost „al Guvernului”, ci „al Guvernelor”, pentru că poziția mea a durat șase ani și a fost în parteneriat cu trei guvernări diferite: cea liberalo - PD-istă, cea liberală și cea social-democrată înainte, între 2002 și 2004. Dar totul a început în anul 1997, sub guvernarea Ciorbea, când Președintele Constantinescu l-a rugat pe Regele Mihai să meargă în șapte țări europene și să susțină intrarea în NATO. Acesta a constituit debutul unei colaborări instituționale neîntrerupte.

Bulgaria a avut o poziție similară cu România, datorită sincronizării în intrarea în NATO și în UE, având, însă, și o mulțime de diferențe față de noi. Faptul că, pe atunci, Premierul bulgar era chiar Regele Simeon al II-lea a făcut o mai ușoară punte de legătură între noi și ei. Nu ne adresam doar unui leader politic, ci și unui văr, unui om pe care îl urmărim de ani de zile în impecabilul lui parcurs public. Simeon al II-lea nu a fost doar premier, timp de patru ani din viața lui, ci un reductibil om de afaceri, un fin diplomat, un susținător al intereselor țării lui, un om public de primă mărime. Toate cercurile mondiale, de la cele de afaceri, până la cele regale, diplomatice sau științifice sunt încântate să îl aibă pe Simeon al II-lea musafir, în orice fel de poziție s-ar afla: că este un fost monarh, că este premier sau că este pur și simplu unul dintre marii înțelepți ai momentului.

Cam aceasta e povestea Reprezentantului Special.

De curând, Ambasada SUA îl elogia pe Majestatea Sa Regele Mihai, dând publicității discursul fostului președinte Harry Truman, rostit cu prilejul decorării monarhului român cu Legiunea de Merit. "Prin judecata lui superioară, prin îndrăzneala acțiunii sale și prin înaltul caracter al conducerii sale, Regele Mihai I a avut o contribuție extraordinară la cauza libertății și democrației". Totodată, regele a fost invitat la Moscova de către președintele Rusiei, Dmitri Medvedev. Sunt acestea evidențe care arată că Majestatea Sa este singura personalitate română recunoscută de la Est la Vest, bucurându-se, în egală măsură, de stimă la Washington, dar și la Moscova. În ce măsură considerați că Majestatea Sa Regele Mihai reprezintă un factor de îmbunătățire a relațiilor cu Rusia?

În spectrul puterii politice de la noi, Regele se află într-o poziție importantă, inegalabilă în contextul istoric al relațiilor cu Rusia. Și asta nu din cauza deficiențelor comportamentale ale unui om sau ale unei instituții de astăzi. Voi încerca să mă explic.

În mod eronat, România a avut, după 1948 încoace, șefi de Stat eminamente politici. Aici este moștenirea păguboasă și vulnerabilitatea leadership-ului românesc. Începând cu anul 1968, România a avut un șef de Stat, care s-a numit Președinte și amuzamentul este că toți cei patru, care au ocupat această funcție până astăzi, au numele încheiat cu „escu”. Toți au fost profund politici în manifestarea lor, deși s-au comportat public foarte diferit unul față de celălalt. După 1989, România a devenit o democrație, dar vulnerabilitatea Establishment-ului a rămas și ea a îmbrăcat două aspecte:

Un *aspect instituțional*. După anul 1989 nu s-a schimbat substanța instituțiilor. A fost pus la loc doar cadrul tabloului, nu și „opera de artă” propriu-zisă. S-a instaurat democrația și legislația s-a schimbat, în frunte cu Legea fundamentală. Dar rolul profesionistului din Establishment (specialistul în agricultură, în economie, în finanțe, în învățământ) nu a fost „restaurat”. Înainte de al doilea război mondial, persoana competentă avea autoritate. După 1989, au existat mulți oameni care știau să-și facă treaba, dar ei niciodată nu au reprezentat, nici în deciziile puterii, nici în demersul instituțional, cu adevărat o autoritate. Întotdeauna a fost strivitoare decizia politicianului din vârf.

Celălalt aspect al vulnerabilității a fost cel *constituțional*. Ironia soartei este că, după 1990, noi am avut parte de o Constituție pe care toată lumea a criticat-o, dar puțini s-au oboșit să o respecte (vorbesc de mediul puterii și de instituțiile publice, nu de cetățenii României). Aceste două atitudini sunt complet diferite: una este să nu fii de acord cu o Constituție, pentru că nu e bine scrisă, pentru că nu e forma de guvernământ care îți place (o manifestare a libertății), dar alta este să nu o respecti zi de zi în viața instituțională (o abatere de la legalitate). Constituția nu este pusă acolo ca să te sperie sau ca să exercite asupra cetățeanului un caracter coercitiv, ci pentru a da principiile fundamentale ale mersului democrației și libertăților națiunii.

Președintele României postdecembriste a fost mereu un jucător politic, în detrimentul poziției pe care capitolul din Constituție i-o dădea. Faptul că „materia primă” pentru Președinție vine mereu din lumea politică (de regulă candidații sunt președinții partidului lor) face ca, indiferent de alegere (socialist, creștin democrat sau liberal), să ajungă la putere „cel mai tare”. Or, acest „cel mai tare dintre politicieni” nu poate, de a doua zi, să se dezică de propria lui condiție de om politic și să se adapteze unei poziții de reprezentativitate statală, care îi cere exact contrariul: neutralitate, mediere, toleranță, încrederea tuturor celorlalți din spectrul politic. Sunt aspecte pe care nu ai cum să le obții vreodată de la un politician învingător. Această evidență îi obligă pe președinții-politicieni la o permanentă atitudine neconstituțională în activitatea de zi cu zi. În ultimii ani, am asistat la încălcarea

flagrantă a literei Legii fundamentale, sub pretextul exercitării binelui în România. Uneori, oamenii care s-au succedat la Cotroceni, în ultimii 22 de ani, au vrut binele, dar l-au făcut adesea într-un mod anticonstituțional și acest lucru nu are cum să meargă la infinit. Deocamdată, însă, probabil, va continua.

Acum, întorcându-ne la povestea cu Rusia, spuneam că Majestatea Sa este omul de Stat aflat într-o poziție inegalabilă, în relația cu Federația Rusă (și cu întreaga Europă orientală). Federația Rusă este o țară cu o poziție unică față de România, din punct de vedere geografic, istoric, politic, militar și economic. Istoric vorbind, a fost unul dintre cele trei imperii cu influență directă față de România medievală și, pe urmă, modernă. Alături de Imperiul Otoman și de cel Austro-Ungar, Imperiul Rus a fost puterea care a influențat direct sculptarea noastră ca națiune modernă, ca stat modern; a contribuit în bine, uneori, și în rău, alteori. Aș aminti două particularități comune ale celor trei imperii istorice: se aflau foarte aproape de noi și au fost disproporționat de puternice față de noi. În secolul trecut, după dispariția Imperiului Otoman și a celui austriac, nu a existat, în relația Republicilor Turciei și Austriei cu noi, niciun fapt militar, diplomatic sau politic grav, de natură să altereze relațiile noastre. În timp ce Uniunea Sovietică a contribuit direct și din plin la distrugerea României, timp de patru decenii, după al doilea război mondial. Istoric, realitatea tragicei influențe sovietice asupra României urmează, așadar, complexei influențe pe care Imperiului Țarist a avut-o față de noi.

Anul 1989 ne-a găsit cu o vulnerabilitate instituțională, constituțională și de legitimitate istorică. Fibra națiunii era afectată, după ani de înfometare, umilire, demoralizare. Toate acestea nu s-au obținut, desigur, decât printr-o intensă influență nefastă a comunismului sovietic, fapt întâlnit în mai toate țările din regiune. E nevoie de răbdare și de un complex proces de reconstituire a acestor principii și valori pierdute, ca să poți merge mai departe.

Iar Federația Rusă, urmașa Unii Sovietice, nu a încetat să existe, din punct de vedere geografic, politic, economic și militar, în aceeași proximitate față de noi. Ba mai mult, ea a evoluat economic și politic, iar influența ei, ca putere regională, continuă să se exercite cu intensitate.

Dacă la aceste două influențe istorice se mai adăugă și existența Republicii Moldova (care cuprinde parte din populația și teritoriul istoric al României), ajungem la una dintre cele mai dificile și mai complexe relații pe care le poate avea o țară relativ mică, așa cum este România, cu un mare vecin, nu întotdeauna comod.

În fine, Uniunea Sovietică a fost, pentru patru decenii, una dintre cele două superputeri ale lumii, unul dintre cei doi poli ai Războiului Rece, fapt ce a influențat statele din întreaga Europă (occidentală, centrală și orientală), dar mai ales pe cele din imediata vecinătate geografică.

Pentru a putea continua, în beneficiul țării noastre, o relație bună cu Federația Rusă, avem nevoie de un comportament statal caracterizat prin mult tact, răbdare, simț diplomatic, rafinament, disciplină de sine, cunoaștere istorică și geopolitică remarcabile, de nota 10..., de nota 11, dacă se poate. În plus, ne trebuie o competență impecabilă. Adică lucruri care lipsesc Establishment-ului post-decembrist, sistem relativ tânăr, cu tradiția sfărâmată, ale cărui modele sunt unele jalnice, altele contestate.

Și pentru că tot suntem în zona de Răsărit, români sunt și în Republica Moldova, iar Majestatea Sa a fost și Regele basarabenilor. Care este abordarea, "strategia" Casei Regale față de românii din Moldova?

Am un răspuns optimist și altul mai puțin plăcut de auzit. Cel frumos este că Regele Mihai și, mai devreme, Regele Ferdinand și Regina Maria au fost și regii

Basarabiei, iar acesta este un adevăr pe care îl poți regăsi în comportamentul și în memoria oamenilor la Chișinău și la Orhei, la Bălți, la Soroca, oriunde te-ai duce. Dacă ne-ai însoți, de exemplu, într-o vizită la ei, în oricare dintre aceste locuri, ai vedea acest fapt. Am fost primiți frumos de toată lumea. În anul 2005, am avut întâlniri cu guvernarea comunistă, cu Marian Lupu, Președintele Parlamentului, premierul Vasile Tarlev, Ministrul Apărării, Ministrul de Externe, Ministrul Economiei, Șeful Marelui Stat Major. Am vizitat cu mare plăcere Universitatea din Bălți, vârful de lance al opoziției de dreapta, Universitatea din Chișinău, licee, asociații ale minorităților, membri ai societății civile. Am fost primiți remarcabil, chiar și în sânul bisericii, să zicem așa, adversare, pentru că Mănăstirea Curchi, dublă ctitorie regală (Ferdinand I și Mihai I), este subordonată Mitropoliei Moldovei. Primirea la Curchi a fost impecabilă. Îmi aduc aminte de călugării mănăstirii, mulți tineri, care au intonat cânturi religioase de bun venit, vorbind despre Rege și despre bunicul său. Forța de coeziune pe care o exercită Coroana între românii de aici și românii de dincolo de Prut este incontestabilă și de neegalat. Ea poate să îmbrace cele mai eficace și mai complete forme posibile în viitor, fiindcă se bazează pe identitate și pe tradiții, nu pe politică sau pe setea de putere și de dominare a celuilalt.

Răspunsul pesimist este acela că, pentru a putea, cu adevărat, să fii de folos fraților tăi, ai nevoie de câteva calități pe care noi nu le dovedim în practică. Pe basarabeni nu o să-i aducă aproape de noi poduri demagogice de flori și lacrimi vărsate de farisei politici, așa cum s-a întâmplat în ultimii douăzeci de ani, într-un cerc de proporții jenante. Dacă vrei să faci cu adevărat ceva pentru basarabeni, îi ajută să aibă investiții străine (fără zgomot mediatic) și interviu răbdător pentru ei, ca să iasă din starea de complex de inferioritate pe care le-a accentuat-o comportamentul nostru superior, din toate timpurile. În anii Regelui Ferdinand, existau, în lumea Establishment-ului și în mediul intelectual și academic, oameni care tratau Basarabia ca pe un fel de provincie, un loc de mâna a doua, unde trimiți pe cine este mai puțin valoros. Or aceasta trebuie să înceteze mai întâi în mintea noastră. Basarabia este o parte tot atât de demnă și de respectabilă din istoria României, din geografia ei, ca oricare alta. Indiferent care este situația administrativă sau politică de astăzi, dacă îi iubești cu adevărat, îi ajută, nu doar spui că îi ajută.

Eu am încercat să promovez economia lor, diplomația lor, de-a lungul ultimilor ani, fără declarații sforăitoare și zgomot politic. Atunci când am încercat să sugerez unui cotidian național publicarea unui material amplu privitor la misiunea economică organizată de Casa Regală la Chișinău, în anul 2005, am fost ignorat politicos. Noi mergem la Chișinău exact așa cum mergem la Iași sau la Botoșani, dar nu toată lumea gândește așa.

În anul 2005, am reușit să pun împreună, cu ajutorul unui colaborator al meu de atunci, 250 de oameni de afaceri din ambele țări, care s-au așezat la masă și au vorbit despre proiecte. Au fost atât de mulți participanți, încât a trebuit să se deschidă Sala Mare a Palatului Republicii, pentru ca să-i poată primi pe toți cum se cuvine. Gazdele au spus că nu au avut niciodată, de la declararea independenței, în anul 1991, un număr atât de mare de oameni de afaceri, puși împreună.

Am încercat să vorbesc cu folos despre ei la Bruxelles, să-i ajut cu adevărat în mediile influente de acolo, fără să încerc să evit subiectele delicate legate de prezentul lor. Nu trebuie să minți și să spui lucruri exagerat de pozitive, este suficient să menționezi ceea ce este bun la ei, atâta cât este. Și, mai ales, avem nevoie să încetăm cu declarațiile sforăitoare, bătându-ne cu pumnul în piept. Acest comportament de amator nu numai că nu duce la nimic bun, dar îi și irită inutil pe cei care nu doresc emanciparea basarabenilor.

În fine, există un lucru care se poate spune în egală măsură despre România și despre Republica Moldova: una este omul din societatea profundă, alta este leaderul. La noi, cel care degradează mai mult imaginea țării este leaderul României,

nu omul de rând. De multe ori, incompetența, superficialitatea, iresponsabilitatea liderilor au făcut României mai mult rău decât au făcut-o infracțiunile de la Gare du Nord de la Paris sau din Italia. Noi nu vorbim despre cât de mult „rău instituțional” a făcut reprezentarea țării, în cadru oficial, economic, politic sau militar, de către politicieni fără autoritate, care se duceau, în mod iresponsabil, nepregătiți la întâlniri, spuneau ce nu trebuie și lăsau o imagine deplorabilă despre țară.

Noi avem în societatea românească oameni competenți în instituțiile Statului, avem peste patru milioane de români în străinătate care fac lucruri bune în profesiile lor, avem patru sute de mii de tineri în universități din România și cincizeci de mii de studenți în străinătate. Aproape douăsprezece milioane de români care accesează Internetul. Acestea sunt aspecte relevante din prezentul și viitorul României. Profesorii, inginerii, muzicienii, sportivii, arhitecții României, respectați și încurajați, ar putea să facă miracole.

Ei bine, toți acești oameni amintiți în paragraful de mai sus nu sunt totuna cu conducătorii lor.

România trece printr-o perioadă de dezorientare: declinul demografic, emigrația, statutul de țară în faliment, aflată în postura de a împrumuta bani pentru salarii și pensii, decalajele și izolarea față de lumea occidentală (Olanda și Finlanda s-au opus intrării în Shengen)... sunt realități care au distrus conștiința națională. Dat fiind faptul că politica actuală nu pare să ofere prea multe soluții viabile, cum se implică, în salvarea identității și unității naționale, Casa Regală?

Atingeți mai multe chestiuni importante în aceeași frază. Sunt obligat să le deosebesc.

Scăderea demografică, criza economică, chiar criza mijloacelor și criza morală nu sunt realități exclusiv românești. Suferă de declin demografic și Occidentul european, poate anumite țări chiar mai mult decât România.

Un fenomen comun în țările bogate și stabile occidentale este acela că democrația, dusă până la cele mai profunde consecințe pe care le-a cunoscut vreodată omenirea, are și efecte secundare. Unul dintre ele este politizarea excesivă. Vedetele secolului actual nu mai sunt Hariclea Darclee, Sarah Bernhard sau Greta Garbo, ci Tony Blair, Nicolas Sarkozy și Silvio Berlusconi. Aceasta aduce un plus de putere individului însuși, dar nu instituției pe care ei o reprezintă. Astfel mediatizați (mai mult comercial, decât politico-instituțional), ei sunt celebri în același fel în care sunt Brad Pitt sau Angelina Jolie. Acest tip mercantil de popularitate aduce, însă, o vulnerabilitate instituțională.

Niciodată, până acum, societatea nu a cunoscut un asemenea grad de demonetizare mediatică a omului politic aflat în funcțiune (președinte, premier, ministru, parlamentar, primar). Eram în timpul unei campanii electorale în SUA și am văzut, cu îngrijorare, în librării și în magazine de suveniruri, produse de vânzare care îi înjoseau brutal pe cei doi candidați la Președinție. Răul pe care acest fel de publicitate îl face instituției publice este imens, dar este o realitate care se întâlnește, sub diverse forme, în țările dezvoltate din Occidentul european.

Dar nu atât de mult în țări cu monarhie.

Pentru că acolo se face în mod natural separarea între șeful Statului, ne-politic, și puterea politică, deținută constituțional de Parlament și Guvern. Și, chiar dacă există dificultăți, ele sunt cumva mai limpede rezolvate de prezența neutră a Coroanei în Establishment.

Întorcându-ne la România, democratizarea excesivă despre care vorbeam nu trebuie luată drept o critică; așa cum Fareed Zakaria spunea într-o carte strălucită, „The future of freedom: illiberal democracy at home and abroad”, singurul

tratament al efectelor secundare ale democratizării lumii este: mai multă democrație, mai multă manifestare a libertății. Democratizarea în lume se produce și cantitativ, nu numai calitativ. Astăzi, cea mai mare parte a suprafeței globului este guvernată democratic, firește, cu forme și grade diferite de democrație.

În România, la crizele economică, de mijloace, identitară se mai adaugă încă una: criza instituțională. România nu are o problemă politică, la politică suntem destul de harnici. României îi lipsește competența instituțională; instituțiile sunt coloana vertebrală a națiunii și, așa cum organismul uman nu poate funcționa fără coloană vertebrală, nici națiunea nu stă în picioare fără sistemul de instituții publice. El este, la noi, complet vulnerabilizat de iresponsabilitatea, de incompetența și de egoismul care se manifestă printre cârmuitori, formați în spiritul anilor de dinainte de 1989, cu fixații comuniste sau, mai recent, securiste. Unii dintre ei, indiferent că se numesc liberali, populari sau socialiști, păstrează în mintea și în sufletul lor convingerea că singura formă de cârmuire este aceea de a fi satrap, de a-l strivi pe celălalt cu voința ta. Unii strivesc mai cu eleganță, mai ascuns, alții strivesc cu brutalitate, la vedere. Ceașismul este, însă, modelul de cârmuire care a supraviețuit chiar democrației. Dacă nu aplici bunul plac, nu ești tare. În practica de zi cu zi, este destul de dificil de scos din mintea oamenilor acest lucru.

Eu văd după felul în care se comportă oamenii cu putere (politică, economică, chiar cei din societatea civilă) la Palatul Elisabeta: ei au un fel de a fi când stau de vorbă cu noi, între patru ochi, și devin "alții" atunci când ajung sub reflectorul presei sau sunt înconjurați "de ai lor". Sistemul, în practica de zi cu zi, găsește dificil să pună în aplicare principiile despre care noi vorbim atât de ușor în saloanele Palatului Elisabeta. Este lesne să teoretizezi, dar este greu să pui în practică democrația. Gestul de a pune mâna pe telefonul mobil și de a scurtcircuita sistemul, pentru a obține mai repede ceea ce ai nevoie, este prea tentant și e prea adânc înrădăcinat. El produce o încrengătură de consecințe: tu ai nevoie de mine pentru ceva, eu am nevoie de celălalt pentru altceva și un altul așteaptă un răspuns de la încă altcineva... Viteza în societatea de astăzi este imensă, oamenii au nevoie acum, imediat de tot felul decizii, iar românul nu are timp să aștepte lentoarea unui Establishment vulnerabil.

Aici intervine puterea exemplului personal! Lucrurile ar sta altfel dacă, în tot acest mecanism zăpacit și deviat de la rosturile lui, s-ar găsi, în locuri-cheie, câte un om care să spună: "Nu, nu voi scurtcircuita sistemul; am nevoie să fac anumite compromisuri, ca să pot să merg mai departe, dar, esențialmente, eu vreau să respect regula, indiferent cât de greu ar fi"! Așa cum face Regele. Majestatea Sa, atunci când îl revoltă o faptă publică, își înfănează pornirea, își păstrează demnitatea, pentru că Regele Mihai cunoaște răul pe care l-ar face nesocotind exemplul personal. Aceasta nu înseamnă că Regele tace atunci când poziția îi cere să ia atitudine. Arbitrul ia uneori fluierul și oprește meciul! Puterea exemplului personal nu înseamnă absență, tăcere, ci acea atitudine cu rol de model. Poți fi sever și drept, nu este necesar să fii brutal și mereu "colorat" în faptele publice. Casa Regală nu poate rezolva direct crizele (demografică, instituțională, economică), dar poate, prin exemplul pe care îl dă în viața publică, să facă mult pentru țară.

Vorbind de valoarea simbolică a monarhiei, în Olanda, după incidentul cu Theo van Gogh, Regina a mers la o moschee, tocmai pentru a detensiona atmosfera de ură și islamofobie. Chiar dacă olandezilor nu le-a plăcut pe moment, efectele, la nivel de conștiință colectivă, s-au resimțit imediat. Care este rolul monarhiei în asigurarea coeziunii sociale la noi?

Coroana este unul dintre puținele instrumente de coeziune în democrația europeană. Să ne gândim la compoziția etnică a României. Nu mai avem în țară atât de

mulți cetățeni de alte etnii, însă avem, în continuare, o diversitate etnică, de tradiții, culturală și religioasă. Banatul sau Nordul Moldovei, Dobrogea, au sate unde coexistă până la 14 minorități, ucrainieni, sloveni, cehi, maghiari, evrei, germani, austrieci, italieni, lipoveni, sârbi, armeni, slovaci. În Dobrogea avem sate cu majoritate musulmană. Cum totul la noi este politizat, deci divizat, cum culturile sunt diferite, tot așa cum diferite sunt tradițiile, religia, unul dintre lianturile naturale, pe care oamenii le au, este Coroana. Întotdeauna am fost primit cu speranță și cu încredere, cu Majestățile Lor și Alteța Sa Regală, în astfel de comunități; la Constanța și Mangalia, la musulmani, Familia Regală se bucură de o simpatie extraordinară.

Coroana are și un rol inspirator, care nu are nicio legătură cu interesul politic sau administrativ de moment. Regele și membrii Familiei Regale merg într-o comunitate pentru a încuraja învățământul (de exemplu, liceul din localitate), spitalul, companiile private sau administrația locală. Vizita noastră îi face să se simtă mândri, acțiunea noastră încearcă să le facă viața mai eficientă, toate acestea sunt lucruri care nu au o conotație politică. Atunci când Regina Olandei s-a dus într-o moschee, evenimentul nu a căpătat o semnificație politică. Și chiar dacă Majestatea Sa a fost rugată de guvernul olandez să facă acest gest, pentru a repara o rană a societății, localnicii nu o percep ca pe o manevră politică, ci drept o garanție, o punte de legătură între oameni. Acțiunea Coroanei, astăzi, este dincolo de formele de guvernământ. Familia Regală poate să facă bine în orice fel de condiții (o demonstrează jumătatea de secol de exil al Regelui Mihai și cei douăzeci de ani de tranziție).

Vorbind tot de valoarea simbolică a monarhiei, Belgia ne oferă un exemplu singular de creștere economică în timp de criză, în condițiile în care guvernul s-a dizolvat de aproape un an; conștiința existenței monarhiei și autoritatea ei, atât pentru valoni, cât și pentru flamanzi, a făcut ca stabilitatea țării să nu fie afectată. În România, ce model monarhic ar fi mai potrivit și care ar fi principalul obstacol în cazul unui astfel de proiect monarhic: societatea sau clasa politică?

La prima întrebare, modelul ar trebui să fie cel românesc. Noi avem Constituția din 1923, de influență belgiană, care a dat rezultate excepționale în România. Ea astăzi nu ar avea nevoie decât de mici modificări, cerute de realitatea Uniunii Europene.

Ca o paranteză, Constituția republicană din 1991, creează președintelui un rol apropiat de monarhul constituțional european de astăzi; și aceasta este o ironie a soartei, fiindcă Legea fundamentală din 1991 a fost creată de cei mai apropiați oameni ai sistemului căzut. Ea are o aură monarhică mult mai mare decât credeți! Precum monarhul constituțional european, președintele român postdecembrist este chemat să medieze, să garanteze, să protejeze, să apere, să vegheze. În textul Constituției scrie că puterea politică este exercitată de guvern și de Premier, atât cea internă cât și cea externă.

La a doua întrebare: se opune astăzi proiectului monarhic omul cu putere, nu România profundă. Când spun "omul cu putere", nu mă gândesc la o anumită familie politică și nici la totalitatea oamenilor puterii.

Influență în România exercită o întreagă elită, cuprinzând oameni politici, de afaceri, de cultură, de presă. Marea parte a vârfurilor românești, ea este cea care nu se simte confortabil la ideea trimiterii la Cotroceni a Familiei Regale.

Acești oameni își explică atitudinea prin faptul că România nu este capabilă de așa ceva, adică, respectiv de a performa cu adevărat democratic, prin performarea puterii în mod complementar (șeful de Stat reprezintă și garantează, Parlamentul face legi, Guvernul administrează). Suntem cu toții de acord că este foarte bine că ne-am ales un cadru democratic, că ne-am deschis către NATO și UE, considerăm be-

nefic faptul că suntem capitaliști și că avem alternanțe la putere, dar, în sinea noastră, credem că ne trebuie un fel de autocrat, pentru a putea funcționa. Aceasta este vulnerabilitatea noastră, păguboșenia noastră! Nu credem despre noi că merităm ceea ce pretindem că am fi, de fapt. Este o ipocrizie venită din complex de inferioritate; un solid complex de inferioritate, pe care am fost și ajutați să-l avem. Au existat manevre, în ultimii zeci de ani, care să ne ajute să ne simțim în continuare umiliți. De aceea Regele este uneori atât de violent atacat, pentru că este o sursă de mândrie.

Luăți exemplul statuii Regelui Carol I: credeți că a fost atât de greu de pus la loc din motive "sculpturale" sau culturale? Pusă la loc, statuia înseamnă o anumită victorie a identității noastre. Ea aduce aminte românului că este independent, suveran și că are un rost, are continuitate.

Trăim într-o perioadă în care imaginea contează, imaginea mișcă bursele (cum s-a întâmpat în Italia, când indicele bursier a scăzut nu atât din considerente economice, cât din cauza scandalul mediatic provocat de desfrâul sexual al lui Berlusconi). Este evident că monarhia reprezintă un proiect mediatic de succes, din moment ce nunțile regale, de exemplu, au reușit să strângă, în această vară, în fața micilor ecrane, milioane de telespectatori. Luând în considerare aceste beneficii de reprezentare, cum valorifică, la noi, la nivel concret, Casa Regală, statutul său privilegiat? S-ar putea face mai mult pentru conștientizarea rolului său în societate?

Prezența noastră în țară este acum proeminentă și destul de intensă, unul dintre noi este în fiecare săptămână în vizită în comunități, avem cele mai diverse proiecte cu societatea românească: sport, educație, cultură, economie, societate civilă, proiecte militare, proiecte sociale, atât cât ne stă în puteri. Vizitele externe merg bine, deși sunt mult mai greu de organizat, din cauza lipsurilor financiare și a timpului foarte strâns. Singurul lucru care s-ar putea face mai bine este reflectarea mediatică a acțiunilor regale; suntem insuficient de prezenți la știri, atât în presa scrisă, cât și în cea video și audio.

Atunci când Regele, Regina sau Principesa Moștenitoare apar, ei adună în fața televizoarelor sute de mii de oameni. Nu numai din România. Aceasta dovedește nevoia românului de informația care îl face mândru, îi dă confort identitar, încredere și sentimentul că nu este singur.

Familia Regală nu face lucruri pentru a părtini pe cineva sau pentru a servi o altă cauză decât cea a națiunii. Și aceasta nu numai din conștiință sau din iubire de țară, din loialitate, ci și din pragmatism. Coroana nu poate să reziste, dacă nu este, în mod egal, benefică tuturor; ea dispăre, dacă părtinește pe cineva.

A nu confunda aceasta, desigur, cu ideea că Regele nu poate critica un aspect din societate. Uneori, această critică este privită drept părtinitoare. Regele nu ia atitudine pentru a părtini pe cineva sau pentru a dezavantaja pe altcineva, ci pentru că găsește important să susțină public un anume principiu, să atragă atenția asupra unei deficiențe. Regele a vorbit, în ultimii patru ani, despre deficiențele instituționale. El nu a părtinit o anume doctrină politică și nici nu a criticat o anume guvernare.

Considerați ca a fost perceput corect în societate demersul Alteței Sale de a candida? În condițiile în care intenția nu a fost neapărat de a câștiga sau de a deveni președinte, ci de a lansa un semnal către societate, credeți că mesajul a ajuns la oameni? Ați dori să mai încercați o dată să transmiteți acest mesaj?

Nu voi mai candida la președinția României, pentru că nimic din realitatea anului 2009 nu s-a schimbat. De aceea îmi face plăcere să reamintesc ce am spus atunci.

Nu am nicio îndoială că mesajul meu din 2009 a ajuns la oameni. Acest lucru poate fi dovedit în două feluri: în vizitele pe care le-am făcut în toate colțurile țării, nu am găsit niciodată un singur om care să spună că nu a înțeles ce vreau eu să propun, ca model de cârmuire la Cotroceni. Cine nu a înțeles au fost dintre căpeteniile locului, nu dintre oamenii locului. Apoi, sondajele de opinie arată alte rezultate decât cele nerușinat falsificate, în acele cinci luni. Am început campania cu 12% și au fost momente când procentajul a fost mai ridicat decât atât. Nu am putut impune aceste rezultate pe piață, pentru că sistemul mass-media a fost bine imunizat la mesajele noastre.

Regele - este un aspect important – mi-a dat voie să candidez, probabil pentru că a crezut că este momentul de a arăta societății românești că locul de la Palatul Cotroceni nu este al unui politician. Această decizie nu trebuie confundată cu instaurarea Monarhiei. Dacă România ar redeveni regat, după Regele Mihai ar veni Principesa Moștenitoare Margareta, nu altcineva.

În ultimii doi ani se înregistrează o creștere mare a simpatiei față de Casa Regală, o încredere, un respect și o atitudine frumoase față de noi. Cred că momentul 2009 a ajutat la deschiderea porților societății românești către noi, nicidecum la închiderea lor.

Este generația tânără, lipsită de prejudecăți istorice, mai receptivă la mesajele Casei Regale?

Da. La toate categoriile de tineri, de la copiii de clasa a cincea, până la liceenii de nouăsprezece ani, apoi studenții și ceilalți tineri, este o deschidere extraordinară. În țară și în afara ei. Am vizitat sute de comunități românești în lume, în Italia, în Franța, în Spania, în Germania, Belgia, Anglia, Irlanda, Finlanda, Canada și peste tot am găsit o deschidere extraordinară față de Casa Regală. Cea mai mare parte a acestor oameni sunt tineri, unii foarte tineri.

De altfel, dacă oamenii aceștia ar fi înapoi în România, vă asigur că multe dintre vulnerabilitățile noastre ar dispărea, pentru că ei sunt o altfel de Românie.

Vorbind despre ideologie

Daniel Șandru, *Reinventarea ideologiei*

Ed. Institutul European, Iași, 2010, 330 p

În anul 2009, profesorul Daniel Șandru, de la Facultatea de Științe Politice din cadrul Universității Petre Andrei din Iași a publicat o carte la Editura Institutul European, cu un titlu incitant: *Reinventarea ideologiei*.

Lucrarea este împărțită în patru capitole: Capitolul I se intitulează „Avatarurile unui concept. Perspective de definire a ideologiei”; Capitolul II „Fundamentele ideologice ale cunoașterii locale”; Capitolul III analizează „Ideologia ca instrument al cunoașterii politice” iar în ultimul capitol autorul abordează tema „Recuperarea postmodernă a ideologiei”.

Întrebarea pe care am putea să o punem, încă de la început, este: De ce mai este nevoie să mai discutăm despre conceptul de *ideologie*. Timp de mai bine de o jumătate de secol termenul de ideologie a fost prezent în tot și în toate. Răspunsul îl dă Daniel Șandru care observă cu acuratețe că *ideologia* a fost văzută ca un concept cu o valoare instrumentală deosebit de puternică (raportată la partidul-unic) și prea puțin conceptuală. În plus, mai este nevoie ca după două secole de existență, termenul, conceptul de ideologie să fie rediscutat? Răspunsul autorului este că utilizarea în exces a acestui concept a condus la erodarea semnificației acestuia, până acolo încât a devenit, cu timpul, de nerecunoscut. Astfel, conceptul de *ideologie* și-a erodat semnificația prin schimbarea statutului inițial.

O remarcă importantă de făcut este că autorul nu își propune să aducă în discuție „modernitatea” sau „lipsa de modernitate” a conceptului, demersul său cu caracter științific privește recuperarea valențelor epistemologice ale conceptului de *ideologie*. Din acest punct de vedere contribuția este importantă. Și asta pentru că încercarea de a conferi acestui ter-

men o semnificație pozitivă se datorează prezumției că „ideologia poate deține un important rol explicativ-comprehensiv în procesul de cunoaștere a realității socio-politice” (p. 309) și asta pentru că ideologia a fost gândită atât în cadrul filosofiei, cât și în cel al teoriei social-politice, ca având o profundă conotație negativă.

Autorul consideră că realizarea obiectivului de a aduce conceptul de ideologie în zona valorilor pozitive se poate realiza doar dacă acesta joacă un rol important în cunoașterea realității sociale. Și asta pentru că este acordată o importanță majoră relațiilor dintre oameni, precum și a ideilor, valorilor, credințelor, atitudinilor, comportamentelor și practicilor pe care aceștia le vehiculează. Pentru acest lucru importanța imaginarului social este fundamental în viața oricărei comunități organizate. Iar imaginarul social nu poate să fie delimitat de memoria socială dată de axa trecut-prezent-viitor. Ei bine, tocmai în această relație acționează ideologia. Pornind de la această poziționare terminologică și teoretică, autorul consideră că valența fundamentală a ideologiei este de natură epistemologică, fiind raportată la problema cunoașterii și nu aceea, politică, care i-a fost acordată de-a lungul timpului.

Lucrarea *Reinventarea ideologiei* (Premiul „Revistei Sfera Politicii” pe anul 2010) o recomand să fie studiată de cei care doresc să descopere că, în spațiul de gândire românesc, au început să apară studii de specialitate care încearcă să umple un gol în literatura autohtonă prea mult tributată unui stil de gândire caracteristic unei perioade în care partidul unic era în tot și în toate.

Ioana Cristea Drăgulin
[The University of Bucharest]

Statistics and Reality Concepts and Measurements of Migration in Europe

Autori: Heinz Fassmann, Ursula Reeger and Wiebke Sievers, Editura Amsterdam University Press



Anul apariției: 2009
Număr pagini: 319
ISBN: 978 90 8964 052 9
e-ISBN 978 90 4850 637 8

„Worldwide harmonisation of migration statistics is something international bodies dream of. And yet, attempts by organisations needing comparative data have not proven very successful thus far. More than just problematising the incomparability of migration statistics, *Statistics and Reality* shows how figures only ever mirror part of the truth. With this understanding, the authors of the twelve country reports contained in this volume show how the statistics used to describe European migration are based on different conceptualisations, each being closely tied to the particular history and migratory past of a nation. Moreover, each state has its own way of counting foreign citizens and foreign-born populations, conducting censuses, handling population registers and maintaining permit databases. While also

reflecting recent trends in migration studies, such as the feminisation of migration and diversification in migrant origins, this book will convince readers that nowhere on the Continent are statistics synonymous with reality.”

Sacrilegiu și răscumpărare în Florența renașcentistă

Autor: William J. Connell și Giles Constable, Editura Institutul European



Anul apariției: 2011
Număr pagini: 168
ISBN: 978-973-611-737-4

Din cuprins:

- Inculpatul și faptele sale
- Natura ofenselor
- Contextul istoriei florentine
- Sentința celor Opt pentru Siguranța împotriva lui Rinaldeschi
- „Narațiunea delictului lui Rinaldeschi” din registrul operă de la Madonna de Ricci, scris de Giovanni Landi

Volumul – o cercetare a societății florentine din secolul al șaisprezecelea – prezintă o situație particulară care, în final, devine definitorie pentru întregul context istoric. Autorii reușesc să surprindă comporta-

mentele sociale ale unei comunități aflată într-o perioadă tumultuoasă: pe de o parte, probleme religioase, marcate prin excese de pietate și scindări în cadrul diverselor culte, iar, pe de alta parte, o schimbare a contextului politic – de la oligarhie la un regim mai popular. Deconcentrarea puterii și implicarea unui număr mai mare de cetățeni în chestiunile statale produc, pe termen scurt, o stare de anarhie, dând frâu liber comportamentelor excesive. Spectaculoasă este alegerea unui caz sugestiv în ceea ce privește aspectele de ordin social, economic, politic și moral ale epocii. Iar dezno-dământul dramatic este pe măsură. Nici nu putea fi altfel, atât timp cât omul care este cauza, dar și cheie, a unor evenimente majore, are doar o viață pământească, limitată, așadar, în timp. În esență, vorbim de un mit al creștinismului: mântuirea prin martiraj.

Index de Autori

Sorin Bocancea – Bursier, Academia Română, Filiala Iași.

Emanuel Copilaș – Preparator la Universitatea de Vest din Timișoara, doctorand în Relații Internaționale și Studii Europene în cadrul Universității Babeș Bolyai, Cluj-Napoca.

Ioana Cristea Drăgulin – Docotorand, Facultatea de Științe Politice, Universitatea din București. Licență, facultatea de Istorie, Universitatea din București, masterat facultatea de Istorie-Geografie, Universitatea Hyperion din București.

Adela Deliu – Cercetător științific la Institutul de Științe Politice și Relații Internaționale al Academiei Române.

Nicolae Drăgușin – Preparator univ. drd., Facultatea de Științe Politice, Universitatea Creștină „Dimitrie Cantemir” București.

Alexandru Gabor – Doctorand, asistent-asociat al Facultății de Științe Politice, SNSPA.

Sorin Mitulescu – Conferențiar universitar dr., Universitatea de sud est Lumina.

Cristian-Ion Popa – doctor în filosofie, CS III, bursier postdoctoral la Institutul de Științe Politice și Relații Internaționale al Academiei Române.

Lorena Stuparu – CSIII Dr., Institutul de Științe Politice și Relații Internaționale al Academiei Române.

Daniel Șandru – bursier postdoctoral al Academiei Române, Conferențiar universitar doctor la Facultatea de Științe Politice și Administrative a Universității „Petre Andrei” din Iași și redactor al revistei „Sfera Politicii”. A publicat lucrările *Concepte și modele în știința politică* (2001, coautor), *Reinventarea ideologiei. O abordare teoretico-politică* (2009, 2010) și *Teorie politică și ideologie* (2011). Are în pregătire volumul *Modele ale ideologiei. O reinterpretare teoretico-politică*. Laureat al Premiului *Lumea de Mâine*, acordat în 2011 unui tânăr cercetător în domeniul Științelor Politice de către revista „Sfera Politicii”.

Henrieta Anișoara Șerban – Dr. Cercetător științific III, a publicat „Ideologiile reformatoare” (Ed. Institutului de Științe Politice și Relații Internaționale, Buc. 2010); „Paradigmele diferenței. Modernism și postmodernism în filosofia comunicării” (Ed. Institutului de Științe Politice și Relații Internaționale, Buc. 2007); „Limbajul politic în democrație” (Ed. Institutului de Științe Politice și Relații Internaționale, Buc. 2006), Membru al redacției publicațiilor „Romanian Review of Political Sciences and International Relations” și „Revista de filosofie”.

Stelin Tănase – Profesor de științe politice la Facultatea de Științe Politice, Universitatea București. Publicații recente: *Cioran și Securitatea*, Iași, Polirom, col. „Istории subterane”, 2010; *Clienții lu' tanti Varvara*, București, Humanitas, [2005], a 2-a ediție, 2008; *Istoria căderii regimurilor comuniste. Miracolul revoluției*, București, Humanitas, [1999] a 2-a ediție, 2009.

Gabriela Tănăsescu – doctor în filosofie, CS III la Institutul de Științe Politice și Relații Internaționale al Academiei Române. A publicat: *Spinoza - rațiune și libertate* (2010). Coordonator și coautor al lucrărilor: *Puterea politică. Abordări actuale* (2008); *Tendențe actuale în filosofia politică* (2006). Coautor al lucrărilor: *Conservatorismul, istorie și actualitate* (2007), *Individ, libertate, mituri politice* (1997). Contribuții în volumele colective: *Europa 2005. Unitate în diversitate* (2005), *Enciclopedia operelor fundamentale ale filosofiei politice*, vol. I (2001), vol. II (2004), vol. III (2005).

SUMMARY

Editorial

Ideology. An endless story	3
<i>Sorin Bocancea</i>	

Political Theory and Ideology

The marginality of ideology in the context of political theory	10
<i>Daniel Șandru</i>	
Conservatism and the understandings of ideology.....	19
<i>Gabriela Tănăsescu</i>	
Theory and Ideology. Conceptual Crisscrossing.....	26
<i>Nicolae Drăgușin</i>	
Market and state in the vision of constitutional economy.....	33
<i>Cristian-Ion Popa</i>	
The ideology of globalization – theoretical references	44
<i>Adela Deliu</i>	
Political game and symbols under the lenses of the present times.....	52
<i>Henrieta Anișoara Șerban</i>	
Liberal multiculturalism.....	58
<i>Alexandru Gabor</i>	
European Unity – Between Philosophy and Ideology	67
<i>Lorena Stuparu</i>	
Parties and party membership in Europe and Romania.....	76
<i>Sorin Mitulescu</i>	
About the ‘unique working people’ and the place of national minorities within the ‘socialist nation’ (II)	84
<i>Emanuel Copilaș</i>	

Archive

Ceaușescu as an apprentice.....	94
<i>Stelian Tănase</i>	

Interview

The Respectable and Worthily Romania – Interview with His Royal Highness Prince Radu of Romania by Aurora Martin.....	99
--	----

Review

Talking About Ideology.....	109
<i>Ioana Cristea Drăgulin</i>	
<i>Daniel Șandru, Reinventarea ideologiei</i>	

Signals.....	110
--------------	-----

Index of authors	111
------------------------	-----

Political Theory and Ideology

„Sfera Politicii” este înregistrată în Catalogul Publicațiilor din România la numărul 4165.
Textele vor fi trimise redacției. Deciziile privind publicarea sunt luate de către echipa editorială.
Pentru a reproduce un text din revistă este necesar acordul scris al redacției „Sfera Politicii”.
Reproducerea textelor în alte condiții constituie o infracțiune și se pedepsește conform
legilor în vigoare.

Titlul articolului

Prenumele Numele Autorului
Funcția și Instituția de apartenență
Adresa de e-mail.

ABSTRACT:

Toate articolele trebuie însoțite de un abstract care rezumă tematica articolului, evidențiind contribuția autorului. Abstractul nu trebuie să fie mai lung de 750 de semne. Abstractul trebuie redactat în limba engleză. Articolele trebuie trimise în format Microsoft Word (.doc) sau Rich Text Format (.rtf). Lungimea dezirabilă a unui articol este de 18.000-25.000 de semne. Pentru a vedea câte semne are articolul dumneavoastră, puteți folosi opțiunea word count din orice pagină pe care o deschideți în programul Microsoft Word. La sfârșitul abstractului trebuie să menționați titlul articolului în limba engleză.

KEYWORDS:

Drept *Keywords* trebuie să indicați, în limba engleză, cu italice, un număr de 5-7 termeni principali din articolul dumneavoastră. De exemplu în foma: *abstract, author name, title of the paper, references, submission*.

ARTICOLUL:

Articolul trebuie redactat folosindu-se alienate de felul acelor care se folosesc în acest document. Ele trebuie redactate cu fonturi *Times New Roman*, de preferință, de mărimea 12 pt., la doua rânduri, pentru textul articolului, *Times New Roman*, mărimea 10, la un rând, pentru *footnotes*. În cadrul articolului se respectă normele ortografice în vigoare stabilite de Academia Română. Atunci când este nevoie, diferitele note sau referințe se realizează prin utilizarea opțiunii *footnotes* din programul *Microsoft Word*. De fiecare dată când orice referință bibliografică este menționată prima dată, trebuie să dați informația bibliografică integral. Traducătorul trebuie întotdeauna menționat în prima citare. Vezi următoarele exemple de citare:

Pentru cărți

Se indică prenumele și numele autorului, titlul cărții integral (titlu și subtitlu) scris cu italice, urmat de paranteză, în interiorul căreia se dau localitatea apariției cărții, urmată de două puncte, editura la care a apărut cartea, anul, iar după închiderea parantezei se indică pagina sau paginile din care se citează. Dacă sînt mai mulți autori sau editori, se dau toate numele. Notele de subsol corespunzătoare arată astfel:

1 Giovanni Sartori, *The Theory of Democracy Revisited* (Chatam, New Jersey: Chatam House Publishers, 1987), 23.

2 Giovanni Sartori, *Teoria democrației reinterpretată*, traducere de Doru Pop (Iași: Polirom, 1999), 272-27.

3 Juan Linz, Alfred Stepan, *Problems of Democratic Transition and Consolidation. Southern Europe, South America, and Post-Communist Europe* (Baltimore and London: The John Hopkins University Press, 1996), 74.

Pentru capitole din cărți

4 Edward G. Carmine, Robert Huckfeldt, „Comportamentul politic – o perspectivă de ansamblu”, în Robert E. Goodin, Hans-Dieter Klingemann (coordonatori), *Manual de știință politică*, traducere colectivă (Iași: Polirom, 2005), 206.

Pentru referințe la o notă de subsol

5 Robert A. Dahl, *Democracy and Its Critics* (New Haven: Yale University Press, 1989), 164, n.1.

Pentru articole

Se respectă aceleași norme, menționîndu-se prenumele și numele autorului, titlul articolului în caractere drepte, între ghilimele, urmat de numele revistei/publicației în italice, numărul publicației, anul apariției (în paranteză), urmat de două puncte, pagina sau paginile citate.

6 Adrian Cioroianu, „Și totuși, Europa unită există – deși nu toți europenii votează”, *Sfera Politicii* 136 (2009): 9.

Pentru articole din ziare

7 Daniel Dăianu, „Schimbarea modelului”, *Jurnalul național*, 29 iulie 2009.

Pentru texte nepublicate

8 Ion Popescu, „Coaliții din perioada postcomunistă. Cercetare comparată – România, Ungaria, Bulgaria” (lucrare de licență, Facultatea de Științe Politice, Universitatea București, 2009).

Pentru documente sau texte de pe Internet

9 Francis Fukuyama, „The Neoconservative Moment”, *The National Interest* 12 (2003), <http://www.thetharmaproject.com>, accesat 12.09.2009.

Pentru documente din arhive

Dacă se folosesc surse primare din arhive, trebuie să dați sursa în concordanță cu sistemul relevant de catalogare și locația arhive. Dacă referințele sînt la documente guvernamentale, ale partidelor politice, ale unor fundații, societăți, think-tanks sau alte organizații ale societății civile, atunci sursele vor fi identificate pe cît de complet este posibil.

10 ASRI, fond D, dosar 9897, f. 93.

11 Documentul poartă mențiunea „Strict secret de importanță deosebită. Exemplar unic”, Arhiva Comitetului Executiv al CC al PCR, dosar 264/1972, vol. VI, f. I-II.

12 Petre Roman, „Viziune politică asupra strategiei de dezvoltare a României în întîmpinarea secolului XXI. Pentru o bună guvernare a țării – calea social-democrată” („Caiet politic” distribuit participanților la Congresul extraordinar al Partidului Democrat, 16 martie 2001, fără alte mențiuni).

Atenție!

În citatele următoare din cărți sau articole deja citate, nu se mai dau prenumele și numele autorului, ci doar numele, nici titlul integral, cu referințe, ci doar titlul prescurtat, urmat de pagină, nu se vor folosi *op.cit.*, p. 23, sau *loc. cit.*, nici *ibid.* ori *ibidem*. De exemplu:

13 Sartori, *Teoria*, 29.

14 Cioroianu, „Și totuși”, 8.

15 Tismăneanu, „Dynastic”, 35-38, esp 36.

Atenție!

Trimiterile bibliografice se fac întotdeauna folosind limba originală a referinței, nu prin traducerea titlurilor de cărți sau articole. Titlurile unor cărți sau articole din limbi străine care nu folosesc alfabetul latin se dau prin transliterare fonetică a titlului din limba respectivă.

Cînd se citează cuvinte străine ori numele unor autori străini sau ale unor personaje politice străine, se păstrează ortografia din limba originală, cu respectarea normelor ortografice din limba respectivă.

