

ROMULUS
BRÂNCOVEANU

RAȚIUNE PUBLICĂ
ȘI DISCURS



ROMULUS BRÂNCOVEANU

RAȚIUNE PUBLICĂ ȘI DISCURS

ROMULUS BRÂNCOVEANU

RAȚIUNE PUBLICĂ ȘI DISCURS



editura universității din bucurești ®.

2007

Referenți științifici: Prof. univ. dr. **MIRCEA DUMITRU**
Conf. univ. dr. **SAVU TOTU**

teca Centrală Universitară
“ Carol I “ București

II 320955

57/09

B.C.U. Bucuresti



C20090491

© editura universității din bucurești*

Șos. Panduri, 90–92, București – 050663; Telefon/Fax: 410.23.84

E-mail: editura@unibuc.ro

Internet: www.editura.unibuc.ro

Tehnoredactare computerizată: *Victoria Jacob*

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
BRÂNCOVEANU, ROMULUS

Rațiune publică și discurs / Romulus Brâncoveanu –

București: Editura Universității din București,
2007

Bibliogr.

ISBN 978-973-737-414-1

16

808.5

Nota autorului

Rațiunea publică și discursivitatea, modernitatea, Luminismul și critica culturii sunt teme care formează un continuum în filosofia și teoria politică de astăzi. În acest volum, încerc să le configurez într-un ansamblu suficient de cuprinzător pentru a include atât aspecte teoretice, precum disputa dintre Jürgen Habermas și John Rawls asupra rațiunii publice, cât și aspecte aplicative, cum ar fi înțelegerea teoriei formelor fără fond ca parte a unei tendințe mai largi în critica culturii. Recurența diferitelor concepte și repere teoretice trimite nu doar la unitatea ansamblului, ci și la încercarea de a naturaliza, niciodată îndeajuns, discuția mai generală în contextul culturii și societății românești.

RB

CUPRINS

Discurs și emergență sau o ipoteză dialogică a discursului	9
Rawls în oglinda lui Habermas sau luminare, rațiune publică și liberalism politic	57
Credința în Dumnezeu. Cazul întrebuițării publice a rațiunii	128
Modernitate și modernizare: formele fără fond ca motiv al criticii culturii	142
Mașinăria politică, societatea civilă și critica culturii	161

DISCURS SI EMERGENȚĂ SAU O IPOTEZĂ DIALOGICĂ A DISCURSULUI

Dorința spune: "nu aș vrea să fiu nevoită să intru eu însumi în această ordine primejdioasă a discursului; n-aș vrea să am de-a face cu ceea ce este tranșant și decisiv în ea; aș vrea ca această ordine să fie în jurul meu ca o transparență calmă, profundă, indefinit deschisă, în care ceilalți ar răspunde așteptării mele și din care ar apărea unul câte unul, adevărurile; n-ar mai trebui decât să mă las purtat, în ea și de către ea, ca o epavă fericită".

FOUCAULT

Emergența: termen și aproximări

Emergența reprezintă un fenomen demn de mirarea noastră, deși

[c]u emergența ne confruntăm, în fiecare zi, în sistemele adaptative complexe – coloniile de furnici, rețele neuronale, sistemul imunitar, Internetul și economia globală, pentru a denumi numai câteva – în care acțiunea întregului este mult mai complexă decât acțiunea părților. Întrebări profunde ținând de condiția umană depind de înțelegerea proprietăților emergente ale unor asemenea sisteme. Cum emerg sistemele vii din legile fizicii și chimiei? Putem explica conștiința ca o proprietate emergentă a unui anumit tip de sisteme fizice? Nu

*vom cunoaște limitele răspunsurilor științifice la asemenea întrebări până când nu vom înțelege de ce și cum se manifestă proprietățile emergente.*¹

Așadar, s-ar părea că emergența reprezintă ceva mai mult decât reîmprospătarea mirării față de lucruri cărora nu le-am acordat atenția cuvenită, pe care le credeam deja explicate sau pe care le explicăm mai greu (nu le putem explica deocamdată):

*Teoria emergenței afirmă că există anumite ansambluri, compuse din constituenți A, B și C aflați într-o relație reciprocă R; că toate ansamblurile compuse din constituenți de același fel cu A, B și C aflați într-o relație de același fel cu R au anumite proprietăți caracteristice; că A, B și C pot să intervină în alte feluri de complex unde relația nu este de același fel cu R; și că proprietățile caracteristice ale ansamblului R (ABC) nu pot, chiar în teorie, să fie deduse din cea mai completă cunoaștere a proprietăților lui A și B și C în izolare sau în alt ansamblu care nu este de forma R (ABC).*²

Proprietățile emergente aparțin întregului ca atare și nu rezultă din proprietăți ale părților. Tot ce înseamnă mai mult provenit din mai puțin, complex provenit din simplu, ordonat provenit din elemente mai puțin ordonate sau lipsite de ordine ar putea prezenta caracteristica emergenței. Diferitele teorii

¹ J. H. Holland (1998), *Emergence. From Chaos to Order*, Oxford: Oxford University Press, p. 2.

² C. D. Broad (1925) *The Mind and its Place in Nature*, New York: Harcourt, Brace and Company, p. 61, citat în D. V. Newman (2001) "Chaos, Emergence, and the Mind-Body Problem", în *Australasian Journal of Philosophy*, 79 (2), pp. 180–196.

consideră, în mare, patru caracteristici de tip emergent: nepredicibilitatea, noutatea, variabilitatea, efectul causal descrescător.³

Cunoașterea emergenței presupune abordarea relației parte – întreg la același nivel de organizare sau la niveluri diferite. Organismul, nașterea și adaptarea par metafore mai potrivite pentru a descrie emergența decât sunt mecanismul, producerea și forța. În explicarea emergenței se pot adopta două strategii: o strategie reduționistă constând în încercarea de explica emergența întregului prin structuri sau regularități care se manifestă la niveluri mai elementare și o strategie holistă în care proprietățile emergente sunt explicate numai prin structuri și regularități de la același nivel (urmată și în acest studiu).

Emergența caracterizează deopotrivă sistemele fizice, biologice, sociale și culturale. Unul dintre cele mai izbitoare, deși familiare, fenomene emergente este vorbirea. Indivizii își însușesc o anumită limbă, în copilărie sau prin studiu, pe care o utilizează într-un mod liber și creator. În vorbirea vie nu știm de unde și cum vin cuvintele, ce urmează să rostim, din ce cauză spunem cum tocmai spunem. Vorbirea este o chintesență de spontaneitate, iar tot ceea ce se ivește în vorbire este nou și irepetabil:

[Î]n realitate, limbajul este ceva ce trece mereu și chiar în fiecare clipă. Chiar conservarea sa prin scris nu este o conservare completă, ci mereu modificată, care trebuie de fiecare dată să reînvie în vorbire. Limbajul însuși nu este o operă, ci o activitate. Adevărata sa definiție nu poate deci să fie decât genetică. Căci el este efort fără încetare repetat al spiritului, de a face sunetul articulat în stare să exprime gândirea. Luată în sens imediat și strâmt, aceasta este definiția vorbirii; dar în sens larg și esențial, nu se poate considera limba ca totalitate a

³ R. L. Klee (1984) "Micro-Determinism and Concept of Emergence", în *Philosophy of Science*, 51, pp. 44–63.

acestei vorbiri. Căci în haosul dispersat de cuvinte și de reguli pe care avem obișnuința de a-l numi limbă, nu există decât individualul produs de această vorbire, de altfel niciodată în mod integral; ea pretinde la rândul ei un nou travaliu pentru ca să fie identificat modul vorbirii vii și ca să fie obținută o imagine conformă a limbii vii. Ceea ce este mai elevat și mai fin nu se poate recunoaște în aceste elemente separate și nu poate fi perceput sau presimțit decât în lanțul discursului (ceea ce dovedește cu atât mai mult că limbajul se realizează în actul vorbirii). Numai acest discurs trebuie considerat adevărat și primordial. Disecția limbii în cuvinte și reguli de întrebuințare nu e decât un artificiu mort de operații descriptive.⁴

Scopul și structura argumentului

Acest studiu nu evidențiază caracteristici emergente în sfera limbajului în genere (deși la sfârșit tocmai de acestea va fi vorba). Limita sa de interes o reprezintă discursul și interpretarea dialogică a acestuia pe urmele teoriilor lui M. Bahtin, J. Habermas și F. Jaques. Ipoteza de lucru este aceea că o mai bună înțelegere a naturii dialogice a discursului ar putea contribui la luminarea mai adâncă a unor aspecte privind sponaneitatea și noutatea vorbirii. În acest studiu, concepțiile lui Bahtin, Habermas și Jaques despre discurs și dialog sunt pe de o parte extinse, pe de altă parte restrânse. Atât extinderea cât și restrângerea pornesc de la sugestii prezente în teoriile de referință. Extinderea constă în presupunerea naturii dialogice a discursului dincolo de înțelegerea sa preponderent stilistică, la Bahtin, comunicațională și socială, la Habermas și Jaques. Dialogismul este înțeles ca o caracteristică intrinsecă a

⁴ H. von Humboldt (1988) "Fragmente lingvistice" în *Secolul XX*, pp. 161-165.

discursului și ca un eveniment în interiorul acestuia. Orice discurs este produs printr-un dialog între sub-discursuri. Restrângerea constă în dezafectarea aspectului colectiv al constituirii limbajului, asumat într-un fel sau altul în teoriile de referință, separarea acestui aspect de producerea discursului și ignorarea pretențiilor fundamentale revendicate pentru principiul dialogismului (Bahtin), vorbire ideală (Habermas), dialogism (Jaques). Argumentația mea are drept scop clarificarea naturii intrinsec dialogice a discursului, mai cu seamă pentru acele forme ale producerii și desfășurării discursive considerate în mod curent monologice (scrise și formalizate). Pretențiile pe care le ridic sunt minime: a identifica pentru aceste forme considerate în mod curent monologice condiții pragmatice care să facă plauzibilă desfășurarea unui dialog în cadrul lor. În poftida acestui minimalism, aici se află partea gingașă a întregii argumentații (slăbiciunile și în același timp, sper, virtuțile ei) ramificată în două direcții care înaintează când paralel, când suprapunându-se. În prima direcție se aruncă o punte, cam amețitoare, între premisa dialogică a discursului în formulă bahtiană (orientare internă – orientare externă a discursului), conceptul habermasian de discurs ca ridicare a unor pretenții de validitate cu privire la sensuri și dualismul fregeean context / sens direct – context / sens indirect. A doua direcție atacă ideea monologică a discursului. Discursului științific în genere și în limbaje formale este luat ca exemplu. Posibilitatea dialogului în asemenea discursuri este afirmată pe baza unor scheme dialogice de tip retoric și a identificării unei breșe pragmatice în proiectul lui Frege de realizare a unui limbaj formal autosuficient. Cele două direcții în care înaintează se adună, apoi, pentru a fixa conceptul dialogic al discursului. Orientarea către replică este interpretată ca vorbire anticipată, iar ridicarea pretențiilor de

validitate ca virtualizare a sensurilor, sugestii existente în concepțiile originale ale lui Bahtin și Habermas, reluate și explicitate, de altfel, pe tot parcursul argumentației. Înțeles astfel, discursul dialogic poate explica spontaneitatea și survenirea continuă a noului în vorbire. Concluzia ar fi că discursivitatea de tip cartezian bazată pe o înțelegere reprezentatională și fundaționistă a sensurilor trebuie înlocuită cu imaginea unei ordini discursive în care provizoratul sensurilor e manifest. Studiul se încheie cu o încercare de a legitima concepția provizoratului sensurilor prin trei metafore ale discursului, discursul peste gardul grădinii, discursul geamantan și discursul caleidoscop (probabil că metafora corespunzătoare modalității discursive proprii acestui studiu este aceea a discursului geamantan).

Trebuie spus că efortul îngroșării unor contururi vizibil în această prezentare nu continuă de parcursul studiului. De asemenea, în textura argumentației apar concepte și legături care nu au fost pomenite până aici, poate mai importante decât ce am ținut neapărat să consemnez. Există, nu-mi fac iluzii, destule perioade neclare, pasaje încâlcite, lucruri spuse de mai multe ori și poate contradictoriu. Oricum însă, dacă acceptăm ideea dialogică a discursului, o asemenea situație este consonantă cu premisa multitudinii instanțelor discursive libere să vorbească pre limba lor asemenea personajelor unui roman.

Enunțare monologică și discurs

Discursul reprezintă metafora cea mai cuprinzătoare a emergenței, de vreme ce în tradiția creștină Dumnezeu a creat lumea prin discurs. Să plecăm totuși de la ideea că discursul reprezintă o exprimare. În acest sens, prin discurs putem să

înțelegem un cuvânt, o propoziție, un text, ceva care într-un fel sau altul privește un comportament lingvistic și are drept rezultat o *virtualizare a sensurilor*. Crainicul pentru surdomuți care însoțește unele jurnale de știri figurează și el, așa-zicând, discursuri. Deoarece comportamentele lingvistice sunt diverse, când auzim vorbindu-se despre "discursul cinematografic", de exemplu, expresia nu trebuie înțeleasă neapărat figurativ: există și altfel de discursuri decât cele verbale sau reprezentând reproduceri ale acestora (dar nu asupra acestora din urmă voi stăruii). Ca acte performate în vorbire sau în scris, discursurile sunt considerate structuri monologice, deoarece rostirea este individuală (argumentul ar putea fi unul din aria individualismului metodologic, putem scanda laolaltă, dar dacă ne oprim, pe rând sau toți deodată, actantul și actul dispar). Enunțarea este, așadar, întotdeauna monologică (în timp ce înțelegerea este întotdeauna dialogică). Întrucât enunțarea este monologică, s-ar părea că structura dialogică a discursului reprezintă o contradicție în termeni, iar într-un discurs dialogul n-ar putea fi prezent decât ca o convenție narativă. Discursul nu poate fi de aceea decât monologic. Concepția monologică este contrazisă însă de Mihail Bahtin care a sugerat o înțelegere dialogică a discursului. În conformitate cu concepția sa, enunțarea este monologică, însă discursul este parte dintr-un dialog:

Conform gândirii stilistice tradiționale, discursul se cunoaște numai pe sine (contextul său), nu cunoaște decât obiectul său, expresia sa directă și limbajul său unic. Un alt discurs aflat în afara contextului său nu este pentru el decât un discurs neutru, un discurs al nimănui, o simplă posibilitate de vorbire. În concepția stilisticii tradiționale, discursul direct, orientat spre obiect nu întâlnește decât opoziția obiectului însuși, caracterul său inepuizabil, calitatea sa de a nu putea fi exprimat deplin

prin discurs, dar în drumul său spre obiect nu întâlnește împotrivirea fundamentală a discursului „străin”.⁵

Împotriva viziunii tradiționale, Bahtin afirmă:

Un enunț viu, apărut semnificativ într-un moment istoric determinat, nu poate să nu atingă miile de fire dialogice țesute de conștiința social-ideologică în jurul acestui enunț, nu poate să nu participe la dialogul social. Fiindcă acest enunț rezultă din dialog ca replică și continuare a lui și nu poate aborda obiectul venind de undeva de aiurea.⁶

Concepția lingvistului rus conține două observații importante. Prima este distincția dintre conținutul "obiectiv" al unui discurs, acela al *orientării interne* către obiect, cuvintele și enunțurile în acest context fiind denotative – referința internă a discursului –, și *orientarea externă* către alte discursuri – care constituie referința sa externă:

Orice discurs este orientat către un răspuns și nu poate scăpa de influența profundă a discursului replică prevăzută... El este determinat de ceva ce n-a fost încă exprimat, dar forțat și deja prevăzut în cuvântul de răspuns.⁷

A doua observație întărește faptul că orice discurs participă la un dialog mai general care se desfășoară într-o comunitate sau într-o cultură. Bahtin subliniază importanței

⁵ M. Bahtin (1992) "Discursul poetic și discursul românesc" în M. Bahtin, *Probleme de literatură și estetică*, București: Univers, p. 130.

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ibidem*, p. 135.

orientării externe a discursului, considerând dialogul o condiție a oricărui discurs: orice discurs se află din capul locului în relație cu alte discursuri și nu poate fi înțeles în afara dialogului pe care îl întreține cu acestea. În viziunea lui Bahtin, în discurs ceea ce este extern este mai important decât ceea ce este intern iar întregul dă sens părților. Dialogul discursiv ar putea fi înțeles ca vorbire anticipată întrucât orice discurs anticipează și este construit în funcție de replica pe care ar primi – o. Prin urmare putem spune că un cuvânt nu poate fi determinat din punct de vedere al înțelesului său decât în cadrul unui enunț (Frege), un enunț nu poate fi apreciat din punct de vedere al raționalității sale (Toulmin) și chiar a valorii sale de adevăr (Habermas) decât în contextul discursului în care apare, iar un discurs nu se poate constitui decât în dialog.

Dialogul desemnează în mod obișnuit o situație de comunicare, implicând într-un fel sau altul două persoane, sau un procedeu, o convenție literară. În fapt, numai oamenii dialoghează. Actele de vorbire le aparțin. Oamenii dialoghează interacționând și orientându-și reciproc replicile. Specificul dialogului ca formă de interacțiune verbală este aceea că reprezintă o formă vie de vorbire, evenimentială, existența unor replici, fiecare dintre replicanți orientându-și discursul ad-hoc și de multe ori impredictibil pentru celălalt. Oricare alte instanțe care performează vorbirea sunt convenționale și o fac în mod figurat, fiind reprezentări de o natură sau alta a instanțelor individuale omenești. De asemenea, multe discursuri se desfășoară în cadre și îmbracă forme, cum ar fi limbajele formalizate, care par să excludă situația dialogică vie (cineva care a urmărit un profesor de matematică sau de fizică ținându-și cursul m-ar putea contrazice de pe acum). De aceea, cât de firesc rămâne să admitem că discursul este o formă dialogică

originară, că "dialogul între discursuri" poate lua altă formă decât cea din cadrul unei discuții, al unei comunități sau culturi? Un răspuns pozitiv apăsător (împotriva căruia, de altfel, nu am nimic împotriva) ar avea o consecință ontologică: nu diferitele instanțe individuale sau figurate performează discursuri, ci vorbirea înșiși (discursul se vorbește pe sine. "Cartea care te citește" sună sloganul unei edituri, dar nici poezii care declară că nu ei scriu poezie, ci poezia îi scrie pe ei, nu sunt puțini.) Răspunsul meu este că orice discurs are o structură dialogică și nicidecum monologică. O mai bună reprezentare a acestui răspuns s-ar obține închipuindu-ne că un autor dramatic scrie o piesă de teatru cu mai multe personaje. Publicând-o, el nu menționează numele și numărul personajelor, caracterul acestora și nici măcar nu marchează replicile, provocându-ne să le descoperim și să le identificăm. Eu susțin că discursul ar putea semăna cu o asemenea piesă de teatru. "Replicile" curg, una după alta, "personaje" intră și ies din scenă, dar din punctul de vedere în care ne aflăm, fără ipoteza dialogului între discursuri, nu avem prea bine nici conștiința clară că asistăm la un schimb de replici și la întretăierea acestora și nici nu ajungem cu privirea la cine le rostește. Ceea ce ni se pare a fi un unic discurs seamănă cu o asemenea piesă de teatru, scrisă fără a menționa personajele și a distinge între replicile lor. Sau poate cu una văzută dintr-un asemenea loc încât acuitatea surprinderii amănuntelor evoluției personajelor este extrem de scăzută. Chiar și într-o expunere de tip științific, ca de altfel în orice construcție teoretică, trebuie să descoperim, în pofida aparențelor de unitate monologică, structura dialogică, discursurile componente, "personajele" și „replicile” pe care și le adresează. Paradoxal, dacă lucrurile stau astfel, atunci trebuie să acceptăm că, la rândul nostru, vorbim cu mai multe voci,

într-o structură dialogică, chiar și atunci când ne străduim să pronunțăm cel mai coerent și monologic discurs.

Concepția lui Habermas despre discurs

Spre deosebire de acțiunea comunicativă, în care sunt schimbate informații și în care validitatea corelațiilor de sens este presupusă în mod naiv, de la sine, așa cum susține J. Habermas, prin discurs se expun, se problematizează și se sistematizează diverse pretenții de validitate ridicate în legătură cu opinii.⁸ Acțiunile comunicative pot fi verbale și extraverbale (de exemplu, mimica feței sau anumite gesturi asimilate trăirilor). Spre deosebire de acțiunile comunicative, un discurs reprezintă o totalitate autonomă de enunțuri. El admite tematic numai exprimările lingvistice și survine atunci când trebuie să se restabilească prin întemeiere un acord de sens (un consens) care a existat în acțiunea comunicativă. Dacă este așa înseamnă că discursul se naște prin ridicare de pretenții de validitate asupra sensurilor. Putem extinde concepția lui Habermas dincolo de granițele contactului direct cu acțiunea: într-o discuție atâta vreme cât schimbăm informații și opinii înțelegând direct sensul acestora, chiar și atunci când opiniile noastre sunt divergente, nu avem de-a face cu discursuri. Validitatea corelațiilor de sens nu este problematizată: vedem lucrurile în același fel. Dacă însă intervin neînțelegeri, argumentăm sau solicităm temeuri, după caz, în vederea clarificării, justificării opiniilor etc., atunci acestea sunt discursuri. Prin discurs opiniile sunt clarificate, interpretările sunt motivate, susținerile sunt transformate în judecăți,

⁸ Și norme, mai adaugă Habermas, dar în contextul discuției de aici a distinge între opinii și norme este lipsit de importanță.

explicațiile în explicații teoretice și justificările în justificări teoretice. Pentru Habermas discursul reprezintă forma în care se poate vorbi despre temeuri și, concomitent, o cale și un instrument în vederea obținerii consensului. Habermas consideră că vorbirea cu sens și consensul (sensul este totdeauna un *consens* pentru că nu există individual), discursul, nu ar fi posibile fără presupunerea unei situații de vorbire ideală. Fără a presupune o asemenea situație, pretențiile de validitate în legătură cu diferitele opinii n-ar putea fi soluționate prin problematizare, din cauză că orice vorbitor ar avea posibilitatea să instituie arbitrar propriul său acord de sens. Cu alte cuvinte, dacă nu ne-am raporta la o asemenea situație ideală, nici un acord asupra sensurilor nu ar fi posibil, fiecare participant la dezbatere ridicând pretenții de validitate numai în limitele propriului său discurs (ar fi prizonierul propriului său discurs). De aceea, prin discurs se solicită virtualizarea pretențiilor de validitate. Pentru Habermas a virtualiza înseamnă a formula rezerve cu privire la ceea ce ar putea face obiectul unei acțiuni comunicative (lucruri, evenimente, persoane și exprimări) și a discuta în jurul acestora. În extinderea concepției lui Habermas, virtualizare ar putea însemna formularea de rezerve cu privire la validitatea sensurilor, pe de o parte, iar, pe de altă parte, crearea condițiilor ridicării și recunoașterii unor noi pretenții de validitate. Habermas crede că *aici* ar fi vorba de presupunerea unei situații de vorbire ideală. Argumentul său constă într-o analogie cu intenționalitatea și o teorie consensualistă a adevărului, pe care n-o tratez cu deosebire (dar care este implicită în discuția care urmează). Argumentul intenționalității spune că discursul presupune situația de vorbire ideală cam în felul în care avem așteptări de la comportamentul cuiva numai în măsura în care îl

considerăm subiect, capabil de intenționalitate. De exemplu, dacă mă lovesc de cineva pe stradă, îmi cer scuze, aștept scuze la rândul meu (ceea ce nu înseamnă că altcineva n-ar bombăni sau bălmăji ceva sau n-ar putea trece mai departe fără să sesizeze), presupun că am de-a face cu un subiect, în schimb, dacă mă lovesc de un copac, sunt mai atent altădată pe unde merg etc. La fel ar sta lucrurile și în cazul discursului: nu ne-am lansa într-un discurs dacă n-am presupune o situație de vorbire ideală care să reprezinte un garant pentru posibilitatea obținerii consensului și în același timp o instanță critică pentru consensuri faptice false (aici situația de vorbire ideală funcționează și ca un criteriu al adevărului). O situație de vorbire ideală Habermas este caracterizată în modul următor:

- consensul (acordul cu privire la sens) este gândit contrafactual drept acord care se realizează în condiții ideale;
- comunicarea dintre partenerii de discuție nu este împiedicată de nici un fel de constrângeri interioare sau exterioare;
- fiecare participant la dezbateră pretențiilor de validitate se bucură de o competență identică și de aceleași șanse de a institui lămuriri, susțineri, explicații și justificări, de a întemeia și de a respinge pretenții de validitate;
- nici o opinie nu poate rămâne sustrasă tematizării și criticii.⁹

Habermas proiectează prin metafora intenționalității situația de vorbire ideală într-un mod transcendențial, dar o definește procedural. Cum ar veni, dacă m-am lovit de un

⁹ J. Habermas (1983), "Preliminarii la o teorie a competenței comunicative" în J. Habermas, *Cunoaștere și acțiune*, București: Ed. Politică, pp. 190-229.

copac pe stradă și nu-i cer scuze, iar el nu-și cere la rândul său, e pentru că n-ăș putea presupune toate aceste caracteristici ale unei situații de vorbire ideală și nu pentru că din capul locului sistemul meu de așteptări este altul, iar copacul e unul obișnuit și nu unul din poveste. Pe de altă parte, deși de natură procedurală situația de vorbire ideală nu include și momentul deciziei asupra consensului (în situație de vorbire ideală ajungem la consens în mod necesar). De aceea, situația de vorbire ideală Habermas reprezintă în același timp ceva mai mult și ceva mai puțin decât o condiție a discursului și anume un model al dezbaterii critice sau dialectice, meritul ei din acest punct de vedere fiind că înlocuiește confruntarea în realizarea consensului și nicidecum că ar include și condițiile realizării *consensului*, în pofida competențelor cu care sunt înzestrați vorbitorii (competența implică acordul asupra sensului și nu acordarea, atașarea unui sens pentru o expresie; de asemenea vorbitorii ar putea fi, de pildă, nemandatați, ca în diferite forme de negociere etc.). În situația de vorbire ideală Habermas, dialogul este o formă a civilizației în care vorbitorii își recunosc reciproc aceleași competențe și își conced dreptul la respect și la critică. Premisa de la care pornește Habermas, și anume că putem vorbi de discurs ca virtualizare a pretențiilor de validitate în legătură cu sensul unor opinii, este suficientă pentru a explica nașterea sensului. Virtualizarea se naște din chiar structura dialogică a discursului și nu din proiecția vorbirii ideale. Pentru a explica modul în care survine sensul dincolo de cadrele acțiunii comunicative nu avem nevoie de un nivel metadiscursiv sau de o regulă pragmatică aptă să-l întemeieze, de vreme ce discursul însuși are o structură dialogică. Altfel nu putem explica de ce într-un discurs se ridică pretenții de validitate și nu se expun opinii într-un mod cât mai

persuasiv. Cu alte cuvinte când într-un discurs se ridică pretenții de validitate, aceasta nu are loc în mod autarhic, ci prin orientare către un alt discurs, "așteptând replica sa", cum spune Bahtin. Discursul nu poate să apară decât prin orientarea sa către un alt discurs, în dialog, prin vorbire anticipată: nimeni nu ridică pretenții de validitate ca să stabilească sensuri individuale (ceea ce nu înseamnă că oamenii nu-și pun întrebări cu privire la propriile opinii). Discursul este un spațiu în care sunt virtualizate și recunoscute pretenții de validitate asupra unei opinii, iar dialogul discursiv servește acestui scop. Pentru a accepta o asemenea caracterizare ar trebui să răspundem la câteva întrebări. Ce fel de dialog se poate desfășura în interiorul unui discurs, și mai ales cum funcționează acest dialog în medii discursive din care aspectul dialogic pare exclus? Poate fi dialogic discursul corespunzător unei instanțe discursive unice? Cum se desfășoară dialogul într-un discurs spus (scris) de aceeași gură (mână)? Dar în cadrul unor convenții care exclud subiectivitatea și într-un limbaj creat special pentru necesități demonstrative, așa cum sunt discursurile științifice în limbaje formale? Asemenea întrebări ne îndreaptă atenția spre un anumit tip de discurs, cel științific.

Discursul științific

Forma cea mai tare de enunțare "monologică" este discursul științific. Discursul științific este impersonal. El se spune pe sine. Într-un discurs științific autorul este o funcție a acestuia: el doar spune discursul, deoarece acesta se dezvoltă pe sine. Fiind o funcție discursivă, autorul este omniprezent și nu se aude altă voce decât aceea a științei care se rostește pe sine. Categoria habermasiană de discurs pare valabilă numai în cazul

unor discursuri produse de instanțe individualizate aflate într-o situație oarecare de comunicare, reală, imaginară sau convențională (indivizi, instanțe narative sau de altă natură – daimonul socratic, de exemplu). În ceea ce privește extinderea categoriei habermasiene de discurs asupra discursului științific putem obiecta și contraobiecta în diferite moduri. Mai întâi, putem conveni favorabil că orice discurs monologic ar putea fi reformulat ca dialog. Articolele științifice ca și "Critica rațiunii pure" ar putea fi "dramatizate", cu "personaje" de rigoare (e o problemă de imaginație și de talent literar). Totuși, reprezentarea dominantă în privința discursului științific rămâne impersonalitatea. În discursul științific impersonalitate nu înseamnă caracter a-personal al discursului, ci mai degrabă lipsă de subiectivism, obiectivitate, prezența unei metode etc. Instanța discursivă științifică convențională este impersonală, obiectivă și identică cu sine. Pe de o parte; pe de altă parte, în paralel cu sau în locul limbajului natural și a gramaticii acestuia, în știință se utilizează limbaje specializate cu reguli proprii de dezvoltare. În cazul limbajelor specializate ne putem închipui chiar situații în care simbolizarea nu se produce grafic, ci prin mijloace neuzuale: muzicale, olfactive, tactile sau de altă natură (sub orice formă s-ar prezenta ele trebuie să fie într-un fel sau altul perceptibile). Se mai poate vorbi de dialog, de o structură dialogică a discursului, în condițiile dezvoltării discursurilor în asemenea medii semantice? Există o reductibilitate între diferitele tipuri de semne? Este la locul ei ideea dialogului în dezvoltarea unui calcul logic sau matematic?

Câteva răspunsuri preliminare. Mai întâi: sunt nenumărate contextele în care un discurs științific stă într-un dialog "evident" cu alte discursuri. Ideea de comunitate științifică și de cercetare științifică au mult în comun cu ideea

mai generală de dialog. Notele de subsol, citările și bibliografia articolelor științifice probează dialogul și prezența discursurilor alternative, a vorbirii anticipate în sensul lui Bahtin. Ceea ce înseamnă că deși putem accepta ideea impersonalității instanței discursive științifice aceasta nu este în același timp și omniprezentă. Într-un discurs științific perceput drept unitar sunt prezente mai multe voci, mai multe instanțe discursive. Deși impersonală, instanța discursivă științifică nu este una și aceeași peste tot, la fel cum într-un roman autorul lasă și personajelor libertate să se exprime. Nu toate propozițiile dintr-o expunere științifică sunt produsul sau sunt alocabile aceleiași instanțe (deși instanțele care intervin sunt convențional impersonale). Mai departe: limbajele formale nu presupun neapărat monologul. Dialogul ca situație practică de vorbire implică posibilitatea locuției alternative, în timp ce asemenea limbaje de obicei scrise îngreunează o asemenea situație; nu o fac însă imposibilă, de vreme ce diferitele mesaje codificate sunt uzuale. La fel ar putea sta lucrurile și în cazul limbajelor formale, în măsura în care prezența discursurilor alternative transpare într-un mod oarecare. Dialogul nu are nimic de-a face cu suportul sau cadrul comunicării; nu contează limbajul, conținutul, suportul, nu contează cum și nici măcar ce se spune; contează doar prezența unor indici care să facă plauzibilă existența unei situații dialogice, mai multe discursuri și o orientare reciprocă a acestora în funcție de răspunsul anticipat. În Agora sau în Poiana lui Iocan, dialogul apare mai pregnant ca o condiție a discursului. Faptul că în mare parte cultura noastră este una scrisă și că mare parte a producției culturale este individuală și scrisă nu arată că monologul ține de natura discursului, ci numai că anumiți factori culturali, care nu sunt subiect al discuției de aici, fac ca forma expozitivă cea mai des

întâlnită să fie monologică. Cum am putea identifica semnele unei situații dialogice într-un discurs scris la persoana I și într-o formă monologică, de exemplu?

Un răspuns ar putea fi formulat pe baza teoriilor retorice în care discursivitatea presupune existența unei relații între o instanță locutivă și un auditoriu. De exemplu, pentru Ch. Perelman, simplul fapt că o idee poate fi împărtășită unui auditoriu implică raționalitatea sa.¹⁰ Aceasta desemnează nu numai o condiție a comunicării, dar indică și instanța ce conferă raționalitate și al cărui răspuns este anticipat în discursul științific: auditoriul universal. Dacă auditoriul particular este caracterizat de subiectivitate și se constituie într-un obiect de persuasiune, auditoriul universal este cel care poate distinge adevărul de fals, întrucât nu admite decât argumente constrângătoare. Auditoriul universal reprezintă astfel sursa adevărului. Ideea auditoriului universal presupune o teorie consensualistă a adevărului și a raționalității (definiția discursului a lui Habermas este consistentă cu o asemenea teorie). Potrivit acestei concepții, adevărul este logos, se manifestă la nivelul limbajului. Admiterea auditoriului universal drept criteriu de raționalitate presupune o înțelegere a sa implicit impersonală. Impersonalitatea și obiectivitatea sunt trăsăturile sale caracteristice. În această concepție, auditoriul universal este simetricul instanței științifice impersonale:

Instanța discursivă științifică

Impersonală

Obiectivă

Omniprezentă

Auditoriu universal

Impersonal

Sursă a adevărului

Universal

¹⁰ C. Perelman, cf. C. Plantin (1990) *Essais sur argumentation*, Paris: Kimé, p. 16.

Ar fi însă cu siguranță prea mult dacă am considera că un acord rezultat într-un asemenea context simetric ar fi și autosuficient, pentru că atunci am avea de-a face nu cu un acord, ci cu o demonstrație constrângătoare și chiar cu ceva mai mult: întregul discurs științific în istorie ar decurge într-o formă hegeliană demonstrativă ca un fel de supradevenire necesară (aceasta ar fi o explicație și de ce schimbările în știință sunt denumite "revoluții"). De aceea, schema de mai sus ar trebui în așa fel modificată încât instanța discursivă științifică să fie descrisă așa cum se și manifestă în fapt, neomniprezent (cel puțin prin faptul că din când în când și știința greșeste), ceea ce înseamnă că într-un discurs științific sunt prezente mai multe "voci", ale aceleiași "instanțe" care intervin cu intermitențe, în dialog:

Instanța discursivă științifică

Impersonală

Obiectivă

Non-omniprezentă

Auditoriu universal

Impersonal

Sursă a adevărului

Universal

Un cadru pentru structura dialogică a discursului

Punctul de vedere consensualist asupra adevărului unui enunț este legat în mod implicit de ideea unui auditoriu universal, adevărul fiind o proprietate a enunțurilor acceptate de auditoriul universal: prin urmare presupune actul de a considera adevărat enunțul respectiv. La rândul său, conceptul habermasian de discurs se bazează pe schema similară a ridicării pretențiilor de validitate. În legătură cu modul în care se ridică aceste pretenții, Kant scrie:

Considerarea a ceva ca adevărat (Fürwahrhalten) este un fapt al intelectului nostru care se poate baza pe principii obiective,

dar care reclamă și cauze subiective în simțirea aceluia care judecă.¹¹

Și:

Adevărul este proprietatea obiectivă a cunoașterii; judecata prin care un lucru este reprezentat ca adevărat – raportul la un intelect și deci la un subiect particular – este, în mod subiectiv, actul de a considera adevărat.”¹²

În orice act de a considera adevărat un enunț intervin, potrivit lui Kant, persuasiunea (*die Überredung*) – asociată unor criterii de apreciere subiective, și convingerea constrângătoare (*die Überzeugung*) – asociată unor criterii cu valoare obiectivă. În discursurile cu instanțe impersonale, criteriile de raționalitate proprii auditoriului impersonal universal sunt înțelese ca având numai valoare obiectivă. Putem interpreta dialogul între discursuri, inclusiv dialogul dintre discursurile caracterizate printr-o instanță discursivă impersonală și un auditoriu impersonal, prin această prismă kantiană. Ipoteza condiționării dialogice a discursului ar fi corectă dacă din argumentație ar reieși că ridicarea pretențiilor de validitate cu privire la o opinie, adică dezvoltarea unui discurs în sensul lui Habermas, nu este posibilă decât prin dialog. Luând reper aprecierile lui Kant, dialogul înțeles astfel ar intra în câmpul persuasiunii, deoarece ceea ce se propune drept criteriu obiectiv reprezintă un principiu de judecată care își are originea numai în subiect,

¹¹ I. Kant (1969), *Critica rațiunii pure*, București: Ed. Științifică, p. 610.

¹² I. Kant (1985), *Logica*, București: Ed. Științifică și enciclopedică, p. 210 (trad. de A. Surdu în care *Fürwahrhalten* este echivalat cu *asentiment* din rațiuni expuse de traducător în nota 80, p. 210).

în actul de socoti ceva adevărat numai în mod subiectiv, abia convingerea constrângătoare având valoare obiectivă. Drept urmare cea mai simplă formă de discurs sunt exprimările prin care ținem drept adevărat ceva, de forma "Eu declar că p", "Eu cred că p" sau prin care reproducem spusele cuiva etc. Schema lui Kant este redată de F. Gil astfel:¹³

	Suficiență obiectivă	Suficiență subiectivă
Opinie(<i>Meinung</i>)	-	-
Credință (<i>Glaube</i>)	-	+
Știință(<i>Wissen</i>)	+	+

A susține un discurs înseamnă a ridica pretenții de validitate în legătură cu o opinie. În cazul schemei kantiene, pretențiile de validitate sunt cognitive, căci numai singură suficiența obiectivă a probei este cea care distinge opinia de cunoaștere. Spunând "Cred că mâine va ploua" nu exclud nici că propoziția poate fi adevărată, nici că propoziția se poate dovedi falsă (s-ar putea, totuși, pur și simplu să mă trezesc vorbind astfel pentru a contrazice pe cineva). Dacă rămân la această formulare, s-ar părea că socotesc adevărat faptul că mâine va ploua, pentru că altfel ar fi trebui să afirm contrariul: "Cred că mâine nu va ploua". Pentru a fi siguri de adevărul propoziției "Mâine va ploua" ar trebui să spun: "Cred că mâine va ploua, dacă și numai dacă mâine va ploua" – aplicăm convenția T¹⁴ – ceea ce e absurd.¹⁵ Am putea trage concluzia, de aici, că discursurile sunt un gen de exprimări care își pierde sensul dacă li se aplică convenția T.

¹³ F.Gil (1989) *Preuves*, Paris: Aubier, p. 129.

¹⁴ A.Tarski denumește T (*Truth*) criteriul său al adevărului unui propoziții.

¹⁵ G.E.Moore cf.F.Jaques (1985), *L'espace logique de l'interlocution. Dialogique II*, Paris: PUF, p. 254.

Acestei observații i s-ar putea reproșa faptul că, aici, convenția T este aplicată numai propoziției socotite adevărată, dar nu și întregii judecăți pentru care propoziția socotită adevărată este predicativă. (T a fost aplicată numai unei părți a propoziției formulate în limbajul referință.) Dar "Cred că mâine va ploua numai dacă cred că mâine va ploua" schimbă conținutul semantic al judecății, referința devenind alta decât faptul ploii sau al lipsei ei mâine, și anume actul de a crede.

De aceea, pe baza schemei kantiene, dar și a experienței obișnuite pe care o avem din diferitele situații în care exprimăm opinii, se poate concluziona că motivele pentru care socotim adevărată o opinie sunt diferite de temeiurile pe care le considerăm suficiente pentru probarea acelei opinii din punct de vedere obiectiv. Altfel spus, în problematizarea pretențiilor de validitate motivele pentru care se ridică aceste pretenții se deosebesc de temeiurile pentru care ele sunt acceptate. De exemplu, socotesc adevărată propoziția "Mâine va ploua" potrivit observației că de fiecare dată când s-a înnorat și am avut concomitent dureri reumatismale a doua zi a plouat și nu pentru că mâine s-ar putea întâmpla să plouă. Faptul că mâine s-ar putea întâmpla să plouă nu are nici o legătură cu motivele pentru care socotesc adevărat propoziția "Mâine va ploua". Aceasta nu înseamnă că motivele opiniei mele sunt imune la probă, pentru că opinia îmi poate fi contestată de cineva care a observat că a doua zi plouă numai dacă s-a înnorat și vântul suflă din Est, sau chiar de mine dacă îmi dau seama că durerile pe care le resimt nu sunt de natură reumatismală sau dacă aud buletinul meteo și am încredere în prognozele meteorologice pentru că în ultimul timp au fost corecte ș.a.m.d. De asemenea, s-ar putea să fiu nesincer în privința opiniei mele sau să doresc să glumesc pe seama prietenului care pleacă mâine la mare etc.

Lipsa de legătură între motivele pentru care ținem adevărată o opinie și temeiurile considerate suficiente pentru validarea acelei opinii apare mai deschis pentru acele credințe în care actul de a socoti adevărată o opinie nu se referă la valoarea sa obiectivă de cunoaștere. Credințele care privesc valori, de exemplu, "Cred că Hagi este cel mai mare fotbalist român din toate timpurile" exprimă mai clar acest lucru. Cineva poate avea această credință pentru că Hagi este singurul fotbalist român de care a auzit, în timp ce validarea pretențiilor pe care le ridică în legătură cu credința sa cere o discuție aparte. Există, de asemenea, judecăți de credință cum ar fi cazul așa-numitului pariu al lui Pascal, pentru care validitatea judecății "Dumnezeu există" nu influențează în nici un fel socotirea ei astfel – deoarece credința în Dumnezeu nu privește credința în existența acestuia, ci speranța în salvarea sufletului. În românește există chiar posibilitatea formulării opiniilor de tipul celei a lui Pascal în formele "a crede că" și a "crede în": "Cred în (faptul că) Dumnezeu (există)" înseamnă altceva decât "Cred că Dumnezeu există", ultima propoziție presupunând și eventualitatea inexistenței acestuia, în timp ce pentru prima această eventualitate nu are nici o importanță pentru actul de a crede.¹⁶ Pentru tipuri de exprimări precum "a afirma că", "a crede că", "a crede în" avem posibilitatea să distingem între motivele (certitudinile subiective) și temeiurile (probele obiective) pentru care se ridică pretenții de validitate.

¹⁶ S-ar putea face astfel o delimitare între "credințe că" și "credințe în". Într-un anume sens numai acestea din urmă sunt credințe, cel care crede ținând adevărat în orice condiții adevărul credinței (v., F. Jaques, *Op. cit.*, p. 25, precum și A. Flew, R. M. Hare, B. Mitchell (1999) „A Debate on the Rationality of Religious Belief”, în L. P. Pojman, *Philosophy. The Quest for Truth*, Belmont: Wadsworth, pp. 99–103).

Această distincție indică posibilitatea susținerii de către aceeași instanță de discursuri separate, pe de o parte, despre motivele actului de a opina, de a susține o opinie, iar, pe de altă parte, despre temeiurile considerate suficiente pentru probarea acelei opinii, sau, altfel spus, discursuri prin care sunt enunțate pretenții de validitate în legătură cu o opinie și discursuri care solicită recunoașterea acestor pretenții și care trebuie puse în legătură. Susținând validitatea unei opinii, aceeași instanță discursivă este obligată să treacă de la un discurs la celălalt și să-și orienteze reciproc discursurile, utilizându-le anticipativ, ca pe niște replici, în același context. Trecere este dialogică și poate fi reconstruită. În legătură cu exemplele de mai sus, un discurs corespunde părții performative a enunțurilor înțelese ca întreg (este vorba de discursul prin care se ridică pretențiile de validitate), iar al doilea discurs (despre temeiuri) se referă la conținutul propozițional al opiniei exprimate.

Structură dialogică

Structura dialogică a discursului nu depinde de mijlocul prin care acesta se realizează. Totuși, stăruiind în continuare asupra problemei ridicate, există mijloace de simbolizare care fac imposibil dialogul, sau cel puțin reconstrucția acestuia? Putem reconstrui dialogul în cazul expunerilor în limbaje specializate care, în aparență cel puțin, exclud posibilitatea prezenței mai multor limbaje discursive? Dacă răspundem pozitiv primei întrebări, ar însemna că orice formă de concretizare a discursului este importantă pentru gândirea acestuia – de exemplu, înregistrarea lui pe disc ca informație într-un calculator. Dar, în acest caz, pentru cei care ar susține o

asemenea dependență, s-ar mai putea vorbi de o "plăcere a textului"? Chiar dacă un împătimit al plăcerilor textuale ar putea răspunde că numai limitele noastre senzoriale ne împiedică să ajungem la noua realitate și că noțiuni hermeneutice specifice, cum sunt raportul dintre parte și întreg, se aplică și unei asemenea realități, ba, mai mult, că și în asemenea situații am putea ajunge să avem trăiri similare lecturii obișnuite, tot el ar trebui să admită – de vreme ce acceptarea unor asemenea posibilități depreciază importanța formei de concretizare – că obiectul plăcerii sale nu-l constituie scriitura, ci un anumit mod de utilizare a limbajului și impresiile pe care această utilizare le produce în sensibilitatea sa.

În legătură cu a doua întrebare, prima și poate cea mai importantă obiecție care ar putea fi formulată este că tocmai vorbind de utilizarea limbajului scris, scrisul n-ar avea cum să nu influențeze condițiile discursului (cum își fac loc dialogul, structura dialogică într-un text scris, care exclude nu doar spontaneitatea, ci chiar posibilitatea replicii?) și, a doua, că relațiile intertextuale nu privesc textul ca scriere, ci anumite aspecte ale unui discurs conținut de acesta, cărora li se pot aplica diferite tehnici de interpretare. Voi încerca să clarific pe rând aceste obiecții.

Există numeroase situații în care scrierea nu pare să fie "transpunere" a unui discurs (simțim că discursul scris trebuie să răspundă altor cerințe decât discursul vorbit). În orice caz, scrierea științei ca înșiruire de semne nu se deosebește de scrierea unei cereri la primărie. Dincolo de toate aspectele specifice faptului că cultura noastră este una scrisă și că transmiterea și comunicarea într-o asemenea cultură sunt în esență scripturale iar specializarea limbajului pare îngemănată cu forma monologică, de scriere ne folosim adeseori pentru a

domina condiții pragmatice greu evitabile verbal. Scrierea ne apare ca modalitatea cea mai economică și mai potrivită de a urma un fir logic-argumentativ și de prezentare a ideilor, chiar dacă suntem niște buni vorbitori. Aceasta deoarece diferitele circumstanțe proprii verbalității pot fi suspendate sau chiar eliminate prin scriere. În același timp, e greu să ne imaginăm dezvoltarea diferitelor limbaje specializate în afara scrierii – ceea ce nu înseamnă că formalizarea nu poate avea loc în principiu și verbal sau într-o altă formă imaginabilă, ci doar că în scris e mai ușor de realizat sau în orice caz ne este mai familiară. Cum s-ar fi dezvoltat matematica și științele într-o cultură ascripturală (există exemplul mayaș)? Totuși, atunci când scrierea nu intervine în mod natural, observăm mai limpede rolul ei în simbolizare sau că există limbaje strâns legate de scriere. De exemplu, simbolizarea matematică sau logică (deși, ne putem imagina și alte baze de simbolizare) cu greu poate fi disociată de grafism. Mai rămân valabile în aceste condiții observațiile de mai sus cu privire la relația discurs – monolog?

Cadrul acestei probleme este logico-semantic. Pentru a putea vorbi de dialog într-un limbaj formalizat ar trebui să avem de-a face cu un anume tip de semantică. F. Jaques presupune o relație semantică cvadruplă și ia drept baza pentru motivarea acesteia chiar argumentele aduse de scrierea ideografică fregeeană:

Relația semantică de bază nu este nici diadică (semnificant-semnificat), ca în tradiția saussuriană, nici triadică asemenea tradiției post-fregeene (semn / sens / referință): sisteme de semne, instanțe enunțiative în relație, sens și referință. Așa cum indică și cuvântul, semnificația este un proces. Codificate

virtual în limbaj, semnificațiile necesită să fie actualizate...O analitică deopotrivă completă și originară a semnificării ar trebui să încurajeze lingvistica să explicitizeze raportul său cu exteriorul lingvisticii, atât ca subiect, cât și ca subiect al discursului.¹⁷

Scrierea conceptuală (*Begriffsschrift*) pe care a propus-o Frege în lucrarea sa *Begriffsschrift, eine der arithmetischen nachgebildete Formelsprache des reinen Denkens*, apărută la Halle în 1879 reprezintă cazul extrem de încercare de eliminare a circumstanțelor pragmatice ale discursului printr-o formalizare bazată pe grafisme (ideograme¹⁸. Prin desemnarea directă a obiectelor logice (argumente, predicate, clase, relații), a compoziției, a structurii și a funcției lor referențiale, într-un grafism fregeean conținutul este identic cu expresia lui grafică, notația fiind identică cu judecata și cu dezvoltarea semnelor (calculul logic). Se produce, astfel, o identificare, în limbajul lui Frege, între expresie (*Satz*) și gând (*Gedanke*). Exclud grafismele fregeene circumstanțele pragmatice? Nicidecum, de vreme ce chiar și o scriere ideografică, așa cum o întâlnim la Frege, este introdusă cu ajutorul limbajului natural care joacă rolul unui metalimbaj (există întotdeauna o piatră de la Rosseta). Astfel, suntem îndreptățiți să ne întrebăm dacă pentru un text care le-ar cuprinde pe amândouă nu avem de-a face cu o structură dialogică, (limbaj natural și limbaj formal) caracteristică discursului ca întreg? Răspunzând afirmativ, suntem la fel de

¹⁷ F. Jaques, *Op. cit.*, p. 153.

¹⁸ Cf. S. Vieru (2000), *Încercări de logică – studii fregeene*, București: Paideia, vol.II, p. 8.

îndreptățiți să ne întrebăm dacă după introducerea simbolurilor pentru o scriere în care acestea sunt folosite în mod exclusiv și automat mai sunt prezente circumstanțe interpretabile pragmatic ca instanțe discursive? Căci fără asemenea circumstanțe pragmatice nu am putea vorbi nici de instanțe dar nici de dialog discursiv. Din punct de vedere semantic asemenea circumstanțe ar trebui legate de semnele grafice. Astfel, scrierea ideografică fregeeană presupune notarea conținutului judecății "___A" iar asertarea acesteia "--A", unde A reprezintă gândul conținut de judecată, iar judecata *recunoașterea* adevărului gândului. Ea se constituie prin aplicarea notației de *asertare*, în final, la conținutul judecat. Asertarea nu este însă o operație logică, ci un act al subiectului care judecă cu privire la conținutul judecății. Ea nu rezultă din dezvoltarea mecanică a calculului. Faptul că semnul asertării este întotdeauna același nu înseamnă că asertarea se produce întotdeauna în aceleași condiții, chiar dacă punem condiția ca orice judecată asertată să fie și adevărată în conformitate cu setul de reguli proprii limbajului formal fregeean. În acest fel, asertarea logică indică existența unei instanțe discursive, a unui context discursiv, de vreme ce în limbajul propus de Frege asertarea presupune recunoașterea pretențiilor de validitate (adevărul) propoziției asertate. Faptul că pentru asemenea notație de tip fregeean pot fi presupuse condiții pragmatice atunci când o utilizăm în mod neintrodus și exclusiv arată că și într-un limbaj ideografic discursul prezintă nu numai caracteristica orientării către propriul său conținut, ci și pe aceea a orientării externe, în sensul lui Bahtin. Altfel, scrierea fregeeană ar reprezenta un fel scriere autointerpretativă.

Discurs și contexte indirecte

Cadrelle semantice propuse de F. Jaques pentru dialogism, care presupun semnificația ca pe un proces, creează posibilitatea figurării unei instanțe cu rol de interpretant chiar pentru o scriere de tip fregeean. O obiecție împotriva acestei opinii ar putea fi că într-o scriere fregeeană din cauza naturii directe a judecății, care înseamnă deja recunoașterea adevărului ei, distincția referința internă – referință externă implicită în dialog n-ar mai fi valabilă (deoarece referința tuturor propozițiilor adevărate este adevărul, iar a celor false, în mod similar, falsul – ceea ce n-ar asigura singularitatea sau condițiile individualizării enunțurilor).¹⁹ Totuși, Frege spune discutând problema identității că enunțuri precum " Propoziția Z are valoare de adevăr" sau "X crede că" nu se limitează la referința sau la valoarea lor logică. El afirmă că pentru asemenea enunțuri teoretice trebuie să acceptăm că atât ele în întregime cât și părțile lor componente au câte un sens, ceea ce echivalează, pe de o parte, cu recunoașterea existenței referinței interne și externe a discursului și, pe de altă parte, cu identificarea discursului cu ridicarea unor pretenții de validitate asupra sensului unei opinii. Universul de discurs, în termenii săi. Sensul reprezintă la Frege o judecată, un "gând" obiectiv, etern, corespunzând valorii de adevăr a unei expresii și care explică ceea ce înțelege o persoană atunci când pătrunde enunțul. Din faptul că anumiți termeni nu sunt substituibili *salva veritate* în contexte indirecte, Frege conchide că având un

¹⁹ Pentru o poziție pro Frege, v. W.v.O. Quine (1977), *The Ways of Paradox and Other Essays* Harvard: Harvard University Press, pp. 163–164 și contra Frege, D. Davidson (1984), *Inquires into Truth and Interpretation*, Oxford: Calderon Press, pp. 19–20.

sens în aceste contexte, ar trebui să aibă și în afara lor. El nu ne spune însă dacă "p", dintr-un enunț "X crede că p" are același sens în acest context și în afara lui. Dar adaugă că atunci când un enunț aflat într-un context extensional desemnează valoarea sa logică (adevăratul sau falsul) și exprimă sensul său, același enunț într-un context indirect desemnează atât sensul pe care el îl are într-un context extensional obișnuit (sensul său obișnuit) cât și un alt sens, sensul său indirect sau "oblic", propriu acestui context indirect. Astfel enunțul "București este capitala României" are un sens și o referință obișnuite, pe când enunțul "Ion crede că 'București este capitala României'" are ca referință sensul său obișnuit și ca sens sensul său indirect. Dacă vom vedea în contextul indirect nu o atitudine propozițională, care exprimă o atitudine a celui care judecă față de opinia judecată, ci pur și simplu contextul discursiv în care se poate încadra o opinie, "X crede că", "X declară că" ș.a.m.d. stau nu pentru actul de a judeca, de a crede, ci pentru discursul prin care se exprimă această credință. Ceea ce înseamnă că dialogul între două discursuri, prin faptul că sensul opiniei devine o referință pentru discursul contextualizat, este prezent în realizarea sensului, condiționându-l. În termenii lui Frege, enunțul încadrat joacă pe de o parte un rol sintactic, și aici intervin problemele substituției, dar și un rol semantic, căci sensul este luat drept referință, ceea ce rezolvă pe alt plan aparenta inconsistență sintactică. Dialogul devine posibil în jocul contextelor indirecte. Într-o perspectivă dialogică asupra discursului, contextul propozițional este un context discursiv prin care se ridică pretenții de validitate cu privire la sensul direct al discursului contextualizat: expresia "X spune că" stă pentru discursul privind motivele (suficiența subiectivă) a validității sensului expresiei "București este capitala României",

– sensul indirect pentru Frege, în timp de "București este capitala României" privește suficiența obiectivă, sensul direct în terminologia lui Frege.

Recapitulare fregeeană

Semantica fregeeană are trei termeni: expresie, referință și sens. Posibilitatea relației este condiționată de existența sensului, deoarece schema se aplică doar expresiilor cu sens într-un limbaj. În același timp, între cei trei termeni ai relației numai expresia nu este condiționată contextual, sensul și semnificația depinzând de contextul în care apar. Astfel, referința sau semnificația unei expresii este obiectul căreia i se aplică aceasta. Sensul unui expresii este modul în care este înfățișată referința. "București", "capitala României" și "Micul Paris" au aceeași referință, orașul actual București, sensul lor este diferit, deoarece ne înfățișează același obiect în moduri diferite. Din faptul că referința și sensul sunt contextualizate la rândul lor se nasc câteva rânduri de întrebări și de dificultăți (aportului cognitiv al unor enunțuri cu aceeași referință, chestiunea identității, a sensului expresiilor, a relației dintre referință și sens etc.).²⁰ Atât sensul cât și referința unei expresii depind de contextul în care acestea se înscriu. Cu toate acestea, Frege consideră că referința unei expresii complexe nu se schimbă dacă constituenții săi având aceeași referință sunt intersubstituiți, deoarece referința propozițiilor adevărate este

²⁰ De exemplu, e de presupus că *București*, *Capitala României* și *Micul Paris* au aceeași referință. Dacă spunem "București e București" aportul informativ este nul, în schimb dacă vom spune "Bucureștiul e Micul Paris" avem de-a face cu o informație etc., ceea ce complică argumentația fregeeană.

adevărul, iar al celor false falsul. Cum funcționează aceste referințe, și mai ales falsul, dacă vom lua în considerație contextul discursiv? În ce mod există falsul în mod obiectiv, chiar în accepțiunea lui Frege, de certificare a existenței prin rațiune (ceea ce este sesizat rațional are obiectivitate)?:

Eu fac o distincție între ceea ce este obiectiv și ceea ce este imediat sesizabil, spațial sau real. Axa Pământului și centrul de gravitate al sistemului solar sunt obiective, dar eu n-aș spune că sunt reale, așa cum real este Pământul însuși. Vorbim adesea despre ecuator ca despre o linie imaginată. Ar fi însă fals să spunem că este o linie imaginată. Ea nu provine din gândire, nu este rezultatul unui proces psihic, gândirea nu face decât să recunoască, să o conceapă ca atare. Dacă a fi recunoscut înseamnă a fi generat, atunci nu am putea afirma nimic pozitiv despre ecuator, referitor la perioada care precede această pretinsă geneză.²¹

Pentru a avea un răspuns la asemenea întrebări, dar și pentru a rezolva în mod economic întrebări cu privire la lucruri care nu sunt certificate obiectiv decât pe calea rațiunii, Frege distinge între concepte, obiecte și funcții, și conferă, deopotrivă, conceptelor și propozițiilor funcție predicativă. Aceasta nu rezolvă însă problema *recunoașterii* evidențiată în textul de mai sus. Dacă triada semantică fregeeană se aplică numai expresiilor bine formate ale unui limbaj, înseamnă că ea servește în primul rând la recunoașterea dintre toate expresiile acestuia pe acelea cu sens. Universul de discurs, de care vorbește Frege, nu se poate constitui în afara acestei recunoașteri prealabile. Ceea ce înseamnă, din nou, că orice

²¹ G. Frege, *Op. cit.*, pp. 71–72.

asertare stă, poate fi privită ca un context indirect pentru sensul expresiei asertate, Suntem siliți să presupunem astfel, deoarece *recunoașterea*, ca și *generarea*, în concepția lui Frege, nu sunt operații logice și nici nu intră în vreuna dintre categoriile logicii sale, nu sunt adică obiect, concept sau funcție, dar trebuie presupuse pentru a admite semantica sa. Frege sugerează că într-un limbaj ideografic referința, adevărul sau falsul, e sesizabilă la prima vedere. Recunoașterea nu reiese însă din dezvoltarea calculului sau din stringențele scrierii, nu face parte într-un cuvânt din universul de discurs al expresiei asertate, ci din universul de discurs al contextului discursiv. Suntem îndreptățiți să presupunem că *recunoașterea* aparține unui alt univers de discurs? E o presupuziție mai îndreptățită decât ideea că reprezintă pur și simplu un act al subiectului care gândește, în sensul că recunoașterea trebuie alocată la rândul ei unui discurs, și anume discursului despre suficiențele subiective în legătură cu problematizarea validității sensului unui enunț – potrivit schemei kantiene. Un grafism fregean este cea mai economică reprezentare a schemei kantiene suficiență subiectivă – suficiență obiectivă, fiind purtătorul a două universuri de discurs, de vreme ce este propriul său interpretant (în orice grafism fregean semnul asertării îl reprezintă pe interpretant și interpretarea sa). Căci, dacă nu am accepta relația dintre suficiențele subiective și cele obiective, recunoașterea adevărului unei expresii nu ar mai fi posibilă, iar asertarea ar trebui să reiasă dintr-o relație logică sau din dezvoltarea mecanică a calculului. Și atunci, în acest ultim caz, în orice grafism fregean, expresia ar trebui să se confunde cu sensul. Nu ne rămâne decât să considerăm asertarea ca aparținând unui alt univers de discurs în care se ridică pretenții

de validitate cu privire la sensul propoziției, considerat prin asertare drept referință.²²

²² Frege însuși presupune acest lucru. Astfel, cum am mai arătat, într-un context indirect, principiul intersubstituibilității termenilor coreferențiali nu este respectat (acest principiu spune că termenii coreferențiali sunt inteșanjabili, fără ca valoarea de adevăr a unei propoziții să se schimbe). De exemplu, dacă în propoziția "X a spus că Bucureștiul este fermecător", înlocuim termenul "București" cu "Micul Paris" ca având aceeași referință, "X a spus că Micul Paris este fermecător" atunci propoziția este falsă. Rezolvarea lui Frege ar fi că București și Micul Paris se referă la un oraș prezent, pe când expresia "este fermecător" se referă la mulțimea tuturor lucrurilor cu acest atribut. Atunci când cuvintele apar după expresia "a spus că" acestea trimit la ceea ce spun. Frege denumesc sensul unui expresii *gând*. Prin urmare, când X spune că Bucureștiul este fermecător înseamnă că se situează într-o anumită relație cu *gândul* "Bucureștiul este fermecător". Sensul prezintă referința într-un anumit mod. Întrucât sensurile și gândurile sunt obiecte abstracte, faptul că cineva, "X", "a spus că Bucureștiul e fermecător" sau "X a spus că Micul Paris e fermecător" sunt unul și același lucru. Interpretarea lui Frege a fost combătută de D. Davidson (1968/69) "On Saying That", *Synthese*, nr. 19, pp. 130–146). În concepția acestuia în enunțul "X a spus că Bucureștiul e fermecător", apar două unități distincte: (a) "X a spus că (aceasta)" (În engleză, "that" din expresia "X said that..." poate fi înțeles ca pronume demonstrativ sau conjuncție.) și (b) "Bucureștiul e fermecător." Între (a) și (b) nu există nici un fel de relație logică. Din faptul că (b) urmează lui (a) nu rezultă nimic pentru faptul că (c) urmează lui (a), precum în enunțul "X a spus că Micul Paris este fermecător". Pentru faptul că (b) sau (c) urmează lui (a) nu putem spune decât că există anumite afirmații ale lui X care corespund lui (b) sau (c). În aceste relații conjuncția "că" este ambivalentă: pe de o parte ea reprezintă obiectul direct pentru verbul "spune" din (a), iar pe de altă parte ține locul afirmației (b) sau (c). Prin urmare, nu există nici o schimbare a

Provizoratul discursiv

Lumea rămâne oricum și oricând la dispoziția unei cunoașteri mai bune iar discursul la îndemâna unei cunoașteri mai inteligente. Cea mai completă și inteligentă cunoaștere ar trebui să epuizeze deopotrivă lumea și discursul, descompunându-le pe fiecare în părțile cele mai simple și studiindu-le caracteristicile, ca mai apoi să le remonteze având deopotrivă

referinței cuvintelor în cadrul semantic reieșit din consecuția lui (b) și (c) față de (a). Pe de altă parte, dacă cineva reproduce cuvintele altcuiva el produce un enunț cu un conținut nou. Acest enunț nou reproduce conținutul unui act de vorbire și servește drept model pentru actul de la care se pleacă. Davidson consideră afirmațiile (b) și (c) reproductivă. Ceea ce înseamnă că cel care efectuează citarea utilizează propriile sale afirmații pentru a reda afirmațiile celui citat. Acest gen de afirmații sunt denumite de Davidson afirmații similare. Două afirmații sunt similare atunci când conținutul lor este același. Astfel afirmația "X spune că Bucureștiul este fermecător" și "X spune că Micul Paris este fermecător" au aceeași formă, dar conjuncția "că" are referenți diferiți, (b) și (c). Deci n-am avea în nici un fel de-a face cu încălcarea regulii intersubstituției termenilor coreferenți. Rezolvarea lui Davidson a fost însă contrazisă de J. Higginbotham ((1986) "Linguistic Theory and Davidson's Program in Semantics" în "E. Lepore (ed.) *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, New York: Blackwell, pp. 29-48.) prin următorul exemplu:

Orice copil spune acesta (că). Mama sa este cea mai frumoasă.

Orice copil spune aceasta (că). Mama sa este cea mai frumoasă.

Primul enunț este destul de ambiguu, deoarece este adevărat dacă și numai dacă fiecare copil îi spune unei persoane oarecare într-un anumit context că mama acelei persoane este afectuoasă, dar, de asemenea și dacă fiecare copil afirmă că mama sa este afectuoasă. Distincția davidsoniană a celor două enunțuri este valabilă însă numai pentru prima lectură.

imaginea completă a fiecărui întreg, a fundamentelor și a perfecteii lor echivalențe. Pentru ca toate aceste afirmații să însemneze ceva, cunoașterea trebuie înțeleasă ca desemnare sau descoperire (eventual de obiecte), iar discursul ca reprezentare sau vorbire (eventual despre obiecte). Într-o asemenea cunoaștere limbajul se află într-un raport de neschimbat cu lumea, căci întregul eșafodaj pe care se bazează sistemul de semene prin care desemnăm și reprezentăm s-ar prăbuși dacă în acest raport ar apărea breșe pragmatice sau logico-semantice. Ideea că între expresie, sens și referință n-ar exista o închidere strictă este de neacceptat. Semnul și sensul pot fi acceptate ca arbitrare, dar regulile după care funcționează sunt stricte. O dată separate și îmbinate, fie inductiv, fie deductiv, părțile trebuie să dea seama de întreg, iar întregul de parte. Formula carteziană a acestui tip de închidere constituie un exemplu:

... [T]oate cele ce pătrund în gândirea omului își urmează una alteia în același fel. Cu condiția să nu admitem printre ele ceva fals ca fiind adevărat, și să menținem mereu ordinea prin care unele pot fi deduse prin altele; nu există nici un lucru atât de îndepărtat încât să nu ajungem în cele din urmă la el, și nici atât de ascuns încât să nu-l descoperim. Nici nu mi-a fost greu să descopăr cu cercetarea căroră ar trebui să încep: știam că dintre toate lucrurile trebuiau cercetate întâi cele mai simple și mai ușor de cunoscut... Pentru aceasta însă nu am încercat să învăț dintr-o dată toate acele științe particulare numite de obicei matematici; dar, deoarece observasem că acelea, deși sunt legate de obiecte diverse, totuși converg prin aceea că examinează numai anumite raporturi și relații ce se dovedesc în ele, m-am gândit că ar trebui să cercetez numai acele proporții care sunt însușite la modul cel mai general și sunt privite doar în raport cu acele obiective cu al căror ajutor mi s-ar oferi o cunoaștere mai ușoară; și, fără ca astfel să le înlănțui de acestea să pot să le

aplic tuturor celorlalte cu care se potrivesc. Apoi pentru că am observat în legătură cu ceea ce trebuie cunoscut în jurul acestor proporții, că ele trebuie cercetate uneori separat, una câte una, iar altele trebuie cuprinse și reținute în memorie mai multe deodată, am socotit că va fi cel mai bine dacă le voi separa între linii drepte doar pe acelea care ar trebui cercetate fiecare în parte; aceasta pentru că nu-mi venea nimic mai simplu și nici ceva mai distinct care să i se poată arăta când fanteziei, când simțurilor mele; ca și când s-ar fi putut face să însemn cu aceleași caractere sau semne oarecare cât mai scurte, ori de câte ori trebuia reținute atât de multe, și în același timp să fie cuprinse și mai multe.²³

Într-o asemenea ordine a vedea care sunt proprietățile părților și a extrage din acestea proprietățile întregului reprezintă un continuum, iar reușita procesului e asigurată numai în măsura în care construcția este reductibilă la părțile sale și consecventă logic. Cât de inexpugnabilă este însă această închidere dacă permite existența sensurilor indirecte? După Habermas, blocarea funcției ilocutive a limbajului în acțiunea comunicativă solicită discursul. La fel, într-un calcul logic, acceptarea posibilității sensului indirect al expresiilor reprezintă un fel de *clinamen* care, deși complică economia inițială, declanșează mecanismul prin care universurile de discurs de adaugă și se încapsulează. Aceste blocaje arată discontinuitatea de fond și imposibilitatea unei închideri lume-discurs rezultată din consecvență pragmatică, semantică sau logică într-un limbaj. Închiderile care intervin pe parcurs, fie că e vorba de discursul unei epoci, de un text oarecare sau de teorii din

²³ R. Descartes (1995), *Expunere despre metodă*, București: Paideea, pp. 28-29.

științele exacte ale naturii, sunt provizorii și au un caracter instrumental, servind susținerea pretențiilor de validitate a sensurilor în anumite configurații. Oricât de înrădăcinat, sensul oricărei expresii este provizoriu. Discursul mizează pe acest provizorat. Orice lucru poate fi numit, gândit, interpretat altfel, orice opinie poate fi alăturată de oricare alta și orice opinie poate fi susținută și respinsă prin oricare alta (creativitate). Astfel, discursul este o exprimare prin care sensuri valide (provizoriu) în acțiunea comunicativă sau în contexte directe sunt virtualizate și rediscutate. Ridicarea de pretenții de validitate cu privire la sensuri pare a avea în fundal un fel de virtualizare generală. Totuși, virtualizarea discursivă trebuie distinsă de îndoiala metodică, de reducția fenomenologică sau de exprimarea de rezerve. Deși prin discurs se solicită de principiu suspendarea sensurilor, virtualizarea este selectivă. Nu toate sensurile sunt suspendate și nu toate regulile sunt încălcate. Unele sensuri sunt puse sub semnul întrebării, altele rămân tacite etc. iar altele sunt utilizate ca bază pentru ridicarea propriilor pretenții de validitate. "Selectarea" are loc prin dialog și solicită la rândul ei dialogul. În consecință, virtualizarea se produce în dialogul discursiv și nu-l precede, cum ar cere îndoiala carteziană sau reducția fenomenologică. Local, am putem arăta, de exemplu, din ce cauză cineva contestă sau aprobă o anumită opinie, de ce în cultura română discursul criticii culturii este preponderent, de ce într-un text sau într-o cultură ideile au avut o anumită succesiune etc., de ce diferite sensuri sunt respinse, susținute și de ce într-un alt loc discursurile intră în dialog (își dau replica) în forme anume. Întrucât exclude o formulă anume, voi exemplifica provizoratul închiderii discursive prin trei metafore care-l surprind din perspective diferite.

Prima este discursul peste gardul grădinii (Habermas), în care ridicarea pretențiilor de validitate are loc la graniță cu acțiunea comunicativă, multe dintre sensurile prezente în acțiunea comunicativă fiind considerate valide și discursiv. Mircea Flonta consideră discursul peste gardul grădinii exemplar pentru consensul științific:

Să considerăm o... modalitate de realizare a consensului rațional, una folosită în mod curent... Ea este bine ilustrată de procedura pe care o alege de obicei un practician, bunăoară un meseriaș, un tehnician sau un medic, atunci când prezintă soluția pe care o prezintă pentru o problemă în fața unei comisii de experți. Ne putem imagina următoarea soluție sugestivă: omul nostru va vorbi destul de puțin și nu prea coerent; exprimările sale nu se vor distinge prin precizie, dimpotrivă limbajul utilizat va fi unul accentuat metaforic; ideile nu vor fi bine explicate, unele fraze nu vor fi duse până la capăt; el va gesticula prin abundență și va mima prin gesturi și expresii onomatopice diferite acțiuni. Un observator bine familiarizat cu arta vorbirii argumentate, bunăoară un filosof sau un jurist, va putea remarca că practicianul nostru ipotetic solicită în demersurile sale de comunicare în primul rând funcția de semnalizare a limbajului. Dimpotrivă funcțiile descriptive și argumentative vor fi puțin și adesea prost folosite. Pledoaria practicianului își poate atinge țelul deși se situează în multe privințe la antipodul unor argumentări ireproșabile din punct de vedere logic. Succesul argumentării nu depinde în mod evident de acuratețea ei logică, ci de capacitatea ei de a pune în valoare un consens la un nivel mai profund, consens ce se întemeiază pe un corp cuprinzător de activități și experiențe comune.²⁴

A doua metaforă este discursul geamantan:

²⁴ M. Flonta (1994), *Imagini ale științei*, București: Editura Academiei Române, 1994, pp. 185–186.

O formă a activității filosofice se aseamănă cu împingerea și îngrămădirea lucrurilor pentru a se potrivi într-un perimetru fixat de o anumită formă. Toate lucrurile se găsesc aici la îndemână și ele trebuie potrivite. Împingi și înghesui materialul într-o suprafață rigidă așezându-l pe o latură și iese în afară pe altă latură. Apeși pe locul în care s-a produs denivelarea și produci alta într-un alt loc. Așadar împingi și înghesui și tai marginile și colțurile lucrurilor în așa fel încât să se potrivească și apeși până în cele din urmă totul se așează mai mult sau mai puțin instabil; ceea ce nu se potrivește este așezat departe ca să nu se mai vadă. (Desigur nu totul este atât de brut. Mai există și persuasiunea și lingușirea. Și limba în care scrii.) Repede găsești un unghi din care totul se potrivește și faci un instantaneu; mărești viteza de expunere, înainte ca ceva să iasă din cadru într-un mod prea evident. Apoi revii în camera obscură pentru a retușa crăpăturile, tăieturile și rupturile în țesătura cadrului. Rămâne ca fotografia să fie luată drept o reprezentare a lucrurilor așa cum sunt ele și să se observe cum în nici o altă formă lucrurile nu se potrivească așa cum trebuie.”²⁵

Nozick sugerează că numai activitatea filosofică s-ar caracteriza printr-o asemenea iluzionare sau autoiluzionare, a adunării de lucruri compatibile și incompatibile, având ambiția de a le ține împreună, deși în mod vădit, unul câte unul, curg din vârful grămezii pe măsură ce sunt ridicate până acolo.²⁶

²⁵ R. Nozick (1997), *Anarhie, stat și utopie*, București: Humanitas, p. 39.

²⁶ O metaforă similară ar fi o cunoscută scenă de film cu Stan și Bran, în care amândoi încearcă să intre deodată în aceeași cușetă a unui vagon de dormit, să se dezbrace și să-și găsească poziția cea mai potrivită peste noapte. Cu un discurs nu se procedează altfel atunci când îl producem sau când îl reconstruim (ceea ce ar putea fi cam același lucru), uneori din fragmente dispartate, cum se întâmplă când vorbim de discursul literar, de cel filosofic etc., sau când discutăm de literatura secolului al XVIII-lea,

Îmbinarea unor elemente dispartate nu reprezintă, totuși, un fel de trișare, cum pare să admită Nozick, decât numai dacă acceptăm că și atunci când ne punem hainele în rucsac sau în geamantan și constatăm că nu prea încap sau când înghesum într-o pungă cumpărăturile, căutând o soluție de a le ține împreună, trișăm. În poșetele doamnelor, într-un geamantan devenit neîncăpător, precum și într-un discurs există o anume dispunere, chiar dacă provizorie, care ține lucrurile laolaltă și le face să încapă în același loc.

O a trei metaforă ar putea fi discursul caleidoscop. Discursul poate fi asemănat jucăriei copiilor, în care rotirea pietrelor colorate într-un cilindru creează noi și noi forme și structuri cu o geometrie imprevizibilă și în culori mereu surprinzătoare. Foucault descrie caracterul caleidoscopic al discursului în modul următor:

...Dacă discursurile trebuie tratate ca ansambluri de evenimente discursive, atunci ce statut trebuie să acordăm acestei noțiuni de eveniment pe care filosofii au luat-o în considerare atât de rar? Bineînțeles evenimentul nu este nici substanță, nici accident, nici calitate, nici proces; evenimentul nu este de ordinul corp oralityții. Și totuși, nu e deloc imaterial; întotdeauna el are un efect (sau este un efect) la nivelul materialității; evenimentul își găsește locul și constă în relația, coexistența, dispersia, amestecul, acumularea, selecția unor

sau când pur și simplu scriem sau vorbim despre ceva. Dacă ideile sau cuvintele ar fi un fel de forme vii, cu mâini și picioare și ar purta îmbrăcămintea obișnuită a bărbaților din perioada interbelică, așa cum se vede în imaginile cu Stan și Bran, atunci pe această pagină, vizualizându-le, s-ar putea să percepem ceva destul de asemănător cu înnodarea membrelor și a hainelor, a pozițiilor caraghioase sau incomode ale actorilor din scena de film evocată.

elemente materiale; nu este nicidecum actul sau proprietatea unui corp; el se produce într-o dispersie materială ca un efect al ei. Pe de altă parte, dacă elementele discursive trebuie încadrate în serii omogene dar discontinue unele în raport cu altele, ce statut ar trebui să-i acordăm acestei discontinuități? Bineînțeles că nu e vorba de succesiunea unor momente de tip, nici de pluralitatea diverșilor subiecți gânditori; este vorba despre cezurile care scindează momentul și dispersează subiectul într-o pluralitate de poziții și de funcții posibile. O astfel de discontinuitate afectează și invalidează cele mai mici unități tradițional recunoscute sau unitățile cele mai dificil de contestat: momentul temporal și subiectul. Iar dedesubtul lor și independent de ele, trebuie să concepem între aceste serii discontinue relații care nu sunt de ordinul succesiunii (sau al simultaneității) într-o conștiință (sau în mai multe); trebuie să elaborăm, în afara oricărei filosofii a subiectului și a timpului o teorie a sistematicii discontinue. În sfârșit, chiar dacă e adevărat că fiecare dintre aceste serii discursive și discontinue au – între anumite limite – o regularitate proprie, totuși, fără îndoială că nu mai e posibil să stabilim între elementele care le constituie nici o legătură de necesitate mecanică sau de necesitate ideală. Trebuie să acceptăm introducerea aleatorului ca o categorie a producerii evenimentelor...²⁷

Putem găsi o bază pentru provizoriul discursului? În metaforele lui Flonta și Nozick, secretul coerenței discursive stă în arta, abilitatea producătorului, în improvizare și în prezentarea provizoriului drept coerență și ordine strictă. Imaginea lui Foucault este cumva mai dinamică și sugerează chiar o modalitate de producere:

²⁷ M. Foucault (1998), *Ordinea discursului. Un discurs despre discurs*, București: Eurosong & Book, pp. 46–48.

...[C]hiar și cel mai mic decalaj pe care ne propunem să-l introducem în istoria ideilor (și care constă în a considera discursurile – nu reprezentările care pot exista în spatele discursurilor – drept serii regulate și distincte de evenimente) în orice astfel de decalaj va trebui să recunoaștem ceva de felul unui mic (și, poate, odios) mecanism care ne permite să punem hazardul, discontinuu și materialitatea chiar la baza gândirii.²⁸

Acest mic (și, poate, odios) mecanism care explică hazardul și discontinuitate discursivă este dialogul.

Câteva precizări finale

Una dintre sugestiile destul de curioase care s-ar putea desprinde din cele afirmate până acum este aceea că enunțarea, rostirea este dialogică (asemenea înțelegerii), că într-un fel sau altul într-un discurs sunt prezente cel puțin două instanțe enunțative. Mai departe, aceasta ar putea însemna că într-un dialog real există mai multe instanțe enunțative decât persoanele în cauză (vorbim doi și ne auzim patru sau cinci sau zece). Neînțelegerea ar putea fi anulată printr-o distincție între instanțe enunțative și discursive, ultimele fiind elemente, caracteristici care transpar în reconstrucția discursului (cam în același fel cum frumusețea poeziilor eminesciene aparține textului poetic sau este presupusă în opinia noastră despre ele, și nu reprezintă o caracteristică a lui Mihai Eminescu). În orice caz, faptul că într-un asemenea dialog s-ar manifesta mai mult instanțe discursive este numai aparent contradictoriu, întrucât dialogul discursiv trebuie înțeles ca o structură în discurs și nu ca vorbire vie. Pronunțând

²⁸ *Ibidem*, p. 48.

un discurs noi vorbim ca într-un dialog, utilizând mai multe discursuri și anticipând replica (chiar între discursurile proprii). Existența replicii este oarecum mai ușor de acceptat. În virtualizarea sensurilor prevedem posibile obiecții care decurg din virtualizare, pe de o parte, iar, pe de alt parte, ceea ce ar putea fi obiectat în legătură cu pretențiile de validitate ridicate de noi. Pe această cale însă discuția devine una metodologică, iar întrebarea care se pune este dacă nu cumva ar trebui să vorbim mai de grabă de o metodă a dialogului decât de o structură dialogică a discursului. Tema anunțată n-a fost însă metodologică. Dimpotrivă, problema prezentă tot timpul în fundal a fost spontaneitatea, producerea noutății în vorbire. În acest caz, structura dialogică a discursului trebuie înțeleasă ca un element al unei posibile explicații a survenirii noilor sensuri în vorbire sau într-o limbă. Apariția sensurilor noi e posibilă doar prin discurs. Dar și aici ar putea fi identificată un fel de contradicție: orientarea vorbirii în funcție de replică, vorbirea anticipată, ar putea fi o explicație tocmai pentru lipsa de noutate în vorbire. Anticiparea, orientarea în funcție de replică ar putea fi interpretată ca un fel de predicție, de pre-zicere a celor ce urmează într-o enunțare. Cred însă că o asemenea interpretare depinde de modul în care ne reprezentăm spontaneitatea vorbirii (nu avem un concept propriu-zis al acesteia). Dacă înțelegem noutatea ca survenind de undeva „din trecut” sau, în această propoziție, de pildă, generată „de la stânga”, atunci anticiparea ar putea fi privită ca un fel de predicție, o anticipare a ceea ce va urma într-un fel sau altul, o preîntâmpinare. Însă, dacă vom înțelege vorbirea venind de undeva „din viitor” sau, în această propoziție, venind „de la dreapta” (citim cuvintele mișcând privirea la dreapta noastră, nu la stânga noastră), spontaneitatea rostirii, enunțarea se manifestă aici și acum, dar o descoperim

înaintând, așa cum orice eveniment al vieții noastre survine la granița dintre viitor și prezent. În această reprezentare, vorbirea anticipată ar putea fi asemănată cu modul în care imaginile de pe o peliculă cinematografică se mișcă pe ecran la un moment dat în prezent, ceea ce se întâmplă pare a avea o curgere din trecut, dar adevărata mișcare provine de undeva „din viitor”. Totuși, o argumentare mai bine formulată a anticipării în vorbire ar cere o discuție mai amănunțită.

(Publicat pentru prima oară în M. Bodea, coord. (2002), *Complexitatea. Teme logice, ontologice și epistemologice*, Cluj: Casa cărții de știință, pp. 150–187).

BIBLIOGRAFIE

- Bahtin, M. (1992), *Probleme de literatură și estetică*, București: Univers.
- Boudon, R. (1990), *L'art de se persuader des idées douteuses, fragile ou fausses*, Paris: Fayard.
- Broad, C. D. (1925), *The Mind and its Place in Nature*, New York: Harcourt, Brace and Company.
- Cosnier J., Gelas N., Kerbrat-Orecchioni, ed. (1988), *Échanges sur la conversation*, Paris: Éditions CNRS.
- Davidson, D (1984), *Inquires into Truth and Interpretation*, Oxford: Calderon Press.
- Descartes, R. (1990), *Discurs despre metoda de a ne conduce bine rațiunea și a căuta adevărul în științe*, București: Editura Academiei Române.
- (1995), *Expunere despre metodă*, București: Paideea.
- Ducrot, O. (1972), *Dire et ne pas dire*, Paris: Hermann.
- (1984) *Les mots du discours*, Paris: Minuit.

- Flew, A., Hare, R.M., Mitchell, B. (1999), „A Debate on the Rationality of Religious Belief”, în L. P. Pojman, *Philosophy. The Quest for Truth*, Belmont: Wadsworth, pp. 99–103.
- Flonta, M. (1990), *Imagini ale științei*, București: Editura Academiei Române.
- Foucault, M. (1969), *L'archéologie du savoir*, Paris: Gallimard.
- (1998), *Ordinea discursului. Un discurs despre discurs*, București: Eurosong&Book.
- Frege, G. (1977), *Scrieri logico-filosofice*, București: Editura științifică și enciclopedică.
- Gil, F. (1989), *Preuves*, Paris: Aubier.
- Greimas, A. J. (1970, 1980) , *Du sens*, Paris: Seuil, 2 vol.
- Habermas, J. (1983), *Cunoaștere și comunicare*, București: Editura politică.
- (1981) *Theorie des kommunikativen Handlens*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2 vol.
- (1968) *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Higginbotham, J. (1986), “Linguistic Theory and Davidson’s Program in Semantics” în E. Lepore (ed.) *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, New York: Blackwell.
- Holland, J. H. (1998), *Emergence. From Chaos to Order*, Oxford: Oxford University Press.
- Humboldt von, H. (1988) “Fragmente lingvistice”, în *Secolul XX*, pp. 161–165.
- Jaques, F.(1985), *L'espace logique de l'interlocution. Dialogique II*, Paris: PUF.
- Kant, I. (1969), *Critica rațiunii pure*, București: Ed. Științifică.
- (1985), *Logica*, București: Ed. Științifică și Enciclopedică.
- Klee, R. L. (1984), “Micro-Determinism and Concept of Emergence”, în *Philosophy of Science*, 51, pp. 44–63.
- Kuhn, Th. S. (1971), *Structura revoluțiilor științifice*, București: Ed. Științifică și Enciclopedică.

- (1982) *Tensiunea esențială. Studii despre tradiție și schimbare în știință*, București: Ed. Științifică și Enciclopedică.
- Laudan L. (1977), *Progress and its Problems. Towards a Theory of Scientific Growth*, Londra: Routledge & Kegan Paul.
- Locke J. (1961), *Eseu asupra intelectului omenesc*, București: Editura științifică.
- Lyotard, J. F. (1969), *La condition postmoderne*, Paris: Minuit.
- (1983) *Le Différend*, Paris: Les Minuit.
- (1985) *Discours, figure*, Paris: Minuit.
- Newman, D . V. (2001), "Chaos, Emergence, and the Mind-Body Problem", în *Australasian Journal of Philosophy*, 79 (2), pp. 180–196.
- Marga, A. (1985), *Acțiune și rațiune în concepția lui Jürgen Habermas*, Cluj-Napoca: Dacia.
- Nozick, R. (1997), *Anarhie, stat și utopie*, București: Humanitas.
- Pârvu, I. (1985), *Teoria științifică. Modalități de reconstrucție și modele sistematice ale structurii și dinamicii teoriilor științifice*, București: Editura științifică și enciclopedică.
- Perleman, Ch. (1970), *Le Champ de l'Argumentation*, Bruxelles: Éditions de l'Université de Bruxelles.
- Olbrechts-Tyteca, L., (1976), *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*, Bruxelles: Éditions de l'Université de Bruxelles.
- (1992), *Rhétorique et philosophie. Pour une théorie de l'argumentation en philosophie*, Paris: PUF.
- Popper, K. R. (1977), *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*, Londra: Routledge & Kegan Paul.
- Plantin, C. (1990), *Essais sur argumentation*, Paris: Kimé.
- Putnam H. (1969), *Reason, Truth and History*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Quine, W.v.O. (1977), *The Ways of Paradox and Other Essays* Harvard: Harvard University Press.
- Ricoeur, P. (1995), *Eseuri de hermeneutică*, București: Humanitas.

- Rorty, R. (1981), *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, NJ.: Princeton University Press.
- (1982), *Consequences of Pragmatism. Essays: 1972–1980*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Searle, J. (1969), *Speech Acts. An Essay on the Philosophy of Language*, Londra: Cambridge University Press.
- Strawson, P. F. (1971), *Logico-Linguistic Papers*, Londra: Methuen.
- Todorov T. (1984), *Mikhail Bakhtin. Le principe dialogique*, Paris: Seuil.
- Toulmin, S. E. (1958), *The Use of Argument*, Cambridge: Cambridge University Press.
- (1983), “Logic and the criticism of argument”, în Golden, J. L., Berequist, G. F., Coleman, W. E., *The Rethoric of Western Thought*, Dubuque: Kendall/Hunt.
- Vico, G. B. (f.a), *Despre metoda de studii din timpurile noastre*, Institutul de studii filosofice Roma, Societatea Română de Filosofie
- Vieru, S (1977), *Studiu introductiv*, în Frege, G., *Scrieri logico-filosofice*, București: Editura științifică și enciclopedică.
- *Încercări de logică – studii fregeene*, București: Paideia, vol. II.

RAWLS ÎN OGLINDA LUI HABERMAS SAU LUMINARE, RAȚIUNE PUBLICĂ ȘI LIBERALISM POLITIC

Introducere

Teoriile lui John Rawls și Jürgen Habermas sunt poate cele mai influente în filosofia politică de astăzi. Asemănându-se prin idealul de dreptate socială pe care îl împărtășesc, operele celor doi filosofi mai au ceva în comun: preocuparea pentru tematica *rațiunii publice*, un concept cu rădăcini adânci în istoria gândirii politice¹, reproblematisat în ultimul deceniu al

¹ Termenul de rațiune publică (*public reason*, dar și *public use of reason*) este utilizat prima oară de Hobbes care vorbește de întrebuițare privată și publică a rațiunii în contextul teoriei sale a statului. La sfârșitul capitolului al XXXVII-lea al *Leviathanului*, "Of Miracles and Their Use", rațiunea privată și rațiunea publică sunt puse într-o legătură clară, v., T. Hobbes (f.a.), *Leviathan or the Matter, Forme and Power of a Commonwealth, Ecclesiasticall and Civil* (ed. și introd. M. Oakeshott), Oxford: Blackwell, p. 291. Distincția dintre sintagmele *rațiune publică* și *întrebuițare publică a rațiunii* nu este importantă și nu trebuie neapărat făcută. Se vorbește de *rațiune publică* așa cum se vorbește de rațiune practică sau de rațiune pură, subînțelegând prin acestea modalități de întrebuițare a rațiunii:

secolului trecut în contextul pluralismului cultural și al stilurilor de viață, propriu societății postmoderne².

publică, practică, teoretică. De exemplu, Rawls vorbește de rațiune publică (*public reason*) și nu de întrebuintărea publică a rațiunii (*der öffentliche Gebrauch der Vernunft*), așa cum apare sintagma, într-un singur loc din întreaga operă a lui Kant, și anume în celebrul său articol *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* și cum este sugerat într-o altă scriere, *Der Streit der Fakultäten*.

² Cel care a readus în discuție conceptul de rațiune publică în contextul societății postmoderne a fost J. Rawls. Deși în prima ediție a lucrării lui fundamentale, *A Theory of Justice*, apărută în 1971, conceptul nu este utilizat (C. Larmore consideră că un corespondent al conceptului de rațiune publică în *A Theory of Justice* este ideea de publicitate (*publicity*), v., C. Larmore (2003), „Public Reason” în S. Freeman, *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 368–393, pp. 368–369), rațiunea publică devine un concept definitoriu pentru ceea ce Rawls a denumit *liberalism politic*, o concepție destinată generalizării teoriilor sale asupra dreptății și, în același timp, rezolvării problemelor unei societăți pluraliste, caracterizată de puternice clivaje ale concepțiilor etice și religioase. De asemenea, rațiunea publică a fost un fundal pentru scrierile sale în cursul anilor '80 și '90 ai secolului trecut. V., J. Rawls (1993), *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press, J. Rawls (1999), *The Law of Peoples with „The Idea of Public Reason Revisited”*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, J. Rawls (2000), *Lectures on History on Moral Philosophy*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, J. Rawls (2001), *Justice as Fairness. A Restatement*, Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press. De asemenea, Rawls discută problema rațiunii publice în: (1980), “Kantian Constructivism in Moral Theory”, în *The Journal of Philosophy*, vol. 77, pp. 515–572, (1985) “Justice as Fairness: Political not Metaphysical”, în *Philosophy and Public Affairs*, vol. 14, pp. 223–251, (1987), “The Idea of an Overlapping Consensus”, *Oxford Journal of Legal Studies*, vol. 7, pp. 1–25, (1989), “The Domanin of the Political and Overlapping Consensus”, în *New York University Law Review*, vol. 64, pp. 233–255 etc.

Însă, rațiunea publică nu este doar un concept care se adaugă, în ultimele scrieri ale lui Rawls, noțiunilor de „poziție originară”, „consens prin suprapunere parțială”, „dreptate ca imparțialitate” și „echilibru reflectiv”, considerate esențiale pentru teoria sa a dreptății. Cum nu este nici o problemă printre altele din scrierile mai recente ale lui Habermas.³ Rațiunea publică este un concept reprezentativ pentru un tip de argumentație, întâlnit adesea în filosofia politică:⁴

– dreptatea și, într-un sens mai larg, legitimitatea politică trebuie întemeiate pe rațiune;

– rațiunea dă seama de condițiile în care un fapt sau un principiu sunt drepte;

– o apreciere cu privire la fapte sau principii, în afara rațiunii, prin tradiție sau prin obișnuință sau în oricare alt mod care se îndepărtează de rațiune este inconsistentă;

□ a justifica moral, dar și politic, înseamnă a întemeia rațional.

În felul acesta justificarea morală este asimilată cunoașterii adevărate și dezvoltată în consecință. Și chiar dacă cunoașterea morală nu s-a apropiat vreodată de succesele cunoașterii adevărate, ale științei, speranța (și orgoliul) de a fi ajuns la rezultate compatibile cu acelea ale științei sau chiar superioare acestora nu a încetat. În acest sens, Rawls scrie încă la începutul operei sale fundamentale *A Theory of Justice*:

*Dreptatea este prima virtute pentru instituțiile sociale, așa cum adevărul este pentru sistemele de gândire.*⁵

³ V., J. Habermas (1992), *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

⁴ V., G. F. Gaus (2003), *Contemporary Theories of Liberalism. Public Reason as a Post-Enlightenment Project*, London: Sage Publications.

⁵ J. Rawls (1999), *A Theory of Justice*, Oxford: Oxford University Press, p. 3

Un Luminism târziu

Linia istorică ce leagă justificarea morală și politică de rațiune se confundă, într-un fel, cu istoria filosofiei (îi leagă pe Platon, Toma d'Aquino și Kant). În această linie, tradiția care a ridicat la rang superior pretenția de a întemeia dreptatea pe rațiune și care a făcut din raționalizarea condiției umane un scop în sine și o datorie este *Luminismul*. Pentru filosofii luminiști, oricât de diferiți între ei, rațiunea trebuie pusă la baza normelor, a statului și a rezolvării disputelor (chiar filosofi care au găsit un temei al moralei în sentimente, și nu direct în rațiune, cum ar fi Hume, au împărtășit orgoliul unei cunoașteri morale adevărate⁶). Tema rațiunii publice este parte a acestui câmp istoric, iar cei care o reclamă astăzi sunt continuatori ai tradiției luministe, adepți ai unui *Luminism târziu* care vede în rațiune un ajutor pentru menținerea păcii politice și prezervarea pluralismului în fața instabilității și a conflictelor deschise:

[U]n obiectiv principal al justificării publice este prezervarea condițiilor cooperării sociale democratice și efective pe baza respectului între cetățeni priviți ca liberi și egali. Asemenea justificare depinde de înțelegerea în judecată și mai puțin de cadrul constituțional.⁷

Pentru adepții acestui Luminism târziu, rațiunea publică își păstrează valențele care pun temeiuri, conduc la consens și conciliere, în forma în care au fost asumate la începutul epocii moderne:

⁶ A. Baier (1987), "Hume, the Women's Moral Theorist", în E. Kittay, D. Meyers, *Women and the Moral Theory*, Totowa, N.J.: Rowman & Littlefield, pp. 37 – 55, p. 40.

⁷ J. Rawls (2001), *Op. cit.*, p. 28.

(1) adevărul este același pentru oricine, (2) rațiunea este o capacitate comună tuturor oamenilor, iar (3) normele raționării corecte sunt universale. Prin urmare, oamenii care raționează corect cu privire la lume vor ajunge la același răspuns. Orice premisă p care este adevărată pentru o persoană este în mod necesar adevărată pentru toate celelalte persoane; dacă regula de inferență $p \ \& \ c \ ((p \rightarrow q)) \rightarrow q$ este validă pentru o persoană, atunci este în mod necesar validă pentru toate persoanele. Rezultatele adevărate și valide ale raționării pentru o persoană sunt în mod necesar adevărate și valide pentru toate persoanele.⁸

În această formă, rațiunea publică se configurează ca mijloc de recunoaștere între oameni și cauză a atitudinilor și acțiunilor corecte. Fiind prin firea lucrurilor dreaptă și pacificatoare, ea se opune credințelor și le înlătură și, deși consideră firească multitudinea punctelor de vedere, creează posibilitatea unei împăcări între acestea:

[A] fi guvernați de legi și nu de oameni înseamnă guvernământ bazat pe temeieri pe care toți trebuie să aibă capacitatea să le accepte.⁹

Totuși, de multă vreme, asemenea aspirații nu mai întrunesc aprecieri nereținute. Dimpotrivă. Criticii versiunii tari ai încrederii în rațiunea publică, așa cum este A. MacIntyre, nu uită să aducă aminte că proiectul luminist de a oferi standarde, modele și metode de justificare pe baze raționale pentru dezbaterile publice a eșuat. Istoria n-a ținut cont de predicția luministă a progresului și perfecționării morale a omului și a

⁸ G. F. Gaus (2003), *Op. cit.*, p. 3

⁹ S. Macedo (1991), *Liberal Virtues: Citizenship, Virtue, and Community in Liberal Constitutionalism*, Oxford: Calderon Press, p. 191.

societății pe baza rațiunii, ceea ce înseamnă că teoria pe care s-a bazat aceasta a fost greșită. Asemenea critici reduc discursul luminist la pretențiile ridicate de acesta (deși e legitim să ne întrebăm dacă s-au materializat vreodată):

Justificare rațională înseamna să apelezi la principii care nu pot fi contestate de către nici o persoană rațională și de aceea independente de acele particularități sociale și culturale pe care gânditorii Luminismului le considerau a fi mai degrabă veșminte întâmplătoare ale rațiunii în diferite locuri și timpuri. Iar că justificarea rațională nu putea fi nimic altceva decât ceea ce gânditorii luminiști spuseseră, aceasta a fost ceva acceptat măcar de marea majoritate a oamenilor educați din culturile și societățile post – Luministe. Totuși, atât gânditorii Luminismului, cât și succesorii lor nu au fost capabili să convină care sunt în mod precis acele principii care ar putea fi considerate de necontestat de către toți oamenii.¹⁰

Programul luminist, susține MacIntyre, nu s-a putut împlini, cu toate că în scrierile enciclopediștilor, ale lui Rousseau, Bentham, Kant, ale autorilor aparținând școlii luministe scoțiene, precum și ale discipolilor lor francezi și americani, rațiunea publică nu a încetat să fie invocată. Astăzi, avem suficiente motive de a nu mai crede că asemenea standarde vor fi atinse vreodată. Totuși, chiar MacIntyre recunoaște că este greu să acceptăm existența unor alternative, altele decât standardele luministe, din perspectiva cărora justificarea publică poate fi admisă.¹¹ Asemenea încercări ar intra în conflict nu numai cu standardele,

¹⁰ A. MacIntyre (2003), *Whose Justice? Which Rationality*, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, p. 6.

¹¹ *Ibidem*, p. 7.

ci și cu o întreagă tradiție constituită din încercările succesive de a le atinge. Dacă lucrurile stau astfel, iar Luminismul a lăsat o moștenire de neînlocuit, ceea ce este cu adevărat semnificativ nu ține de *eșecul* anticipărilor, ci de *istoria* care s-a mișcat în acest cadru, de învățămintele desprinse din diferitelor încercări de consolidare și rafinare a proiectului inițial. „În definitiv, ce are în comun Hume, care a fost un conservator, cu Condorcet, care a fost un revoluționar?” nu este neapărat o întrebare retorică, ci una căreia merită să i se răspundă (câtă vreme perspectiva luministă prevalează și în lumea postmodernă). Dacă renunțăm la răspunsurile care indică fundalul rațional care a permis împărtășirea unor concepții atât de diferite, cine ar fi gata să legitimizeze justificarea publică a unor acțiuni politice prin apelul la explicații non-raționale care îl contestă (ceea ce nu înseamnă că asemenea lucruri nu se întâmplă)? Cei care susțin că exigențele luministe au condus la eșecul societății noastre în atâtea privințe uită că acestea au îndreptat și către ceea ce este sau încă rămâne bun în societatea de astăzi. Tradiția luministă este o tradiție între alte tradiții. Dar care tradiție ce respinge rațiunea și ignoră provocarea luministă a condus sau ar fi putut să conducă la lucruri mai bune? Un răspuns la această întrebare este că și critica Luminismului însuși este o parte tradiției acestuia și a crescut din acesta. Așa cum spune Hegel, atunci când ne uităm la lume în mod rațional și lumea se uită în același mod la noi. De aceea, criticile privind Luminismul se adresează nu neapărat unui program astăzi eșuat, ci și unui program fără contextul căruia criticii săi n-ar fi fost în posesia teoriilor lor fără cusur, atunci când pun la îndoială angajamentele Luminilor:

Numai „constantul, generalul, universalul” sunt reale și de aceea numai acestea sunt „cu adevărat umane”. Adevărat este numai ceea ce un observator rațional în orice timp și în orice loc

poate să descopere. Metodele raționale – ipoteza, generalizarea, deducția, verificarea experimentală acolo unde este posibilă – pot să rezolve problemele sociale și ale individului, așa cum le-au rezolvat în triumf pe acelea ale fizicii și astronomiei și cum le rezolvă progresiv pe acelea ale chimiei, biologiei și chimiei; filosofia, care înseamnă etică, politică, estetică, logică, teoria cunoașterii, poate și trebuie să fie transformată într-o știință generală a omului – știința naturală a antropologiei; odată ce cunoașterea adevăratei naturii a omului va fi atinsă, nevoile reale ale oamenilor vor fi limpezi: singurele sarcini care mai rămân sunt de a descoperi cum pot fi satisfăcute și de a acționa pe baza acestei cunoașterii... [T]riumful spiritului științific va înlătura forțele prejudecății, superstiției, stupidității și ale cruzimii, de prea multă vreme ascunse de către jargonul teologilor și juriștilor.¹²

Aceste exigențe puse în fața politicii trebuie înțelese împreună cu mediul în care au fost formulate (adică în paralel cu constituirea și dezvoltarea științei moderne). Politica, filosofia politică și știința politică fac parte din ansamblul epocii, iar ideea că ele s-ar fi putut detașa sau că ar fi putut să evite totalitatea la care au participat nu e de susținut. Acordul intelectual modern a inclus valori cognitive, țeluri sau obiective ideale, considerate asemenea unei supra-norme, din care sunt derivate interpretări și evaluări orientative și cu privire la politică și justificarea politicului.¹³ Asemenea interpretări s-au

¹² I. Berlin (1990), „Alleged Relativism in Eighteenth-Century European Thought”, în H. Hardy, ed., *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas*, Princeton: Princeton University Press, pp. 70–71.

¹³ Putem interpreta acordul intelectual modern ca pe o expresie a stilului de gândire modern caracterizat de binomul teorie-metodă

configurat și în filosofia morală și politică din perioada timpurie a modernității, din perioada luministă și reverberează și astăzi, mai cu seamă că unele dintre ele au contribuit chiar la nașterea și consolidarea acestui acord intelectual. Un exemplu îl constituie Machiavelli și cerința lui, formulată în *Principele*, de a gândi fenomenele politice prin raportarea la realitate. Dacă este adevărat că asemenea teorii au îndepărtat din explicația omului și a societății explicația teologică și au produs o serie de concepte de bază în științele sociale, totuși, nu-i mai puțin adevărat că ele n-au îndreptat către o știință empirică compatibilă metodologic cu științele naturii. Au condus însă la un alt rezultat: începând cu Machiavelli, dar mai ales cu Hobbes, discuția modernă a legat problematica legitimității statului de forma rațională pe care trebuie să o întrunească argumentele în favoarea sau în defavoarea acestuia: fundamentele instituțiilor politice trebuie să fie raționale și trebuie să se bucure de aceeași fermitate ca și cele ale științei. În epoca modernă, alături de tradiție, harismă și statut legal, cunoașterea adevărată se prezintă ca o formă de legitimitate. Chiar mai mult: sunt legitime din punct de vedere politic acele forme care pot fi întemeiate folosind în mod corect rațiunea. Astfel, proiectul luminist a impus *rațiunea ca primă sursă de autoritate*.¹⁴ Formele politice întemeiate pe rațiune sunt

(cunoașterea capabilă să conducă la o cunoaștere bine întemeiată sau cu valoare obiectivă este cunoașterea bazată pe metodă), adică de proceduri anume de combinare a activităților mintale cu activități practice (știința). Pentru științele bazate pe experiență, asemenea proceduri trebuie să conducă la confirmarea empirică a cunoștințelor (V.,R. Brâncoveanu (2004), *Canoane metodologice și dialog discursiv*, Pitești: Paralela 45, pp. 44–45).

¹⁴ W. A. Galston (1995), „Two Concepts of Liberalism”, în *Ethics*, vol.

deasupra celor bazate pe credință, pe tradiție sau pe forța conducătorilor. Rațiunea este o autoritate nu numai în cunoaștere, ci și în discuția publică și în viața statului.

Luminare, rațiune publică și rațiune privată

Dar rațiunea n-a fost înțeleasă doar ca temei și sursă a autorității politice. Legătura pe care o fac între disputa lui Habermas cu Rawls și Luminism în privința rațiunii publice nu se referă la acest motiv tare luminist, pe care l-am urmărit până aici (deși cei doi filosofi ar putea fi cu ușurință subsumați acestuia), ci la unul subiacent: *luminarea*, înțeleasă ca acțiune colectivă de emancipare, așa cum apare aceasta în articolul lui Kant, *Răspuns la întrebarea: ce este luminarea?*¹⁵, și în care pretențiile de nezdruncinat ale unui Luminism inflexibil în ceea ce privește aplicarea rațiunii în societate nu se veritică (prin *Luminism* înțeleg programul luminist și așa-numita Epocă a luminilor, iar prin *luminare*, acțiunea colectivă de emancipare pe care programul o propune). Toate pretențiile Luminismului privind rațiunea publică, rămase programatice, ar fi servit doar unei discuții abstracte, fără prea mare legătură cu lumea. În acest articol al lui Kant, rațiunea nu este înțeleasă ca temei al instituțiilor și ca sursă de autoritate politică, ci în contextul istoric al Luminismului ca proces, ca activitate de luminare, ca acțiune colectivă de maturizare morală și politică (în care proiectul coboară într-o lume în care își poate primejdui propriile premise). Articolul lui Kant este despre cum ar putea

105, Nr. 3 (apr.), pp. 516–534.

¹⁵ I. Kant (2000), „Răspuns la întrebarea: ce este luminarea (5 dec. 1785)”, în M. Flonta, H.-K. Keul, coord., *Filosofia practică a lui Kant*, Iași: Polirom, pp. 118–123.

luminarea, emanciparea morală și politică, să-și primejduiască propriile premise pretinzând o acțiune colectivă bruscă de maturizarea a tuturor și ce trebuie făcut pentru ca această primejdie să fie înlăturată. Despre această mică scriere kantiană, Foucault afirmă că a marcat întreaga filosofie modernă (care este un răspuns la întrebarea lui Kant):¹⁶

[C]e înseamnă acest eveniment denumit Aufklärung și care a determinat, cel puțin în parte, ceea ce suntem, ceea ce gândim și ceea ce facem astăzi? Să ne imaginăm că Berlinische Monatsschriften încă mai apare și în zilele noastre și că pune cititorilor săi întrebarea: „Ce este filosofia modernă?”; oare i s-ar putea răspunde ca un ecou: filosofia modernă este aceea care încearcă să răspundă la întrebarea pusă cu două secole în urmă deja și într-un mod atât de imprudent: Was ist Aufklärung?

Cu toate acestea răspunsul lui Kant însuși la întrebarea *Ce este luminarea?* ar putea părea destul de neclar. De aceea, pentru a obține o perspectivă mai bună, identific în textul lui Kant două discursuri, oarecum separate și oarecum diferite, și aflate în dialog.

Primul discurs este consacrat înțelesului și căilor luminării. Kant identifică luminarea cu ieșirea omului din starea de imaturitate, de minorat. Nu este vorba de o interpretare biologică, a vârstelor, într-un fel tipică pentru autoreprezentările modernității, în care figura principală este aceea a maturizării, a trecerii umanității din vârsta copilăriei la maturitate (figură care își găsește exemplaritatea în comparația

¹⁶ M. Foucault (1978), *What is Enlightenment?* (Trad. M. Henson), <http://philosophy.eserver.org/foucault/what-is-enlightenment.html/> accesat 3.11.2007

lui Bacon a anticilor și modernilor)¹⁷, ci de un proces intelectual: a nu te lăsa condus de altul în judecățile tale, a gândi cu mintea proprie, în mod independent, înseamnă luminare. Independența de gândire, spiritul critic sunt atributele maturității și însemnele luminării. Înțelegă astfel, luminarea este o sarcină individuală, deoarece individul însuși este vinovat, dacă din lipsă de curaj sau din alt motiv care nu poate fi imputat lipsei naturale de inteligență, nu se conduce după propria judecată. Totuși, lenea, lașitatea și obișnuința sunt cauze care îi țin pe oameni într-o stare de imaturitate. Cei mai mulți dintre oameni se complac într-o asemenea stare și nici măcar nu năzuiesc să o depășească. În orice caz, calea individuală a emancipării intelectuale este urmată de puțini. Pentru omul obișnuit, cultivarea luminării din proprie inițiativă și cu mijloace proprii este o cale greu de urmat. *E mai curând cu putință ca un public să se lumineze pe sine...*¹⁸ spune Kant. Mulțimea, publicul, se poate emancipa pe o cale colectivă. Însă această emancipare este posibilă doar cu condiția libertății, înțeleasă de Kant ca libertate de expresie și întrebuintare publică a rațiunii. În acest condiții, modalitatea cea mai simplă de a lumina publicul este de a proceda pas cu pas, treptat. Dintre tutorii instituiți (gubernanții), se pot desprinde unii, pătrunși de spiritul luminării, care să-i lumineze treptat pe toți ceilalți. Atunci, luminarea pornește de la cei puțini către cei mulți, iar schimbarea treptată este cuprinzătoare și eficientă. Acest proces de schimbare treptată în mentalități ține de spiritul luminării, pentru că o revoluție n-ar conduce decât la apariția unor noi prejudecăți și, prin urmare, la o nouă stare de

¹⁷ V., M. Călinescu (2005), *Cinci fețe ale modernității*, Iași: Polirom.

¹⁸ I. Kant (2000), *Op. cit.*, p. 119.

imaturitate, de minorat, a publicului. Cu aceasta, discursul hermeneutic despre înțelesul și căile luminării, calea individuală și calea colectivă, se transformă într-un discurs politic, destinat legitimării poziției politice adoptate de Kant. Prin discursul despre înțelesul luminării, Kant a încercat să arate ce condiții trebuie respectate și care sunt cele mai potrivite mecanisme prin care indivizii și o societate se pot schimba în vederea atingerii idealurilor luminării.

În centrul celui de al doilea discurs, de natură politică (suntem, totuși, în ajunul revoluției), stă distincția dintre întrebuințarea publică și întrebuințarea privată a rațiunii. Această distincție pare să motiveze, pe de o parte, opțiunea lui Kant pentru versiunea lentă a emancipării, iar, pe de altă parte, lasă să se întrevadă grija – poate, în epocă, mai larg împărtășită – că luminarea ar putea fi împiedicată de soluția despotismului luminat și că, în același timp, o schimbare energetică ar conduce, poate, la coruperea idealurilor acesteia. Răspunsul lui Kant este că luminarea ca operă de educație nu este împiedicată, câtă vreme uzul public de rațiune rămâne neîngrădit, căci de vreme ce uzul public de rațiune se manifestă, uzul privat de rațiune nu împiedică progresul luminării. În același timp, Kant adaugă:

Un mai mare grad de libertate cetățenească pare prielnic libertății spirituale a poporului, și totuși îi ridică în cale stavile de netrecut; un grad mai mic din cea dintâi face dimpotrivă loc celei din urmă pentru a se desfășura cu toată puterea sa.¹⁹

Grija față de prejudiciile pe care luminarea și le-ar putea aduce sieși întărește distincția pe care Kant o face între întrebuințarea publică și întrebuințarea privată a rațiunii:

¹⁹ *Ibidem*, p. 123.

Înțeleg prin uzul public al propriei rațiuni uzul pe care cineva îl face de aceasta ca învățat înaintea întregii lumi a publicului cititor, al savantului, al învățatului. Numesc uz privat uzul pe care cineva poate să-l facă de rațiunea sa într-un post sau într-o slujbă publică oarecare încredințate lui. Căci în unele acțiuni care se desfășoară în interesul comunității e necesar un anumit mecanism în virtutea căruia membri ai comunității trebuie să se comporte doar pasiv pentru a fi îndreptați de guvern către o unanimitate artificială către scopuri publice, sau cel puțin pentru a fi împiedicați să ruineze aceste scopuri. Ce-i drept aici nu este permis să raționezi, ci trebuie să te supui.²⁰

Totuși nu numai învățații sunt îndreptățiți să facă uz public de rațiune (publicul cititor se află, oarecum, într-o stare pasivă), ci și funcționarii publici și supușii în genere ai statului. Ei au permisiunea de a face uz public de rațiune, dar numai în măsura în care vorbesc în calitate de învățat. Cine este parte a mașinăriei statului are de utilizat rațiunea disociind între cele două roluri, de învățat și de supus al statului, dedublându-se. În public, premisa utilizării rațiunii este libertatea opiniei și respectarea condițiilor discursului public, rațiunea publică, într-o slujbă sau într-un rol politic, această premisă este supunerea și respectarea sarcinii primite, rațiunea privată:

Cetățeanul nu poate refuza să plătească dărilor care i-au fost impuse... cu toate acestea, același om nu acționează contra datoriei de cetățean dacă, în calitate de învățat, își exprimă public gândurile împotriva neoportunității sau și a nedreptății unor asemenea impuneri de impozite.²¹

²⁰ *Ibidem*, p. 120.

²¹ *Ibidem*.

Dar nu afectează această limitare a întrebuițării libere a rațiunii autonomia individului? Sau poate întrebând altfel: este legitim să limităm întrebuițarea liberă a rațiunii în raporturile cu statul și comunitatea, sau în vederea realizării unui ideal uman sau politic?

Kant admite această limitare în legătură cu instituția guvernării, a ocupării unei funcții în aparatul de stat și cu situația de plătitor de taxe (parte a mecanismului statului), dar și cu situația împărtășirii unui crezământ religios, a primirii unui mandat din partea comunității. În acest context, el distinge între întrebuițarea publică și întrebuițarea privată a rațiunii. Deși ultimul fel de întrebuițare poate fi asimilat cu o abdicare de la exigența libertății și autonomiei individului, totuși, Kant nu ierarhizează și nu respinge vreunul dintre cele două moduri de a întrebuița rațiunea. Ambele sunt legitime în procesul luminării, atunci când întrebuițarea este corectă. O încălcare a întrebuițării legitime a rațiunii ar fi una care ar împiedica luminarea. De exemplu, întrucât rațiunea bisericii este privată, o constituție realizată pe baza unui crezământ religios inva-riabil, o constituție religioasă care împiedică luminarea ar fi nu doar neproductivă, păgubitoare pentru urmași, ci și de nepermis²² (căci „o epocă nu se poate angaja și lega cu jurământ să o aducă pe cea următoare într-o stare în care să-i devină cu neputință să-și lărgească cunoștințele... să le purifice de erori și să înainteze, în general, în luminare”).²³ Prin urmare, separarea între rațiunea publică și rațiunea privată este în folosul luminării, cu o condiție: uzul public de rațiune să nu fie stingherit în nici un fel. Dacă rațiunea publică se poate exprima liber atunci:

²² *Ibidem*, p. 121

²³ *Ibidem*.

...[Cugetarea liberă] se răsfrânge încetul cu încetul la rândul său asupra mentalității poporului (lucru prin care acesta devine treptat, treptat, din ce în ce mai capabil de libertatea de acțiune) și în cele din urmă asupra principiilor guvernării ce socotește a fi în propriul ei folos să-l trateze pe om, care acum e mai mult decât mașină, pe măsura demnității sale.²⁴

Kant vede reușita luminării în întrebuintărea corectă, public și privat, a rațiunii, printr-o transformare treptată a mentalităților, printr-o schimbare lentă, lipsită de violențe și de impunere. Emaniciparea înseamnă, așadar, maturizare. Tocmai acest proces de schimbare și de transformare lentă, maturizarea în colectiv și individuală, este considerat propriu luminării. Ieșirea omului din starea de minorat și maturizarea sa spirituală se desfășoară, astfel, într-un mod profitabil și nu permite nici prevalența rațiunii private în viața publică și nici nerecunoașterea dreptului rațiunii de a se exprima potrivit naturii și scopurilor ei. Critica Luminismului, ale cărei motive au fost discutate până acum, ignoră această nuanță kantiană în care luminarea nu este văzută ca scop în sine, ci asemenea unui proces de maturizare a omului care trebuie să capete, la sfârșit, recunoaștere instituțională. Reproșul pe care Habermas îl face teoriilor lui Rawls cu privire la limitarea rațiunii publice la spațiul politic nu ține nici el cont de soluția pe care Kant a oferit-o pentru orice mișcare emancipatoare, în cazul acesta aplicarea liberalismului politic și realizarea consensului suprapus parțial, separarea între rațiunea publică și rațiunea privată. El crede că Rawls a părăsit proiectul kantian și în felul acesta se abate de la realizarea idealurilor pe care le proclamă prin intermediul principiilor sale ale dreptății, întrucât

²⁴ *Ibidem*, p. 123.

limitează întrebuintărea publică a rațiunii la sfera publică a societății politice.

Habermas și Rawls

Până la disputa găzduită în *The Journal of Philosophy*, Habermas criticase teoria dreptății a lui Rawls și cu alte ocazii²⁵, cum, de altfel, nici Rawls nu-l ignorase, la rândul-i.²⁶ În articolele publicate în *The Journal of Philosophy* pot fi însă descifrate resorturi mai adânci ale apropierii și diferențelor între concepțiile celor doi filosofi, legate de revendicarea comună, chiar dacă pe căi proprii, a moștenirii kantiene a rolului *emancipator* al întrebuintării rațiunii în viața socială. În pofida acestei apropieri, în polemica din *The Journal of Philosophy*, Habermas își propune să arate consecințele inacceptabile ale poziției lui Rawls în privința rolului emancipator al rațiunii. Pe urmele criticii lui Habermas, dar nu împotriva lui Rawls, îmi propun în continuare să scot în evidență acest aspect trecut cu vederea al disputei dintre cei doi, aspectul *luminării*, presupus de asumarea rațiunii în viața socială, și răspunsul implicit al lui Rawls în această privință.

S-ar putea crede, totuși, că acest aspect este lipsit de relevanță, întrucât tema luminării nu este clar delimitată în cadrul schimbului de idei avut în vedere.

Primul meu argument în favoarea unei asemenea încercări este că disputa dintre Rawls și Habermas se desfășoară în jurul conceptului de *rațiune publică* și a

²⁵ V., de exemplu, J. Habermas (2000) *Conștiință morală și acțiune comunicativă*, București: All.

²⁶ V., de exemplu, J. Rawls (1996) *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press, p. 382.

posibilității limitării legitime a întrebuițării libere a rațiunii. Rațiunea publică și rațiunea privată sunt conceptele specifice kantiene ale luminării. Astfel, Habermas preia în disputa lui cu Rawls pe marginea rațiunii publice, nu doar vocabularul kantian legat de aceasta, ci și problematica subsidiară a luminării, maturizării și îndepărtării tutelei morale. De asemenea, problema *liberalism politic – doctrine comprehensive* are aceeași structură cu problema *rațiune publică – rațiune privată*, măcar numai atât cât și Kant și Rawls iau drept exemplu pentru termenul opus liberalismului și rațiunii publice, religia.²⁷ Este adevărat că Rawls ține să sublinieze în *Political Liberalism* că nu există vreo legătură între distincția pe care el o face între rațiunea publică și rațiunea non-publică și distincția lui Kant între rațiunea publică și rațiunea privată.²⁸ În legătură cu conceptul său de rațiune publică el trimite mai de grabă la *Capitolul întâi al Metodologiei transcendente* din *Critica rațiunii pure*, unde este vorba de disciplina rațiunii pure în întrebuițare dogmatică, polemică, în demonstrație și cu privire la ipoteze. Nu am motive să contest această precizare și relevanța ei pentru o interpretare a teoriilor lui Rawls. În același timp, precizez că fără să-mi propun să fac o paralelă între cele două cupluri conceptuale, rațiune publică – rațiune privată și rațiune publică – rațiune non-publică, țin să pun în lumină un contur mai puțin vizibil al disputei dintre Habermas și Rawls. După părerea mea, acest contur mai puțin vizibil, dar cu atât mai interesant, este dat de motivul emancipării, al maturizării individuale ca scop și al evoluției colective ca mijloc al luminării. El este preluat din

²⁷ Ideea aplicării teoriei dreptății într-o societate este simetrică cu procesul realizării unei societăți în care instituțiile trebuie să-și considere cetățeni potrivit demnității lor umane.

²⁸ J. Rawls(1996), *Op. cit.*, p. 213, nota 1.

mica scriere kantiană de la 1785 și se leagă de încercările de a răspunde întrebărilor ridicate de întrebuintărea publică și privată a rațiunii.

Al doilea argument, care este și o specificare pentru cel anterior, privește concepția liberalismului politic și relația acestuia cu doctrinele comprehensive, măcar structural asemănătoare cu relația kantiană dintre rațiunea publică și rațiunea privată. Astfel, liberalismul politic recunoaște doctrinelor comprehensive o sferă de legitimitate, așa cum și Kant atribuie întrebuintării private a rațiunii o sferă legitimă de manifestare. Rawls conferă doctrinelor comprehensive această legitimitate atunci când cei care le împărtășesc recunosc teoria sa a dreptății în cadrul consensului suprapus parțial (sunt rezonabile). Kant, de asemenea, recunoaște legitimitatea întrebuintării private a rațiunii câtă vreme întrebuintărea ei publică este liberă. De altfel, pentru Rawls, rațiunea publică înseamnă ceva mai mult decât o schemă de raționare. De exemplu, nu o evaluare în funcție de principiile teoriei dreptății rezolvă contradicțiile dintre doctrinele comprehensive, ci adoptarea unei concepții politice care face acest lucru posibil. Deși Rawls identifică măcar trei modalități de justificare, fiecare cu contextul său, (metoda echilibrului reflectiv, derivarea principiilor în poziția originală și ideea de rațiune publică),²⁹ consideră totodată că într-o societate bine-orânduită (adică o societate în care s-au adoptat principiile sale ale dreptății), justificarea este destinată numai celor care nu sunt de acord cu *noi* (ceea ce înseamnă că ideea justificării funcționează numai într-o discuție publică având premisă comună teoria sa a dreptății):

²⁹ T. M. Scanlon (2006), "Rawls on Justification", în Samuel Freeman, edit., *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge: Cambridge University Press. pp. 139–167, p. 139.

Dacă nu există nici un conflict în judecarea problemelor dreptății politice – judecăți privind dreptatea anumitor principii și standarde, instituții specifice și politici și alte asemenea – nu mai există altceva care să fie justificat. A justifica judecățile noastre politice celorlalți înseamnă a-i convinge prin rațiuni publică, adică, pe căile raționării și inferării apropiate de problemele politice fundamentale și prin apelarea la opinii, temeuri și valori politice care ar fi rezonabil de recunoscut de către ceilalți. Justificarea publică pornește de la un anumit consens: de la premise pe care toate părțile aflate în dispută, asumate ca fiind libere, egale și cu întreaga capacitate a rațiunii, ar fi de așteptat în mod rezonabil să le împărtășească și să subscrie liber la ele. Justificare publică nu înseamnă, deci, argument valid pornind de la premise (deși bineînțeles că reprezintă și asta).³⁰

Uneori Rawls se vede chiar mai apropiat de Kant³¹ decât am arătată că ar putea fi până acum:

Poziția originală poate fi văzută... ca o interpretare procedurală a concepției lui Kant privind autonomia și imperativul categoric în cadrul unei teorii empirice.³²

³⁰ J. Rawls (2003), *Justice as Fairness: a Restatement*, Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, p. 27.

³¹ J. Rawls (1999) *A Theory of Justice*, pp. 221–226.

³² *Ibidem*, p. 226. V., pentru dezbaterea relației dintre concepția lui Rawls și Kant, v., S. L. Darwall (1976) „A Defense of the Kantian Interpretation”, în *Ethics* 86, pp. 164–170, O. Hoffe (1983), „Is Rawls’ Theory of Justice Really Kantian”, în *Ratio*, nr. 26, pp. 103–124, O. A. Johnson (1977), „Autonomy in Kant in Rawls: A Replay”, în *Ethics* nr. 87, pp. 251–254, A. Levine (2003), „Rawls Kantianism” în C. Kukathas, ed., *John Rawls, Critical Essays of Leading Political Philosophy*, London: Routledge, H. E. Manson (2003), „On the Kantian Interpretation of

Al treilea argument pe care îl aduc în sprijinul opiniei mele asupra disputei dintre Habermas și Rawls și a motivului luminării din substratul acesteia este unul mai larg și privește o serie de aspecte ale raportării lui Rawls la Luminism. Într-un sens general, putem considera că Rawls se plasează el însuși în tradiție luministă întrucât înțelege actorul social, individul, ca responsabil nu doar pentru opțiunile sale, ci și pentru modul în care este organizată societate. Valoarea centrală pe care o acordă autonomiei și mai apoi pretenția teoriei sale de a ridica la un înalt grad de abstractizare teoria contractualistă ne îndreptătesc, de asemenea, să-l considerăm un continuator luminist în descendența raționalistă, kantiană.³³ De altfel, Rawls apreciază că teoria dreptății este atât de mult îndatorată lui Kant, încât punctele sale de vedere ar fi, în fond, lipsite de originalitate. Chiar și un concept central, specific filosofiei sale, cum este

Rawls' Theory", în C. Kukathas, ed., *Op. cit.*, pp. 358–372, J. M. Gricis (1983) „Kant and Rawls: Contrasting Conceptions of Moral Theory”, *Journal of Value Inquiry*, nr. 17, pp. 235–240, K. Budde (2007), Rawls on Kant: Is Rawls a Kantian or Kant a Rawlsian”, *European Journal of Political Theory*, nr. 6, pp. 339–359.

³³ Unele cercetări scot în evidență apropierea sa de o linie de gândire a unui al doilea Luminism, ilustrat de Hume și Adam Smith, în care emoțiile și imaginația ar fi baze mai bune pentru edificarea principiilor morale (Rawls însuși se revendică și de la Hume). V., M. L. Frazer (2007), “John Rawls between Two Enlightenments”, în *Political Theory*, vol. 35, nr. 6, pp. 756–780. Diferența între cele două tipuri de luminism ar consta în faptul că primul este raționalist și identifică autonomia individuală cu exercitarea individuală a rațiunii, astfel încât principiile dreptății pot fi construite drept ceea ce este acceptabil pentru toți pe baza rațiunii, în timp ce al doilea acordă o importanță deosebită sentimentelor, emoțiilor și tradițiilor.

poziția originală, așa cum am văzut, n-ar fi altceva decât "o interpretare procedurală a concepției lui Kant privind autonomia și imperativul categoric"³⁴. Totuși, în *Political Liberalism*, John Rawls se prezintă pe sine ca un gânditor care nu aparține liberalismului luminist, înțelegând prin aceasta liberalismul doctrinar al secolelor al XVIII-lea și al XIX-lea, (așa-numită doctrină liberală comprehensivă)³⁵, la fel cum, în pofida kantianismului revendicat, respinge umanismul civic (umanismul civic ar fi o formă de aristotelism, deoarece ar presupune că întrucât este o ființă socială, politică, natura umană nu s-ar desăvârși decât într-o democrație, deoarece într-o democrație participarea politică și cuprinderea politică sunt cele mai extinse).³⁶ Aceste respingeri sunt legate de contextul în care Rawls își așează teoria dreptății, de după *Political Liberalism*. În *Political Liberalism* și după aceea, Rawls devine din ce în ce mai mult "interpretul lui Rawls"³⁷, iar ca interpret el încearcă să elimine din teoria sa orice element care ar fi putut-o asemăna cu o doctrină comprehensivă.

Întrucât al patrulea argument presupune o situație sintetică în raport cu desenul concret al disputei dintre Habermas și Rawls, voi prezenta în continuare pozițiile apărute

³⁴ J. Rawls (1999), *A Theory of Justice*, p. 226.

³⁵ J. Rawls (1996), *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press, p. Xi.

³⁶ Cum menționează, de altfel, Rawls împărtășește această adversitate (se consideră mai aproape de republicanismul clasic) cu C. Taylor (v. C. Taylor (1985), *Philosophy and the Human Science*, Cambridge: Cambridge University Press, p. 334 și urm). Taylor pune acest punct de vedere pe seama lui Rousseau și îl absolvă pe Kant de a-l fi susținut.

³⁷ P. Neal (1990), „Justice as Fairness: Political or Metaphysical?“, în *Political Theory*, vol. 18, nr. 1, febr. pp. 24–50.

de fiecare, oprindu-mă asupra acelor aspecte care creează o imagine de ansamblu și în care diferențele apar mai apăsate.

Rezervele lui Habermas cu privire la poziția originală

În filosofia lui Rawls, Habermas recunoaște fără echivoc aspectul rațional și kantian al dimensiunii etice a teoriilor acestuia:

Immanuel Kant a fost cel care a pus problema fundamentală a moralității în așa fel încât a admis un răspuns rațional : trebuie să facem ceea ce este bine în mod egal pentru toți oamenii. Fără să împărtășească presupuzițiile de bază ale filosofiei transcendente a lui Kant, Rawls înnoiește această abordare teoretică îndeosebi cu privire la problema organizării unei societăți drepte... [Rawls] a propus o viziune intersubiectivă a principiului kantian al autonomiei: acționăm în mod autonom atunci când ne supunem acelor legi care ar putea fi acceptate pe baza întrebuirii publice a propriei rațiunii de către toți cei care sunt afectați de aceasta.³⁸

Luând raționalismul etic kantian drept punct de referință, Habermas critică metodologia lui Rawls și mai ales intenția lui de a construi teoria dreptății ca parte a teoriei generale a

³⁸ J. Habermas (1995), "Reconciliation through the public use of reason: remarks on John Rawls's Political Liberalism" și J. Rawls, "Replay to Habermas", în *The Journal of Philosophy*, XCII, 3, martie, pp. 109–131 și 132–180, p. 109. Citatele din articolele lui Rawls și Habermas, publicate în *The Journal of Philosophy*, au fost traduse de Daniela Ispas și Simona Blînda.

alegerii raționale.³⁹ Căci există o contradicție între raționalismul etic de sorginte kantiană și raționalismul non-etich al teoriei alegerii raționale, întrucât alegerea între diferitele opțiuni pe baze pur raționale și individualiste exclude posibilitatea unei rațiuni comune a tuturor oamenilor. În felul acesta, în punctele esențiale (poziția originară, principiile dreptății și concepția liberalismului politic), Rawls se îndepărtează de concepția kantiană. El înlocuiește procedura *reconcilierii*, esențială pentru întrebuintărea publică a rațiunii, cu o procedură a *acceptării*: înlocuiește adică *dezbaterea* cu *demonstrația* rațională, imposibilă pe un teren în care diferențele sunt, apar de la început ca fiind ireconciliabile.

Rezervele metodologice ale lui Habermas se regăsesc în critica modelului poziției originare. Poziția originară este un prim pas în justificarea principiilor pe care o societate modernă le-ar adopta în vederea asigurării unei cooperări echitabile a cetățenilor ca persoane libere și egale. Propunând această caracterizare, Habermas mută discuția de pe domeniul metodologic, al constituirii modelului, într-un domeniu aplicativ, acela al luării deciziei într-o societate democratică. Poziția originară n-ar avea în vedere stabilirea principiilor dreptății printr-o teorie înalt abstractizată a contractului social, ci justificarea unor principii funcționale într-o societate a cetățenilor

³⁹ J. Habermas (1995), *Op. cit.*, p. 111. Totuși, mai târziu, cu o precizare finală în *Justice as Fairness: a Restatement*, Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, p. 82, nota 2, Rawls consideră că a făcut o greșeală când a calificat poziția originară ca o parte a teoriei alegerii raționale, căci aceasta ar însemna ca punctul său de vedere să fie mai de grabă hobbseian, decât kantian. Rezolvarea sa mai nouă este că părțile întrebuintează teoria alegerii raționale, dar că această teorie este parte a concepției politice a dreptății.

liberi și egali. Altfel spus, ideea de cetățean ca persoană liberă și egală nu aparține poziției originare, dar este implicată în *design*-ul acesteia, întrucât părțile din poziția originară reprezintă cetățeni liberi și egali, și prin urmare autonomi. Părțile aleg din poziția originară cele două principii rawlsiene ale dreptății (primul stabilește că fiecare este îndreptățit la o schemă de libertăți de bază egale, compatibilă cu aceeași schemă de libertăți pentru toți și, al doilea, un principiu subordonat, care stabilește accesul egal în funcțiile publice, egalitatea de șanse și prevede că inegalitățile sociale sunt acceptabile numai dacă sunt în avantajul celor mai puțin avantajați – principiul diferenței). Principiile sunt alese de părți sub un vâl de ignoranță care le ascunde viitoarea poziție pe care o vor avea în societate.

Astfel, în poziția originară, reprezentanți înzestrați cu capacitatea de alegere rațională ai cetățenilor liberi și egali sunt supuși unor constrângeri de natură cognitivă, un vâl de ignoranță care acoperă toate aspectele legate de pozițiile pe care le vor ocupa în societate și care i-ar putea influența în alegerea lor. Constrângerile nu limitează capacitatea părților, a reprezentanților fictivi ai cetățenilor aflați în poziția originară, de a avea o concepție asupra binelui și deci de a fi agenți raționali (realizează judecăți de scop, după cum spune Habermas). Potrivit lui Habermas, Rawls consideră că nu este necesar ca părțile să judece problemele și din punct de vedere moral, ceea ce le-ar impune să țină cont de interesul tuturor în mod egal întrucât, aflate sub vâlul de ignoranță, propriul interes individual le constrânge să reflecteze la ceea ce este bine în mod egal pentru toți. Poziția originară implică astfel un reductionism moral inacceptabil, deoarece părțile nu posedă nici o trăsătură care să trimită la autonomia cetățenilor (dimpotrivă, părțile sunt private de autonomie, care revine

numai cetățenilor reali). Tot un reduționism este și faptul că părțile nu posedă sensul reciprocității, deși principiile dreptății presupun această reciprocitate : ele exersează alegerea acestora la persoana I, deoarece nu recunosc nici un punct de vedere diferit de al lor, ca reprezentanți raționali și, prin urmare, egoiști în sensul teoriei alegerii raționale. În opinia lui Habermas, Rawls a încercat să depășească defectele poziției originare și să îmbunătățească modelul prin nuanțări succesive: părțile din poziția originară sunt jucători care se străduiesc să obțină scorul cel mai înalt, au un simț pur formal al dreptății etc. Habermas se întreabă, dacă acceptând asemenea nuanțe, nu cumva poziția originară se îndepărtează de *desing*-ul ei primar:

[P]entru că, îndată ce părțile pășesc în afara granițelor egoismului lor rațional și își asumă chiar o asemănare de la distanță cu persoane înzestrate cu capacități morale, diviziunea activității între raționalitatea de a alege a supușilor unui stat și constrângerile obiective corespunzătoare este desființată, diviziune în care se presupune că agenții, deși au un interes personal în aceasta, ajung la decizii profund morale.⁴⁰

Aceste obiecții ar putea fi corecte, chiar dacă Rawls s-a apărat spunând că poziția originară trebuie considerată un simplu *procedeu* sau *mecanism de reprezentare*.⁴¹ Habermas pierde însă din vedere, și Rawls în răspunsul său îi va aduce

⁴⁰ J. Habermas (1995), *Op. cit.*, p. 113

⁴¹ Precizare reluată în J. Rawls (2003), *Op. cit.*, p. 18. Rawls pare să fi redus treptat în argumentația sa importanța conceptului de poziție originară, deși nu putem vorbi de o alegere a principiilor dreptății în afara acesteia. În orice caz, discuțiile privind poziția originară nu i se par cele mai importante discuții care pot avea loc asupra teoriei sale a dreptății.

aminte, că asemenea reproșuri ar putea fi adresate doar unei teorii a dreptății înțeleasă ca o doctrină comprehensivă cu pretenții de aplicare direct în societate, și nu concepției liberalismului politic. Pierzând din vedere distincția dintre planul comprehensiv și planul politic, Habermas aplică criteriile sale teoriei lui Rawls ca și când acesta ar reprezenta baza unui *modus vivendi* între cetățeni. Dacă ignorăm revizuirile din *Political Liberalism* și ideea consensului suprapus parțial, atunci, într-adevăr, egoismul rațional manifestat de părți în poziția originară reverberază în întregul ansamblu conceptual al teoriei dreptății și contrazice conceptul autonomiei cetățenilor. Trebuie, de aceea, să facem o distincție între poziția originară întrebuițată ca mecanism de reprezentare pentru stabilirea principiilor dreptății și poziția originară care explică adoptarea concepției liberalismului politic de către cetățeni aparținând diferitelor doctrine comprehensive.

O altă critică a lui Habermas privește considerarea libertăților ca bunuri. Fiindcă părțile aleg în mod rațional, atunci problemele normative de orice fel pot fi reprezentate în termeni de interese sau valori care pot fi satisfăcute de bunuri. De aceea, se poate concluziona, așa cum o face și Habermas, că problematica teoriei dreptății a lui Rawls poate să se înfățișeze într-un sens distributivist, aristotelician sau utilitarist, și nu ca o problemă de drepturi, cum ar trebui să facă orice teorie care pornește de la ideea autonomiei persoanei. Drepturile presupun, susține Habermas, exercitarea, căci de drepturi nu te bucuri așa cum te bucuri de bunuri. Pornind de la formula bunuri – valori, Habermas prezintă o serie de opoziții pe care modelul poziției originare nu le rezolvă din perspectivă morală:

Normele au un sens deontologic.

Normele dau informații pentru decizii în legătură cu ceea ce cineva trebuie să facă.

Normele impun obligații egale și lipsite de excepții acelorora cărora li se adresează.

Normele sunt respectate în sensul de împlinire a așteptărilor comportamentale generalizate.

Normele ridică o pretenție de bianritate primară potrivit căreia sunt declarate valide sau non-valide.

Forța de a obliga a normelor are înțelesul absolut al unei datorii universale și necondiționate.

Normele nu trebuie să se contrazică una cu cealaltă și constituie un sistem.

Normelor le corespunde acțiunea guvernată de reguli.

Normele sunt codificate binar.

Consistență absolută.

Valorile au un sens teleologic.

Valorile dau informații pentru decizii în vederea alegerii celei mai dorite conduite.

Valorile exprimă calitatea bunurilor de a fi preferate de către grupurile particulare care le dispută.

Valorile sau bunurile pot fi realizate sau obținute numai prin acțiuni orientate de scop.

Enunțurilor imperative le putem răspunde cu *da* sau *nu* sau ne abținem de la judecată.

Forța de atracție a valorilor reflectă o evaluare și ordonare tranzitivă a bunurilor insti-tuită de culturi sau de grupuri

Valorile, fiind diferite, concurează pentru întâietate, iar în măsura în care reușesc recunoașterea intersubiectivă într-un grup se constituie în configurații în schimbare, pline de tensiune

Valorilor sau bunurilor le corespunde acțiunea guvernată de scop.

Codificare graduală a pretențiilor de validitate.

Consistență relativă.

Cu toate că aceste opoziții sunt relevante, Rawls, în opinia lui Habermas, încearcă să contopească dimensiunea deontologică, normativă, cu dimensiunea valorică, a bunurilor primare.⁴² Rawls ar fi încercat să prevină această critică adăugând o caracteristică bunurilor primare: sunt bunuri primare acele bunuri care sunt convenabile pentru planurile de viață și pentru dezvoltarea facultăților morale ale cetățenilor ca persoane libere și egale.⁴³ Această precizare nu acoperă distanța dintre bunuri și norme. Habermas insistă în favoarea distincției dintre drepturi și bunuri, cu atât mai mult cu cât în poziția originară părțile sunt private de rațiune practică.

În concluzie, reproșul lui Habermas cu privire la metodologia și la modelul poziției originare este acela că Rawls ar fi substituit imperativul categoric kantian cu o procedură aplicată intrasubiectiv, concretizată în condiții de participare precum egalitatea părților și caracteristici situaționale precum vâlul de ignoranță, fără relevanță morală⁴⁴ El consideră că propria sa concepție, etica discursului, prin contrast, "privește punctul de vedere moral ca fiind încorporat într-o practică intersubiectivă a argumentației ce le impune celor implicați o *extindere* idealizantă a perspectivelor lor de interpretare"⁴⁵:

Conform presupuzițiilor pragmatice ale unui discurs rațional incluziv și necoercitiv între participanți liberi și egali, fiecăruia i se cere să adopte perspectiva tuturor celorlalți și astfel să se proiecteze pe sine în înțelegerea de sine și a lumii pe care o au

⁴² V., H.L. A. Hart (1975) "Rawls on Liberty and Its Priority", în Norman Daniels, ed., *Reading Rawls. Critical Studies on Rawls' 'A Theory of Justice'*, New York: Basic Books, pp. 230 – 252, p. 230.

⁴³ J. Habermas (1995), *Op. cit.* 115.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 116.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 117.

ceilalți; din această schimbare a perspectivelor reiese perspectiva lui "noi", extinsă în mod ideal, din care toți pot proba în comun dacă vor să facă dintr-o normă supusă controversei baza practicii lor împărtășite; iar aceasta ar trebui să includă critica mutuală a adecvării limbajelor în termenii cărora situațiile și nevoile sunt interpretate. În abstracțiile asumate în mod succesiv, ideea centrală a intereselor poate reieși astfel pas cu pas.⁴⁶

În locul acestei practici argumentative, Rawls a ales ipoteza vălului de ignoranță care se extinde asupra tuturor punctelor de vedere particulare, dar, în același timp, doar "asupra acelor probleme normative care pot fi descalificate fără prea multă bătaie de cap din poziția de candidați la binele comun în vederea acceptării de către cetățeni liberi și egali"⁴⁷.

Critica pluralismului și ideea de consens suprapus

Habermas începe analiza conceptelor de pluralismul și consens suprapus parțial (*overlapping consensus*), prin sublinierea pretenției lui Rawls de a realiza o concepție politică a dreptății, și nu o concepție metafizică. El descifrează o serie de neclarități în limbajul teoretic utilizat de Rawls, în primul rând, în legătură cu ceea ce necesită întemeiere, justificare. În această critică, din nou, Habermas se interesează de aspectele metodologice în primul rând și încearcă să scoată în evidență contradicția între metoda lui Rawls și conținutul teoriilor, îndeosebi în ceea ce privește aspectul moral al autonomiei. Astfel, statutul epistemologic al concepției consensului suprapus parțial pune o problemă: joacă acest tip de consens un rol cognitiv, contribuind la justificarea

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ *Ibidem*, 118.

publică, sau e vorba doar de o concepție instrumentală prin care se exemplifică și chiar se stabilesc condițiile stabilității sociale? Statutul epistemologic al concepției consensului parțial ar putea fi lămurit dacă Rawls ar clarifica modul în care utilizează conceptul de *rezonabilitate*: în legătură cu validitatea judecăților morale sau în legătură cu „atitudinea reflectivă a toleranței educate” (un concept prin care se evaluează diferitele atitudini dintr-o societate)? Habermas utilizează aceeași metodologie de interpretare și pentru concepția pluralismului, ridicând și în jurul acesteia, schelăria teoriei sale a discursului. Folosindu-se de acest cadru, el pune sub semnul întrebării metoda echilibrului reflectiv prin care Rawls încearcă reconstrucția rațională a diferitelor intuiții care pot fi identificate în practicile și tradițiile unei societăți democratice, conceptul de rezonabilitate și teoria consensului suprapus parțial. Mai întâi, concede metodei echilibrului reflectiv meritul de a reuși reconstrucția tradițiilor unei societăți democratice, adică a societăților democratice de tip occidental. Dar rămâne sceptic cu privire la modul în care principiile dreptății pot funcționa într-o societate bine-orânduită și are îndoieli că testul de consistență presupus de metodologia echilibrului reflectiv este unul și același cu testul de acceptabilitate pe care trebuie să-l treacă principiile dreptății într-o societate bine-orânduită, dar în care există tradiții diferite de tradiția unei societăți democratice. Cum vor reacționa cetățenii reali în condiții reale atunci când vor supune dezbaterii, într-un al doilea pas, după adoptarea lor în poziția originală, principiile dreptății? Au principiile dreptății capacitatea de a motiva oameni aparținând unor tradiții diferite? Aceste întrebări nu sunt doar retorice, în intenția lui Habermas. El vrea să spună că teoria lui Rawls nu le poate răspunde nici metodologic, nici teoretic, nici practic. Chiar dacă admitem posibilitatea consensului suprapus

parțial, faptul că s-ar ajunge la acesta nu ar indica corectitudinea teoriei dreptății, ci numai utilitatea ei. Teoria dreptății poate fi folositoare în păstrarea stabilității sociale, dar nerelevantă din punct de vedere filosofic. Rawls nu face însă o distincție între *justificare* și *stabilitate*. Pentru a nu confunda planurile, Rawls, în concepția lui Habermas, ar trebui să facă o distincție mai netă între acceptare și acceptabilitate, în așa fel încât teoria sa să nu fie înțeleasă ca îndreptând spre un *modus vivendi* – deși Rawls interpretează termenul de *politic*, atașat tipului său de liberalism ca nefiind nici epistemologic, nici metafizic, ci pur și simplu ca pe o concepție care servește drept bază pentru acordul politic între cetățeni văzuți ca persoane libere și egale, în mod voit și în cunoștință de cauză.⁴⁸ În spiritul teoriei sale a discursului, Habermas consideră că:

[D]acă Rawls exclude o interpretare funcționalistă a dreptății ca imparțialitate, el trebuie să admită o anume relație epistemică între validitatea teoriei sale și perspectiva privind neutralitatea acesteia față de viziunile opuse despre lume, care să fie confirmate în discursurile publice. Efectul stabilizator al unui consens suprapus parțial ar putea fi atunci explicat în termeni cognitivi, adică în termenii confirmării asumției că dreptatea ca imparțialitate este neutră față de doctrine „comprehensive”⁴⁹

Continuându-și critica metodologică, Habermas presupune că, refuzând dimensiunea epistemică a teoriei sale, Rawls se referă, în fond, la faptul că propozițiile normative nu descriu o ordine independentă a faptelor morale și că dincolo de acestea se ascund

⁴⁸ J. Rawls (1985) "Justice as Fairness: Political not Metaphysical", în *Philosophy and Public Affairs*, vol. 14, pp. 223–251, p. 230.

⁴⁹ J. Habermas, *Op. cit.*, p. 122.

sentimente, dorințe sau decizii. Pentru Rawls realismul moral și scepticismul valoric sunt inacceptabile, consideră Habermas, întrucât acesta dorește să obțină pentru teoria dreptății o formă de obligativitate rațională bazată pe recunoașterea intersubiectivă justificată – fără să-i atașeze însă vreun un interes epistemic. Astfel, Habermas propune două interpretări ale termenului *rezonabil* utilizat de Rawls. Rezonabil, din punctul de vedere al rațiunii practice, ar fi sinonim cu adevărat din punct de vedere moral, un concept de validitate pe același plan cu valoarea de adevăr propozițional. Un al doilea sens pentru rezonabil ar fi „chibzuință”, sens în care „rezonabil” este folosit ca un predicat de un nivel mai înalt care vizează dezacorduri rezonabile “și deci conștiința supusă greșelii și conduita persoanelor, mai mult decât validitatea aserțiunilor acestora”.⁵⁰ Ultima interpretare ar fi aceea pe care Rawls o utilizează cel mai adesea: rezonabili sunt oamenii înzestrați cu simțul dreptății, care astfel sunt doritori și capabili să țină cont de condițiile echitabile ale cooperării. Ei mai sunt de asemenea conștienți de failibilitatea cunoașterii, și atunci vor să-și justifice concepția despre dreptate în mod public. De aceea, atâta vreme cât sunt orientați doar de concepția lor despre bine, oamenii acționează *doar* rațional (întrebuințează privat rațiunea). Ceea ce, în viziunea lui Habermas, conduce către o nouă contradicție, deoarece conceptul de persoană presupune din capul locului și conceptul de rațiune practică. Dimensiunea pragmatică a sferei publice și a procesului public de raționare nu pot fi explicate de rezolvarea lui Rawls, pentru că întrebuințarea publică este într-un fel inclusă în rațiune. *Calitatea de a fi public* este perspectiva comună din care cetățenii se conving *reciproc* unii pe alții în legătură cu ce este drept și nedrept, prin forța celui mai puternic argument, întrebuințarea publică a rațiunii fiind „ultima curte de apel” pentru susținerile de tip normativ.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 123.

Rawls nu acceptă, totuși, așa cum ar vrea Habermas, ca termenul *rezonabil* să se încarce epistemologic. Rezonabilitatea este un atribut care nu presupune adevărul și falsul. În schimb, el susține că doctrinele metafizice și interpretările religioase admit adevărul și falsitatea și chiar mai mult, doctrinele rezonabile s-ar distinge prin recunoașterea exigenței probei, ceea ce ar permite ideologiilor concurente să se păstreze în granițele rezonabilului și să coexiste într-o societate pluralistă și stabilă (de exemplu, o concepție religioasă poate fi rezonabilă atunci când manifestă oarecare toleranță pentru viziuni ale lumii care sunt nerezonabile etc.):

De ce, totuși, Rawls crede că viziunile despre lume care stabilesc identitatea admit adevărul? Un posibil motiv ar fi convingerea că o modalitate profană autonomă este de neobținut, că și convingerile morale trebuie să fie incluse în doctrine metafizice sau religioase. Acest lucru, în orice caz, ar fi coerent cu modul în care Rawls pune problema unui consens suprapus parțial: El ia ca model acea instituționalizare politică a libertății convingerilor și a conștiinței care a condus la sfârșitul războaielor civile religioase din perioada modernă. Dar ar fi putut să li se pună capăt conflictelor religioase dacă principiul toleranței și libertatea gândirii și a conștiinței nu ar fi fost capabile să apeleze cu bune temeiuri la o validitate morală independentă de religie și doctrine metafizice?⁵¹

Autonomie privată și autonomie publică

Habermas consideră că problemele teoriei lui Rawls sunt generate de felul în care el interpretează rațiunea practică, doar într-un sens procedural, prin întrebuintarea publică a rațiunii.

⁵¹ *Ibidem*, p. 127

Rawls n-ar ține seama de autonomia individului în sens kantian, deoarece a înlocuit presuposițiile transcendente ale întrebării rațiunii cu teoria alegerii raționale. El crede că încercarea lui Rawls se înscrie în rândul încercărilor lui Rousseau și, mai apoi, a încercării lui Kant de a deriva atât drepturile ce revin libertății negative, libertatea opiniei și a conștiinței, protejarea vieții, libertatea persoanei, proprietatea, cât și pe acelea ce revin libertății de tip pozitiv, drepturile politice de a participa și comunica („...acelea care fac posibilă exercitarea de către cetățeni a autodeterminării”⁵²), din aceeași rădăcină. Aici reproșurile sale capătă un accent în plus: teoria lui Rawls implică prioritatea drepturilor liberale și „retrogradează procesul democratic la un statut inferior”.⁵³ În termenii ipotezei pe care încerc să o argumentez, Rawls ar fi părăsit idealul luminist al autodeterminării, al scoaterii omului din starea de minorat, pentru un liberalism politic abstract și complicat de o metodologie plină de contradicții:

[P]unctul de vedere moral este deja implicit în structura socio-ontologică a practicii publice a argumentării, cuprinzând relațiile complexe de recunoaștere mutuală pe care participanții la discursul rațional „trebuie” să le accepte (în sensul de necesitate transcendentală slabă).⁵⁴

Prin urmare nu este nevoie de o justificare pornind de la principiile teoriei dreptății, ci de o reconciliere a punctelor de vedere, deoarece asumarea presuposițiilor transcendente ale filosofiei lui Kant ar asigura un cadru suficient pentru întrebuințarea publică a rațiunii.

⁵² *Ibidem.*

⁵³ *Ibidem.*

⁵⁴ *Ibidem.*

Totuși, până la un punct, acestea sunt doar reproșuri metodologice (neimportante dacă acceptăm că metodologia ar fi indiferentă la conținut). Dincolo de ele, analiza lui Habermas relevă și anumite consecințe nedorite pe care teoria lui Rawls le-ar avea asupra conceptului esențial al modernității: autonomia individului. Astfel, în poziția originală, autonomia este reprezentată separat de interdependența părților. Această procedură însă nu mai funcționează la nivelul instituțiilor unei democrații, deși prin teoria echilibrului reflexiv ideea fusese împrumutată tocmai din această tradiție, deoarece pe măsură ce vâlul de ignoranță se ridică, în aceeași măsură, cetățenii concreți se trezesc sub controlul unor norme care sunt dincolo de capacitatea lor de decizie. În acest fel, teoria lui Rawls ajunge să-i priveze pe cetățeni „de prea multe dintre înțelesurile pe care le-ar avea de asimilat cu fiecare nouă generație”⁵⁵. Toate discursurile de legitimare sunt deja prezente în teorie, iar cetățenii nu mai pot concepe constituția ca un proiect, nu se mai promovează autonomia politică, ci se prezervă nonviolent stabilitatea politică.

O ultimă consecință a acestui mod de a proceda ține de contradicția dintre autonomia privată și autonomia publică a cetățenilor. Această consecință derivă din modul în care Rawls concepe politicul. După opinia lui Habermas, la Rawls pot fi observate trei utilizări ale termenului de politic. Mai întâi *politicul* desemnează neutralitatea față de viziunile asupra lumii (neutralitatea față de valori) a concepției privind dreptatea, în acest context *politic* aflându-se în opoziție cu *metafizic*. În al doilea rând, *politicul* servește clasificării problemelor de interes public (este vorba de o utilizare comună, obișnuită), iar în al treilea rând, *politicul* constituie un fond al convingerilor profunde nutrite de cetățeni. Delimitând politicul de societate, putem vorbi

⁵⁵ *Ibidem*, p. 128.

de o identitate cetățenească și, în același timp, de o identitate nonpublică a cuiva, identitatea privată. Această scindare a identității, în identitate publică și identitate privată, corespunde unei scindări între drepturile participării și comunicării și drepturile liberale de bază, fiind „delimitat un domeniu prepolitic de libertăți, care este sustras din raza de acțiune a unei autolegiferări democratice”⁵⁶. Habermas socoate că Rawls se îndepărtează de teoria lui Kant, întrucât legitimitatea sistemului legislativ este dată numai printr-o procedură democratică ce asigură autonomie și nu în mod abstract, de principiile unei teorii care se aplică la un moment dat în societate. Paradoxul constă în faptul că statutul unor astfel de cetățeni democratici dotați cu competențele de a face legi poate fi instituționalizat numai cu ajutorul unor legi coercitive. Această înseamnă că, pe de o parte, nu poate exista nici un fel de lege fără libertăți de acțiune subiective, cum nu poate exista nici o legitimitate a acestor legi fără elaborarea lor democratică de către cetățeni – care fiind liberi și egali sunt îndreptățiți să participe la acest proces (și eventual să nu fie de acord cu drepturile subiective).

Rawls către Habermas

Rawls califică poziția asumată de Habermas drept una comprehensivă, pe când propria sa poziție nu reprezintă o viziunea despre lume, o constelație de valori, ci numai un raport asupra politicului și o limitare la acesta. A doua diferență dintre el și Habermas este legată de procedeele, mecanismele de reprezentare. Habermas este partizanul teoriei discursului, a situației de vorbire ideală ca parte a teoriei sale a acțiunii

⁵⁶ *Ibidem*, p. 129.

comunicative. Poziția originală, ca mecanism de reprezentare, este altceva și servește unor scopuri diferite decât acelea presupuse de teoriile lui Habermas. Așa cum a făcut-o de fiecare dată când concepțiile sale au fost problematizate din alte perspective decât acelea ale propriei sale teorii, și în răspunsul către Habermas, Rawls își precizează și își rafinează punctul de vedere prin raportare la criticile care i se aduc. Conceptul prim cu care operează în răspunsul către Habermas este *liberalismul politic*. Concepția sa a liberalismului politic se deosebește de celelalte abordări din filosofia politică prin faptul că nu este o doctrină religioasă, metafizică sau morală:

Ideea centrală este că liberalismul politic se mută în categoria politicului și lasă filosofia așa cum e. El lasă neatinsă toate felurile de doctrine, religioase, metafizice și morale, împreună cu îndelungatele lor tradiții de dezvoltare și interpretare.⁵⁷ Liberalismul politic se abține de la aserțiuni despre domeniul viziunilor comprehensive cu excepția necesară a cazului în care aceste viziuni sunt nerezonabile și resping toate variantele aspectelor de bază ale unui regim democratic. Aceasta este parte din a lăsa filosofia așa cum e.⁵⁸

Față de alte teorii politice, *liberalismul politic* este nu doar o teorie neutră din punct de vedere valoric, ci și o concepție despre un domeniu autonom, politicul, nemediată de viziuni despre lume. Liberalismul politic are trei trăsături esențiale: a) se adresează structurii de bază a societății, adică privește numai instituțiile politice și economice esențiale și consistența acestora cu sistemul unificat de cooperare socială; b) poate fi formulat independent de orice doctrină comprehensivă religioasă, filosofică sau morală;

⁵⁷ J. Rawls (1995), *Op. cit.*, p. 134

⁵⁸ *Ibidem*.

c) ideile sale de bază, cum sunt cele de societate politică ca sistem corect de cooperare socială, de cetățeni rezonabili și raționali, liberi și egali, aparțin categoriei politicului și sunt familiare unei tradiții democratice. În felul acesta Rawls susține nu doar autonomia politicului, care este un domeniu cu valori, concepte și criterii proprii, care nu se mai regăsesc în filosofie sau în morală, ci și o autonomie a abordării acestuia. Într-un fel, putem considera *liberalismul politic*, asemenea unei discipline cu un câmp propriu de cercetare, *politicul*, cu teorii și concepte proprii, cam în felul în care *frumosul* este revendicat numai de estetică, *binele* numai de etică etc.⁵⁹ În comparație cu *liberalismul politic*, doctrina lui Habermas se îndepărtează mult chiar de filosofia politică, întrucât teoria acțiunii comunicative teoretizate de el dorește să fie deopotrivă una a rațiunii teoretice și practice. În acest sens, el își asumă drept țel, totuși de tip filosofic, critica diferitelor doctrine și înlocuirea viziunilor esențialiste de tip platonician despre lume cu o rațiune procedurală critică și autoreflexivă. El contestă, astfel, forța logică a diferitelor doctrine, propunând în schimb validitatea propriei sale viziuni comprehensive. Acest mod de a proceda este îndatorat lui Hegel, mai ales că analiza presupuzițiile discursului rațional al filosofiei teoretice și practice include, la rândul ei, toate elementele invocate ale doctrinelor religioase și metafizice:

[D]upă Habermas, elementele esențiale ale filosofiei despre Sittlichkeit, o doctrină aparent metafizică a vieții etice (unul dintre multele exemple posibile) sunt – cu condiția ca ele să fie valide – sublimate în întregime... în teoria acțiunii comunicative cu presupuzițiile ei procedurale despre situația de vorbire ideală.⁶⁰

⁵⁹ Rawls nu ridică pretenția unei specializări pentru *liberalismul politic*, în sensul în care o disciplină științifică ar cere-o.

⁶⁰ *Ibidem*, p.136

Deși propune limitarea filosofiei morale la planificarea punctului de vedere moral, la procedura legitimării democratice și la analiza condițiilor și negocierilor raționale, Habermas adoptă un punct de vedere comprehensiv, altfel spus un punct de vedere care posedă propria sa logică, cuprinzător, o viziune despre lume ireductibilă. Pe acest fundal al asimilării teoriei lui Habermas unei doctrine comprehensive, Rawls reface traseul ideatic al concepției sale în marginea criticilor pe care acesta i le aduce.

Poziția originară

Poziția originară trebuie interpretată ca un mecanism *analitic* de a formula o coniectură. Coniectura privește întrebarea „Care sunt cele mai rezonabile principii ale dreptății politice pentru o democrație ai cărei cetățeni sunt priviți ca liberi și egali, rezonabili și raționali?” și răspunsul că aceste principii sunt date printr-un mecanism de reprezentare prin care părți raționale reprezentând fiecare cetățean sunt plasate în condiții de rezonabilitate și constrânse de aceste condiții în mod absolut. Principiile stabilite astfel pot fi incorecte, deoarece este vorba de o coniectură. Pentru că pot fi și incorecte, întrucât s-au obținut printr-o coniectură, aceste principii trebuie să fie aplicate și trebuie văzut în ce măsură se potrivesc sau nu cu judecățile noastre obținute prin echilibru reflectiv. Rawls crede că mecanismul de reprezentare al poziției originare poate fi tratat în paralel cu acela de situație de vorbire ideală, conceptul metodologic central al teoriei discursului a lui Habermas. Într-o situație de vorbire ideală se ridică pretenții de adevăr și validitate asupra judecăților rațiunii teoretice și practice și se pretinde recunoașterea adevărului sau validității acestora de

către ceilalți participanți. Această concepție a lui Habermas se referă la presuposițiile discursului rațional, în care sunt incluse și elementele doctrinelor metafizice și religioase. Cele două mecanisme de reprezentare sunt discutate de către Habermas din perspectiva cetățenilor în cultura societății civile, așa-numita *sferă publică*. Sfera publică este un loc de dezbatere în care intervin diferite puncte de vedere formulate pe baza doctrinelor comprehensive și unde se ciocnesc aceste doctrine. Rawls consideră foarte important să înțelegem că acest cadru cultural (*background culture*) presupus de sfera publică aparține culturii societății, vieții de zi cu zi, și nu politicului care se desfășoară public (*the publicly political*), și că în sfera publică, deși fiecare dintre participanți poate face apel la autoritatea rațiunii și uneori s-ar putea ajunge la nivele ridicate de rezonabilitate și imparțialitate, totuși, nu întotdeauna se manifestă grijă față de adevăr, rezonabilitate etc. Rawls sugerează că ideea stabilirii principiilor teoriei dreptății în acest fel este greșită, dar nu este greșit să credem că poate fi adoptată, întrucât în sfera publică teoria dreptății, adresându-se cetățenilor ca orice doctrină, specifică concepții politice fundamentale diferite pe care speră să le combine „într-o concepție politică rezonabilă și completă despre dreptate pentru structura de bază a unei democrații constituționale”.⁶¹

Justificarea publică

Rawls sintetizează obiecțiile lui Habermas privind consensul parțial suprapus în două întrebări: „care este relația doctrinelor în cadrul unui consens suprapus parțial prin

⁶¹ *Ibidem*, p. 141.

justificarea concepției politice, de vreme ce cetățenii văd acea concepție politică în același timp ca rezonabilă și de sine stătătoare?” și „poate conceptul de rezonabil să exprime validitatea judecăților politice și morale sau exprimă doar o atitudine reflectivă de tolerantă luminată?”.⁶² El va răspunde acestor întrebări reformulate, pe care le consideră strâns legate între ele, printr-un argument privind tipurile de justificări ale unei concepții politice, tipurile de consens și ideea de legitimitate specifice pluralismului politic.

Liberalismul politic presupune trei tipuri de justificări pentru o concepție politică: *pro tanto*, justificarea completă de către un individ în societatea civilă și, în sfârșit, justificarea publică.

În contextul rațiunii publice, justificarea *pro tanto* privește numai valorile politice. O concepție politică se justifică *pro tanto* prin echilibrarea valorilor politice în așa fel încât concepția să ofere un răspuns pe baza acestora privind principiile constituției și dreptatea de bază. Însă, întrucât justificarea este limitată, cetățenii care împărtășesc doctrine comprehensive pot să nu țină seama de ea, dacă toate valorile au fost puse în concordanță.

Presupunând că un cetățean împărtășește în același timp o doctrină comprehensivă, deși unii cetățeni s-ar putea să nu aibă o asemenea doctrină sau să împărtășească o doctrină cum o numește Rawls „nulă”, și o concepție politică, justificarea este dusă la bun sfârșit de către cetățean ca membru al societății civile. Aceasta este justificarea completă realizată de către cetățeanul individual. Astfel, cetățenii acceptă o concepție politică considerând-o ca pe o doctrină comprehensivă,

⁶² *Ibidem*, p. 142

adevărată sau rezonabilă, unii dintre ei apreciind-o chiar pe deplin justificată, chiar dacă nu este acceptată și de alții. În felul acesta, fiecare cetățean are posibilitatea de a se pronunța asupra pretențiilor ridicate de dreptatea politică în raport cu diferite valori care sunt nonpolitice și prin urmare aparțin doctrinelor comprehensive. În concluzie, o concepție politică ce se adresează direct câmpului politic poate fi acceptată de cetățeni în contextul doctrinelor comprehensive pe care le împărtășesc, fără ca prin aceasta să se producă un transfer în vreun sens sau altul între doctrina comprehensivă și concepția politică - ceea ce nu înseamnă că o concepție politică nu poate fi inclusă în diferite moduri în doctrinele politice comprehensive.

Justificarea publică este realizată numai de către societatea politică. Această justificare este proprie liberalismului politic și se leagă de ideea de consens suprapus rezonabil⁶³:

Justificarea publică are loc când toți membrii rezonabili ai societății politice justifică o concepție politică pe care o împărtășesc incluzând-o în diversele lor viziuni comprehensive rezonabile. În acest caz, cetățenii rezonabili se consideră unul pe celălalt ca având doctrine comprehensive rezonabile care admit că această considerare reciprocă și concepția politică formează calitatea morală a culturii publice a societății politice.⁶⁴

Un punct esențial aici este că atâta vreme cât justificarea publică a concepției politice pentru societatea politică depinde de doctrinele comprehensive rezonabile, această justificare are loc doar în mod indirect. Adică, conținuturile exacte ale acestor doctrine nu au vreun rol normativ în justificarea publică; cetățenii nu caută în interiorul altor doctrine și așa rămân în granițele politicului. Mai de grabă ei consideră și dau o oarecare

⁶³ *Ibidem*, 143.

⁶⁴ *Ibidem*.

*greutate numai faptului – existența – consensului suprapus parțial însuși.*⁶⁵

Rawls consideră justificarea publică un element esențial al liberalismului politic, deoarece justificarea publică reprezintă terenul comun pe care cetățenii rezonabili sunt într-un echilibru general în afirmarea concepției politice pe baza propriilor doctrine comprehensive. S-ar părea că el consideră că, în acest proces, nu se poate trece peste convingeri ultime aparținând de convingerile profunde ale doctrinelor comprehensive, deși acestea sunt realiniate prin echilibrul reflectiv larg. De aceea, justificarea publică nu poate avea loc decât în condițiile consensului suprapus și niciodată până la sfârșit.

Consens și consens prin suprapunere parțială

Justificarea este legată de consensul politic. Rawls identifică două tipuri (idei) de consens politic. Primul tip de consens este consensul în căutarea acordului, specific activității politice obișnuite a politicianului aflat în căutarea acordului dintre actori cu interese diferite. Acesta se realizează prin coalizare sau prin obținerea unei majorități care susține o decizie, o politică. În acest tip, politicianul articulează un consens care într-un fel sau altul este prezent deja sau este latent prin suprapunerea unor interese existente. Acest tip de consens stă în sarcina politicianului. Cu totul diferit stau lucrurile cu ideea de consens rezonabil parțial suprapus specific teoriei liberalismului politic, formulată ca un punct de vedere de sine stătător, fără nici un fel de raportare, nici măcar la doctrinele comprehensive (justificarea *pro tanto*). Consensul rezonabil parțial suprapus nu preexistă într-o stare

⁶⁵ *Ibidem.*

latentă și nu este pus în evidență de politicieni, nu privește, prin urmare, coalizarea și majoritățile. Cu toate acestea și consensul parțial suprapus are o sociologie caracterizată de numărul mai mic de doctrine comprehensive decât numărul cetățenilor și durata acestora în trecutul și viitorul societății. De asemenea, cetățenii se nasc și sunt membrii unor asociații de unde, de obicei, își însușesc doctrinele comprehensive. Doctrinele comprehensive propagate de asociații joacă un rol fundamental în a face justificarea publică posibilă. Rawls sugerează că prezervarea doctrinelor comprehensive în fața concepției dreptății este esențială pentru stabilitatea societății ("consensul acestor doctrine este adânc înrădăcinat în caracterul unor asociații variate și acesta este un fapt esențial despre sociologia politică a unui regim democratic și este esențial în asigurarea unei baze adânci și durabile a unității lui sociale."⁶⁶). Aceasta nu înseamnă a face din stabilitate un fel de valoare supremă (deși stabilitatea este o valoare politică importantă și nu lipsește mult de a fi considerată astfel), ci de a sublinia că într-o societate democratică în care pluralismul este un fapt, stabilitatea așezată pe bune temeiuri este cât de cât posibilă și constituie o parte a justificării publice. Același lucru se poate susține cu atât mai mult în cazul dreptății înțeleasă ca imparțialitate:

Dacă există temeiuri adecvate pentru diferiți oameni rezonabili de a susține împreună drept concepție politică în vigoare dreptatea ca imparțialitate, atunci condițiile politice pentru exercitarea puterii politice constrângătoare a unora asupra altora – un lucru pe care noi ca cetățeni îl facem prin vot, dacă nu și prin alte mijloace – sunt satisfăcute.⁶⁷

⁶⁶ *Ibidem*, pp. 145–146.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 146.

Temeiurile obținerii consensului pornind de la o concepție politică sunt drepte atunci când:

- a) *Structura de bază a societății este reglementată de cea mai rezonabilă concepție politică a dreptății.*
- b) *Această concepție politică a dreptății este subscrisă printr-un consens suprapus parțial cuprinzând toate doctrinele comprehensive rezonabile din societate, iar acestea sunt într-o majoritate durabilă în raport cu acelea care resping această concepție.*
- c) *Discuțiile politice publice, când principiile constituționale și problematica dreptății de bază sunt în chestiune, sunt întotdeauna sau aproape întotdeauna decidabile în mod rezonabil pe baza temeiurilor specificate de cea mai rezonabilă concepție de dreptate sau de către o familie rezonabilă de asemenea concepții.⁶⁸*

Rawls separă această realizare a consensului suprapus parțial de situația de *modus vivendi*, întrucât în *modus vivendi* nu există o concepție politică împărtășită, ci numai un echilibru în raporturile de forță. Totuși, justificarea politică rămâne doar *pro tanto*, limitată. De aceea, Rawls consideră că în această formă ea ar avea o gravă deficiență, întrucât, ca justificare publică, n-ar putea fi dusă niciodată la bun sfârșit. Răspunsul la această poziție ține de recunoașterea publică a consensului rezonabil parțial suprapus. Această recunoaștere i-ar face pe cetățeni să considere o prioritară valorile politice, ale concepției politice împărtășite, față de valorile aparținând doctrinelor lor comprehensive (căci cetățenii care împărtășesc diferite doctrine comprehensive trebuie să se întrebe pe ei înșiși în ce situație ar dori să trăiască cu cei care susțin alte doctrine comprehensive).

⁶⁸ *Ibidem*, p. 147

Există așadar o prioritate a politicului față de non-politic, dar mai există și o problemă de legitimitate: cetățenii rezonabili trebuie să aplice ideea legitimității la structura generală a autorității politice.⁶⁹ Astfel, este rezonabil să accepți procedurile majorității, întrucât într-o societate nu este rezonabil să te aștepți la întrunirea unanimității în chestiuni politice decât foarte rar sau deloc. Rawls oferă un exemplu de ordonare în favoarea valorilor politice: quakerii pacifiști care ar refuza să se angajeze într-un război, dar ar continua să apere regimul constituțional, acceptând legitimitatea majorității sau alt tip de guvernare pe principii majoritare.

Cu aceasta, el crede că a răspuns la întrebarea lui Habermas privind relația dintre concepția politică, justificare și consens rezonabil parțial suprapus.

A doua întrebare a lui Habermas a privit modul în care termenul *rezonabil* este utilizat de către Rawls. Este acesta utilizat pentru a desemna adevărul sau validitatea judecăților morale, sau pur și simplu pentru a exprima o atitudine privind toleranța?⁷⁰ Rawls se detașează de ideea de adevăr moral și revendică pentru concepția liberalismului politic numai distincția dintre rezonabil și nerezonabil. Critica lui Habermas, potrivit căreia liberalismul politic nu poate evita problema adevărului și concepția filosofică privind persoana, i se pare lipsită de obiect pentru că adevărul și concepția asupra persoanei în sensul presupus de Habermas aparțin doctrinelor comprehensive. Liberalismul politic are un alt domeniu de referință decât acela al logicii și al reprezentării filosofice sau morale a persoanei. El este *doar* o concepție politică, iar judecățile aparținând acestora sunt rezonabile sau nerezonabile,

⁶⁹ *Ibidem*, p. 148.

⁷⁰ *Ibidem*.

la fel cum idealurile politice, principiile și standardele sunt specificate drept criterii ale rezonabiliului.

Libertatea modernilor, voință generală, autonomie publică și autonomie privată

Habermas îi reproșase apăsător lui Rawls, de asemenea, că n-ar fi reușit în proiectul său al liberalismului politic să concilieze așa-numita *libertate a anticilor* cu așa-numita *libertate a modernilor*. În răspunsul său, Rawls reia o tematică prezentă încă în *A Theory of Justice* și dezvoltată în *Political Liberalism*, privind distincția dintre cele două principii ale dreptății ca impusă de dispunerea în structura de bază a libertăților, a regimului constituțional și a instituțiilor politice și economice (aici Rawls se referă și la încâlceala limbajului lui Habermas).⁷¹ Principiile dreptății sunt adoptate și aplicate structurii de bază în patru stadii: poziția originală, convenția constituțională, legislarea și administrarea. În primul stadiu, părțile, aflate sub un văl de ignoranță, adoptă principiile dreptății. În următoarele stadii, vălul de ignoranță se ridică treptat, astfel încât, în al patrulea stadiu, există o cunoaștere completă a stării de fapt din societate (vălul se ridică pe deplin). În al doilea stadiu, se convine asupra constituției, în al treilea stadiu, legile sunt adoptate și promulgate în acord cu constituția și, în sfârșit, legile sunt executate de administratori, sunt respectate de cetățeni, iar constituția și legile sunt interpretate de justiție.⁷² Rawls subliniază că acest proces nu este unul politic, real adică, așa cum lasă să se înțeleagă Habermas, ci unul teoretic, abstract.

⁷¹ *Ibidem*, 152.

⁷² *Ibidem*.

El își interpretează propria schemă în patru stadii ca aparținând cadrului de gândire împărtășit de cetățenii societății civile. Argumentul său este că acceptând dreptatea ca imparțialitate, trebuie să-i întrebuițăm conceptele și principiile, și putem face aceasta prin extinderea ideii de poziție originară. Nu e nevoie nici teoretic, nici practic, de adoptarea teoriei discursului a lui Habermas. Altfel spus, cele patru stadii sunt o parte a teoriei dreptății ca imparțialitate și nu trebuie înțelese ca stadii temporale, un fel de drum inițiativ al părților dinspre poziția originară spre societatea reală. Dimpotrivă, e vorba despre cetățeni din societatea civilă care întrebuițează conceptele poziției originare și teoria dreptății ca imparțialitate în vederea adoptării unei concepții politice, ca mecanism de reprezentare. Așadar, modelul celor patru stadii este un model abstract. Potrivit acestui model, părțile ca mandate de cetățeni primesc informații despre societatea existentă, potrivit limitărilor epistemologice ale fiecărui stadiu. De asemenea, în aceste condiții, devreme ce poziția originară este doar un mecanism de reprezentare, iar cetățenii se află în societatea civilă, principiile dreptății nu pot fi stabilite o dată pentru totdeauna, așa cum îi reproșează Habermas că s-ar întâmpla potrivit modelului său.

Următorul pas în răspunsul lui Rawls privește autonomia individului. Precizarea lui Rawls este că autonomia politică este înțeleasă de liberalismul politic drept *politică*, și nu ca autonomie *morală*. Acest tip de autonomie nu este unul și același lucru cu autonomia discutată de Mill sau de Kant. Autonomia politică este specificată de practici și instituții, exprimată în virtuțile cetățenești, în comportamentul cetățenesc dedicat realizării regimului constituțional. Diferitele obiecții aduse de Habermas cu privire la conceperea instituției ca proiect, cu privire la absența discuțiilor privind legitimitatea

într-o societate constituită potrivit schemei de alegere și implementare a teoriei dreptății, sunt oarecum trecute în paranteză. Acestea, Rawls le opune concepția sa a liberalismului politic care mută problemele într-un plan mai înalt al discuției decât acela al neînțelegerilor ivite din interpretarea schemei în care sunt angajate concepte precum poziția originală sau procedura celor patru stadii. Obiecțiile lui Habermas aveau drept scop indicarea faptului că Rawls privilegiază libertățile politice în defavoarea autolegislației democratice. Rawls subliniază că nu este vorba de o asemenea privilegiere față de voința generală, ci doar de o situație legată de modul în care principiile dreptății se aplică într-o societate. Observația critică a lui Habermas este aceea că protejarea drepturilor fundamentale este anterioară formării voinței generale, ceea ce ar însemna un deficit de democrație, întrucât voința publică a poporului este restricționată. Rawls neagă o asemenea situație. Teoria dreptății este o doctrină politică a dreptății și, deși reprezintă și o concepție morală, nu se pronunță în nici un fel cu privire la legea naturală (presupusă în teoria drepturilor naturale). Critica lui Habermas privește însă un eșec și mai cuprinzător, acela al liberalismului și al filosofilor politici asociați cu acesta. Ei ar fi eșuat în interpretarea relației dintre autonomia publică și cea privată: autonomia privată este fundată pe drepturile omului și pe domnia „anonimă” a legii, în timp ce autonomia publică (politică) a cetățenilor este dedusă din principiul suveranității populare și exprimată în legea democratică.⁷³ În felul acesta, ceea ce se numește îndeobște libertate negativă a prevalat asupra libertății pozitive, drepturile omului acționând constrângător asupra suveranității.

⁷³ *Ibidem*, p. 162.

Co-originaritatea drepturilor

Potrivit lui Habermas autonomia privată și autonomia publică sunt co-originare (cu toate că el nu pune la îndoială faptul că drepturile omului pot fi justificate ca drepturi morale, naturale): „ideea lui Habermas este că din moment ce ne gândim la ele ca aparținând legii pozitive, care este întotdeauna coercitivă și sancționată de către puterea statului, ele nu pot fi impuse de către un agent extern legislaturii unui regim democratic.”⁷⁴ Concepția lui Rawls mizează, de asemenea, pe co-originaritatea celor două tipuri de libertăți. Argumentul său în favoarea co-originarității autonomiei publice și autonomiei private are două părți: libertățile autonomiei private și ale autonomiei publice sunt date în primul principiu al teoriei dreptății într-un mod neierarhizat; libertățile autonomiei private și ale autonomiei publice sunt co-originare din cauza faptului că ambele tipuri de libertăți se înrădăcinesc în cele două capacități morale ale omului (simțul dreptății și capacitatea de a avea o concepție despre bine).⁷⁵

⁷⁴ *Ibidem.*

⁷⁵ Într-un post-scriptum al lucrării sale, (1992), *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt am Main: Suhrkamp (trad. engl. (1996), *Between Facts and Norms. Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, Cambridge, Mass.: MIT Press, pp. 447–462), J. Habermas scrie: „Relația internă între domnia legii și democrație poate fi explicată la nivel conceptual prin faptul că libertățile individuale ale subiectului dreptului privat și autonomia publică a cetățenilor având capacitățile francizei se fac una pe cealaltă posibilă. În filosofia politică, această relație este prezentată în mod tipic în așa fel încât autonomia privată a membrilor societății este garantată de drepturile omului (drepturile clasice la ‘viață, libertate și proprietate’) și de către anonima *domnie a legii*, pe când autonomia politică a cetățenilor având capacitatea

Potrivit acestui argument, cetățenii din societatea civilă întrebuintează poziția originară ca pe un mecanism de reprezentare „pentru a determina drepturile cetățenilor care se recunosc unii pe ceilalți ca egali și drept cetățeni ale căror drepturi trebuie să fie garantate de către un regim democratic.”⁷⁶ Ulterior în stadiul al doilea al acestei întrebuintări, stadiul constituțional, în care libertățile fundamentale pot sau nu să fie introduse, în sensul că informația asupra acestora poate fi sau nu disponibilă părților, parlamentul, majoritățile parlamentare sunt supuse unei constrângeri constituționale în vederea disciplinării și reglementării puterii statului. Acest pas este permis și argumentul rămâne consistent, pentru că principiile dreptății nu sunt gândite în afara edificiului social, ci sunt concepute din capul locului în vederea aplicării structurii de bază a societății, încorporate în instituții (de altfel, ideea că poporul decide asupra înscrierii în constituție a libertăților fundamentale este una comună liberalismului începând cu Locke, afirmă Rawls.) Rawls susține

francezei este derivată din principiul suveranității populare și se formează prin *autolegislare* democratică. În această tradiție, totuși, relația dintre aceste două elemente este marcată de o *competiție* lipsită de soluție. *Liberalismul*, începând cu Locke, cel puțin până în secolul al XIX-lea, a invocat pericolul tiraniei majorităților și a postulat aprioritatea drepturilor omului în relație cu suveranitatea populară, în timp ce *republicanismul civic* mergând până la Aristotel, a garantat întotdeauna prioritatea „libertății politice a anticilor” asupra „libertății non-politice a modernilor”. Chiar lui Rousseau și lui Kant le-a lipsit intuiția a ceea ce au dorit să articuleze. Drepturile omului, care pentru Kant se însumează în dreptul ‘originar’ la libertăți individuale egale, n-ar trebui nici să fie pur și simplu impuse suveranului legislator ca o constrângere externă, nici să fie instrumentalizate ca cerință funcțională pentru scopurile legislative ale suveranului” (p. 454).

⁷⁶ J. Rawls (1995), *Op. cit.*, p. 164.

că proiectul constituțional nu este un lucru care trebuie lăsat numai în sarcina filosofiei democrației, ci un lucru care trebuie studiat caz cu caz, în condițiile fiecărei societăți și tradiții (nu sugerează însă că ar fi o problemă legată de consensul suprapus parțial). Prin urmare nu poate fi vorba de un conflict între autonomia publică și autonomia privată a cetățenilor:

Eu neg... că liberalismul lasă autonomia politică și pe cea privată într-o competiție nedecisă. Acesta este primul lucru pe care îl susțin. Al doilea este că dilema cu care se confruntă liberalismul este una adevărată, de vreme ce... aceste două propoziții sunt corecte. Una spune: nici o lege morală nu poate fi impusă din exterior unui popor democratic suveran, iar cealaltă: poporul suveran nu poate în mod drept (sau poate în mod legitim) să decreteze vreo lege care să încalce aceste drepturi. Aceste propoziții exprimă pur și simplu riscul la care este supusă dreptatea politică în toate guvernările, democratice sau de alt tip; căci nu există nici o instituție umană – politică sau socială, juridică sau bisericească – care să poată garanta că aceste legi legitime (sau juste) sunt întotdeauna decretate și drepturile juste întotdeauna respectate.⁷⁷

Într-un al treilea rând, Rawls se apropie și se disociază de Habermas în privința relației dintre autonomia publică și autonomia privată, prin sublinierea conexiunii existente între cele două fețe ale autonomiei. Din punctul meu de vedere, atât Habermas, cât și Rawls, nu vorbesc de tipuri de autonomie atât de diferite, încât să însemne fiecare în parte altceva, ci mai degrabă de două înțeleșuri și două forme ale concretizării autonomiei individului în societate, autonomie privată și autonomie publică, asociate cu tipul de drepturi pe care ei le presupun. Totuși, Rawls propune o procedură în șase pași prin

⁷⁷ *Ibidem*, p. 166.

care libertățile de bază pot fi conectate la un sistem pe deplin adecvat al celor două tipuri de libertăți (e vorba de primul principiu al dreptății). Procedura începe cu specificarea condițiilor sociale necesare pentru dezvoltarea adecvată și exercițiul complet și în cunoștință de cauză puterilor morale ale individului și termină cu adoptarea în poziția originală de către reprezentanții cetățenilor a principiilor dreptății. În felul acesta circuitul presupus de întrebuintarea poziției originare ca mecanism de reprezentare pare a se încheia prin adoptarea principiilor dreptății nu doar de părțile aflate în poziția originală (*parties*), ci și de către aceste părți înțelese ca mandatate de cetățeni (*trustees*). Aici, termenul de *parties* ține mai de grabă de construcția teoriei dreptății, iar termenul de *trustees* de reconstrucției teoriei ei în calitatea de concepție politică.

Dreptate procedurală și dreptate substanțială

Ultimul punct al disputei dintre Habermas și Rawls privește reproșul lui Habermas cu privire la caracterul substanțialist al teoriei dreptății ca imparțialitate (ceea ce în vocabularul lui Rawls înseamnă pur și simplu considerarea teoriei dreptății drept o doctrină comprehensivă). Rawls interpretează distincția procedural – substanțial ca distincție procedură – rezultat. Astfel, există o dreptate a procedurii și o dreptate a rezultatului, dar dreptatea procedurii depinde întotdeauna, exceptând cazul riscului, de dreptatea rezultatului: corectitudinea unei proceduri, deși ține de formă, depinde de corectitudinea rezultatelor acesteia. Prin urmare dreptatea procedurală și cea substanțială sunt legate între ele. În pofida acestei legături, procedurile imparțiale pot avea valori intrinseci.

Nici teoria discursului nu este din acest punct de vedere pur procedurală, ba, chiar mai mult, este substanțialistă (căci în

procedura discursului intră multe elemente de conținut⁷⁸). Eroare lui Habermas constă în credința că legitimitatea (dreptatea procedurală) poate fi independentă de dreptatea concretă, când, de fapt, legitimitatea se leagă de dreptate. Doar insistența lui Habermas asupra problemelor legitimității este aceea care conduce la focalizarea teoriei sale asupra aspectelor procedurale ale întrebuirii publice a rațiunii și la ignorarea aspectele de conținut pe care un asemenea demers le presupune și care ar explica legătura dintre cele două tipuri de autonomii. Astfel, Habermas ar confunda dreptatea cu legitimitatea: legile și deciziile democratice sunt legitime nu pentru că ele sunt drepte, ci pentru că au urmat o procedură acceptată.⁷⁹ Rawls nu acceptă însă identitatea dintre dreptate și legitimitate. Faptul de a fi legitim spune ceva despre felul în care un om politic a ajuns într-o funcție sau despre modul în care se ia o anumită decizie, dar nu spune nimic cu privire la dreptate: „legitimitatea este o idee mai slabă decât dreptatea, și impune constrângeri mai slabe asupra a ceea ce poate fi făcut”.⁸⁰ Rawls sugerează, de asemenea, și o anumită asimetrie între legitimitate și justiție, întrucât, în instituțiile democratice, legitimitatea se produce prin autorizarea de proceduri de luare a deciziilor în situație de neînțelegere. În planul legitimității, întrucât legitimitatea este legată în mod clar de dreptate⁸¹, iar legitimitatea legiferărilor depinde de dreptatea constituției⁸², legile nu pot fi prea grav nedrepte.⁸³ Dar pentru că nici procedurile și nici legile nu

⁷⁸ *Ibidem*, p. 174.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 175.

⁸⁰ *Ibidem*.

⁸¹ *Ibidem*.

⁸² *Ibidem*.

⁸³ *Ibidem*, p. 176.

derivă dintr-un standard strict al dreptății, și pentru că toate procedurile și instituțiile umane sunt imperfecte, iar conținutul dreptății politice nu poate fi determinat procedural, noi ne bazăm întotdeauna pe judecățile noastre substanțiale despre dreptate atunci când apreciem dreptatea legilor, și nu pe rațiuni procedurale.⁸⁴

În sfârșit, Rawls, leagă reproșurile pe care i le face Habermas, de slăbiciunile teoriei sale a discursului. Teoria discursului este insuficientă pentru dezbaterile din parlament sau din alte organizații (ceea ce revine la a spune că teoria discursului a lui Habermas nu sprijină nici pretențiile sale privind dreptatea, mai teoretice, nici pretențiile sale privind legitimitatea, mai practice, legate de politica obișnuită). Sunt tot felul de amănunte care țin de durata dezbaterilor, a regulilor de ordine privind dezbatererea, cunoașterea problematicii etc. care se îndepărtează mult de situația de vorbire ideală. De asemenea, descrierea pe care Habermas o dă procedurii raționării și argumentării din teoria discursului ideal este incompletă, mai ales în ceea ce privește legătura care poate fi făcută între argumentare și promovarea intereselor.⁸⁵ Nici ideea de democrație deliberativă nu se susține. Deși liberalismul politic și teoria democrației deliberative a lui Habermas limitează varietatea intereselor umane la interese de un anumit tip sau bunuri primare, Habermas ar trebui să recunoască că nici o procedură nu poate substitui necesitatea existenței unui ghid privind chestiunile de conținut. De aceea, dreptatea trebuie să privească „instituțiile condamnate ale sclaviei și iobăgiei, ale persecuției religioase, subjugarea claselor muncitoare, opresiunea femeii, acumularea nelimitată de mari

⁸⁴ *Ibidem*, pp. 176–177.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 178.

averi, urâtenia cruzimii, torturii și răutatea plăcerilor de a exercita dominația”⁸⁶

Dispută în familie: o sinteză

Habermas a caracterizat polemica sa cu Rawls drept o dispută în familie.⁸⁷ Totuși, critica lui lasă fără un semn de întrebare puține dintre elementele teoriei lui Rawls a dreptății (poate, în primul rând, cele două principii ale teoriei dreptății). Privirea lui critică se concentrează asupra revizuirii teoriei dreptății din *Political Liberalism*, revizuire în care ideea de rațiune publică joacă un rol deosebit de important. Având la îndemână toate elementele acestei critici, putem să revenim la argumentația privind rolul luminării în această dispută, pe care am părăsit-o mai la început.

În concepția liberalismul politic, Rawls extinde teoria dreptății la problemele societății contemporane, pe care o caracterizează prin pluralism. Această extindere se bazează pe crearea unei asimetrii între valoarea ridicată acordată pluralismului politic și rolul funcțional acordat întrebuirii publice a rațiunii. De aceea, obiecția fundamentală pe care o aduce Habermas lui Rawls trimite la uitarea întrebării și a răspunsului lui Kant cu privire la scopurile luminării.

Valorizarea pluralismului

Pluralismul societății contemporane occidentale trebuie înțeles ca un fapt (*fact of pluralism*) de la care nu ne putem abate. În societatea actuală, există o multitudine de credințe generatoare

⁸⁶ *Ibidem*, p. 179.

⁸⁷ J. Habermas (1995), *Op. cit.*, p. 110.

de conflicte, exprimate în religii, filosofii și concepții morale divergente. Aceste credințe sunt denumite de Rawls *doctrine comprehensive* și sunt caracterizate prin viziune totalizatoare asupra lumii, ireductibilitate și spirit necritic. Pluralitatea n-ar fi atât de importantă, dintr-un punct de vedere liberal, dacă indivizii nu și-ar concepe și afirma identitatea prin revendicare tocmai de la asemenea doctrine exclusiviste, concurente și conflictuale. Însă, nici una dintre aceste doctrine nu poate asigura un cadru neutru pentru pluralitate, afirmare a identității individuale și, prin urmare, nici pentru stabilitatea societății. Instituirea exclusivă a vreuneia dintre ele ca un cadru politic general, ca o concepție politică, ar primejdi achiziția modernă a pluralității și ar îngreuna autonomia individului. O concepție susceptibilă de a sta la baza unei societăți bine-orânduite trebuie să respecte formele de viață împărtășite de indivizi, pacificând și prezervând pluralitatea ca fapt. O asemenea concepție nu poate fi nici metafizică, nici morală, în sensul comprehensivității, ci politică. Politicul înseamnă pentru Rawls un domeniu aparte, autonom, al realității, cu propriile sale concepte și norme. Sarcina liberalismului, politic în acest sens, stă în analiza și apoi în construcția condițiilor de posibilitate a unor temeuri publice necesare pentru rezolvarea problemelor și a situațiilor politice într-un regim democratic, caracterizat de doctrine comprehensive de la care se revendică indivizii. Teoria sa a dreptății ar răspunde stringențelor pluralității ca fapt, fiind, din capul locului, o teorie politică – sau mai degrabă poate fi reconstruită sau înțeleasă ca o teorie pur politică, aflată deasupra doctrinelor comprehensive. Ideile de libertate și egalitate care figurează în teoria dreptății nu reprezintă idei specifice (religioase, filosofice, morale), nici idei-mijloc, nu țin de o anumită doctrină comprehensivă, ci sunt alese în mod rațional în

poziția originală (deși, alături de toleranță, în același timp, ele reprezintă un produs istoric și baza unei culturi politice comune, dezvoltate în epoca modernă). Condițiile lor abstracte de posibilitate surprinse prin ipoteza poziției originare și cultura democratică modernă explică necesitatea și posibilitatea realizării unui așa-numit consens prin suprapunere sau coincidență parțială (*overlapping consensus*), așezat pe principiile dreptății, care fructifică aspectele comune și conciliază aspectele opuse din doctrinele comprehensive, creând, totodată, un spațiu public necesar afirmării indivizilor și pluralității ca fapt. Forma de pluralism cu consecințele cele mai importante pentru prezervarea unei societăți liberale este, în concepția sa, pluralismul doctrinelor comprehensive, adică acele viziuni morale, metafizice, sau pur și simplu, moduri de viață, ireductibile, ce caracterizează o societate modernă și care se află în concurență și în conflict potențial. Importanța prezervării pluralității doctrinelor comprehensive pentru un profil liberal al societății post-oderne este dată de faptul, capital, că în societatea de astăzi indivizii își fixează identitatea, în primul rând și în mod esențial, prin raportarea la asemenea doctrine. Prin urmare, ele reprezintă ingredientul necesar realizării autonomiei individuale.

Rațiune publică și pluralism

Pluralismul societății actuale este o consecință a tradițiilor raționaliste și liberale comprehensive ale culturii europene (occidentale), a unei prime înțelegeri și concretizări a principiului neutralității statului, și anume a neutralității religioase. Potrivit acestui principiu, statul trebuie să fie neutru față de orice concepție religioasă, ceea ce echivalează cu recunoașterea caracterul privat al credințelor și practicilor

religioase. Din neutralitatea statului față de concepțiile religioase au derivat distincția dintre sfera privată și sfera publică și, totodată, recunoașterea în mod negativ a libertăților individuale. Rawls crede că neutralitatea statului trebuie să fie întărită și printr-o neutralitate față de orice doctrină comprehensivă, inclusiv față de doctrina comprehensivă liberală care îi stă la bază. Un stat cu adevărat *liberal* este un stat neutru față de doctrina sa fondatoare. Astfel, statul ar trebui să nu mai împărtășească nici o doctrină comprehensivă, nici măcar pe cea liberală în sens comprehensiv, să fie liber de orice ideologie, neutralitatea fiind cerută autoreflexiv de chiar esența principiului liberal. Rawls afirmă că teoria sa a dreptății constituie baza unui altfel de liberalism, un *liberalism politic* rezultat din rațiuni pur politice de realizare a justiției sociale și a stabilității (care figurează în proiectul său ca o valoare politică fundamentală), de conciliere a diferitelor doctrine comprehensive. Teoria sa, în care statul este neutru față de orice concepție și stil de viață, răspunde cel mai bine cerinței realizării autonomiei politice individuale, potrivit concepției *liberalismului politic*, iar, pe de altă parte, cerinței autonomiei morale, potrivit concepției comprehensive a liberalismului doctrinar tradițional (condiția ca acest lucru să se întâmple este rezonabilitatea indivizilor și a concepțiile împărtășite).

În contextul pluralismului, rațiunea publică aparține în formă și conținut ideii intrinseci a democrației, deoarece cetățenii trebuie să aprecieze ce tipuri de argumente trebuie să-și ofere reciproc când discută chestiuni politice fundamentale. Ori, în rațiunea publică, ideile comprehensive de adevăr și dreptate sunt înlocuite de ideea rezonabilității politice destinată cetățenilor ca cetățeni. Pentru ideea de rațiune publică este esențial faptul că nici nu critică, nici nu atacă vreo doctrină

comprehensivă, cu excepția, bineînțeles, a acelor doctrine care sunt incompatibile cu principiile de bază ale rațiunii publice. De aceea, trebuie respinse încercările de a încorpora întregul adevăr în politică (aluzia îl privește direct pe Habermas și teoria sa a acțiunii comunicative). Ideea de rațiune publică se suprapune cu ideea de democrație constituțională și privește modul cum înțelegem relația politică.⁸⁸

Astfel, rațiunea publică are cinci aspecte importante: (1) întrebările politice fundamentale la care se aplică; (2) persoanele care o aplică (funcționarii guvernamentali și candidații la slujbe publice); (3) propriul conținut dat ca familie de concepții politice rezonabile ale justiției; (4) aplicația acestor concepții în discuție la normele coercitive decretate în forma unei legi legitime pentru o națiune democratică; (5) controlul cetățenesc asupra criteriului reciprocității principiilor derivate din concepțiile lor asupra justiției.⁸⁹

Rațiunea este publică în trei moduri: ca rațiune a cetățenilor liberi și egali este rațiune a publicului; obiectul său este binele public întrucât privește probleme fundamentale ale dreptății politice fundamentale (acestea sunt de două feluri, principii constituționale de bază și probleme de bază ale justiției); natura și conținutul său sunt publice, manifestându-se în discuția publică printr-o familie de concepții rezonabile concepute în mod rezonabil pentru a satisface criteriul de reciprocitate.⁹⁰

⁸⁸ Rawls își exprimă dezacordul fundamental cu definiția lui Carl Schmitt a relației politice și a criteriului prieten – dușman, deși preia, într-un fel de la acesta ideea autonomiei politicului.

⁸⁹ J. Rawls (1999) *The Law of Peoples with „The Idea of Public Reason Revisited”*, Cambridge, Mass: Harvard University Press, p. 133.

⁹⁰ *Ibidem*.

Rațiunea publică nu se aplică tuturor discuțiilor de natură politică, nici măcar în chestiuni politice fundamentale, ci numai discuțiilor care se desfășoară în forumul politic împărțit în trei părți: discursul judecătorilor atunci când argumentează soluțiile (îndeobște judecătorii curților supreme), discursul funcționarilor guvernamentali, îndeobște șeful executivului și legiuitorii, discursul candidaților pentru funcții publice și managerii lor de campanie, în special în cuvântări, platforme de partid și declarații politice. Celelalte discuții fac parte din ceea ce Rawls denumesc *cadru cultural (background culture)*, adică din cultura societății civile, inclusiv media.⁹¹ În felul acesta, Rawls restrânge sfera întrebunțării rațiunii în viața publică doar la aranjamentele politice privind guvernarea, funcționarea justiției și comportamentul individual civilizată, lăsând pe din afară societatea civilă și formele de viață presupuse de aceasta.

Critici și argumente

Habermas recunoaște "liberalismului politic" pretenția înaltei abstractizări.⁹² Ridicarea la acest nivel de abstracție ar emancipa cadrul liberal tradițional de gândire de chiar doctrina comprehensivă liberală în care este încapsulat și ar reprezenta o rezolvare definitivă a problemei filosofice de bază a liberalismului, prezervarea autonomiei individului. Prețul care trebuie plătit pentru aceasta este însă disocierea autonomiei politice, publice, care se realizează pe cale rațională, de autonomia morală, particulară, care poate fi realizată pe calea uneia sau alteia dintre doctrinele politice comprehensive rezonabile, așa cum Kant

⁹¹ *Ibidem*, pp. 133–34

⁹² Este pretenția lui Rawls că a dus teoria contractualistă la cel mai înalt nivel de abstractizare.

disocia între întrebuințarea publică și întrebuințarea privată a rațiunii. Ceea ce într-un cadru kantian înseamnă, de fapt, o limitare a întrebuințării rațiunii în sfera practică și, în consecință și a aplicabilității rațiunii comunicative – concluzie în care Habermas refuză să se recunoască, deși împărtășește aceleași credințe politice și idealuri culturale luministe.

Habermas contestă posibilitatea unei conceperii doar procedurale (adică în baza modelului poziției originare) a rațiunii în sfera publică (aptă pe deasupra să întemeieze și un liberalism neutru politic), dar și posibilitatea neutralității normative a statului ridicat pe un asemenea liberalism. În opinia sa, acceptarea unei cadru de discuție pur procedural pentru problema pluralismului în societatea post-modernă reprezintă o dublă neînțelegere.

Mai întâi, teoria liberalismul politic și a consensului prin suprapunere parțială ignoră cadrul practic al discuției pentru iluzorii rezolvări prin forme teoretice sau instrumentale ale problemei dreptății. Rawls nu poate să susțină restricționarea întrebuințării publice a rațiunii doar în limitele aranjamentelor politicii statale și, în același timp, să vorbească de autonomia completă a cetățenilor. Cum am văzut, în *Political Liberalism*, Rawls distinge două modalități de întrebuințare a rațiunii, una publică și cealaltă non-publică. Întrebuințarea publică a rațiunii (posibilă, de altfel, numai în societățile democratice) este specifică societății politice, ca agent, dar este înrădăcinată în capacitățile membrilor săi, a cetățenilor. Rațiunea cetățenilor are o natură și un conținut public (furnizate de principiile justiției), exercitându-se exclusiv în acțiuni legate de guvernare și justiție. În societatea civilă (exemplele lui Rawls sunt biserica, universitatea, societățile științifice și grupurile profesionale), întrebuințarea rațiunii este non-publică; prin urmare, societatea

civilă ar trebui restricționată în participarea ei la procesul mai general de formare a opiniei raționale și a voinței politice. Habermas susține, în schimb, că autonomia ca autonomizare presupune cu necesitate întrebuințarea publică a rațiunii, deoarece respectarea intereselor celorlalți nu poate avea loc având în vedere doar propriile interese, ci numai pe baza întrebuințării publice a rațiunii, prin deliberare. Autonomia privată, a drepturilor liberale, și autonomia publică, constituită în suveranitate, țin deopotrivă de sfera publică, deoarece competența de a face legi poate fi instituționalizată doar prin legi pozitive și coercitive. Prin urmare, statusul cetățenesc este dat de relația între autonomia în sfera protectivă, a libertății negative, și autonomia participativă. După Habermas, este evident că substanța normativă a drepturilor liberale ține de întrebuințarea publică a rațiunii de către cetățeni și că sfera publică trebuie să includă și societatea civilă.

Mai apoi, statul n-ar putea să se manifeste neutru față de propria sa doctrină constitutivă, cel puțin pentru că și într-un sistem având la bază liberalismul politic rawlsian e conceptibilă situația în care liberalismul politic însuși ar putea fi contestat - ceea ce înseamnă că unul dintre meritele posibile ale unui asemenea gen de liberalism, stabilitatea, e destul de relativ.

În interpretarea mea, sensul argumentului lui Habermas este următorul:

(1) Pe cât de periculoasă este intruziunea statului în perimetrul privat al persoanei, pe atât de lipsită de motivație este restrângerea întrebuințării publice a rațiunii, chiar dacă aceasta se petrece cu scopul de a întări neutralitatea statului (concepută sub forma unui, așa-numit de către Rawls, constructivism politic, neutru valoric și opus constructivismului kantian de natură morală).

(2) Utilizarea publică a rațiunii nu suportă limitele îngrădirii politice, deoarece utilizarea sa publică nu este doar de resort politic, ci și de resort moral în sensul luminării. De altfel, rațiunea practică este o rațiune publică. Ea nu poate fi o rațiune privată sau sectorială, validă doar în perimetrul moral sau cultural, cum ar trebui să rezulte din argumentul lui Rawls (rațiunea practică nu este o rațiune parohială, cum ar putea fi interpretată concepția lui Rawls), deoarece recunoașterea autonomiei individului nu este o premisă politică, ci rațională, morală și politică totodată.

(3) Utilizarea publică a rațiunii nu poate fi limitată de afacerile private ale indivizilor fără pericolul unei disoluții a cadrului liberal al societății, căci rațiunea practică nu poate fi considerată alături de toate celelalte doctrine comprehensive fără a știrbi cadrul liberal al ordinii politice în genere. O asemenea concluzie este verificată cel puțin de faptul că în cultura modernă, pluralitatea concepțiilor despre bine reprezintă o achiziție kantiană, o concepție metafizică și nu procedurală, iar discursul care i-a corespuns, nu numai în variantă kantiană, a fost cel raționalist.

Rațiune politică și rațiune civică

Scopul meu nu a fost de a arbitra în disputa dintre Habermas și Rawls, ci numai de a atrage atenția asupra aspectului luminării în cadrul acesteia. De altfel, dincolo de incompatibilitatea metodologică între cei doi mari filosofi (Habermas crede că teoria sa a acțiunii comunicative este suficientă pentru a rezolva deopotrivă problema adevărului, pentru a decide în chestiuni morale și pentru a fixa modelul deliberativ al democrației, iar Rawls, la rândul său, că teoria sa a dreptății poate fi utilizată ca un adevărat program de cercetare –

și fundamentare — a ansamblului problematicii politicii, începând cu temeiurile relației politice și terminând cu forma pe care trebuie să o îmbrace relațiile internaționale), punctele lor de vedere se ating, cel puțin în ceea ce privește idealul unei societăți drepte și bine-orânduite. În această dispută, Habermas citește distincția rațiune publică – rațiune privată din perspectiva scopurilor luminate, în timp ce Rawls preferă o lectură pur conceptuală, în sensul modelului poziției originare. Paradoxal, tocmai acest ultim punct de vedere este apropiat de cel al lui Kant.

Cum am văzut, Kant nu credea că progresul luminării ar putea fi stânjenit de restrângerea rezultată din întrebuințarea privată a rațiunii (el se referea la cei aflați în slujba statului, la cei aflați sub mandatul unei comunități, la cetățean ca plătitor de taxe, la ofițeri, dar am putea generaliza la cetățeni, la toți cei care își asumă o datorie în relație cu statul sau comunitatea, adică se fac părți ale mecanismului), dar vedea în întrebuințarea publică a rațiunii un instrument al consensului și o cale pentru luminare. Rawls echivalează, până la urmă, întrebuințarea privată a rațiunii cu doctrinele comprehensive și societatea civilă, considerându-le nestânjenitoare pentru mecanismele democrației și conferă rațiunii publice rolul de instrument al obținerii consensului formal între adepții unor asemenea doctrine incompatibile. Astfel, el consideră imperativă utilizarea rațiunii publice de către actorii politici în așa-numitul „forum politic” (judecători, șefi ai executivului și legiuitori, candidații pentru funcții în stat și ceea ce presupune o asemenea candidatură). Prin aceasta, Rawls indică aria de aplicare a ideii de rațiune publică.

Rațiunea publică pentru Rawls este rațiune politică:

[C]onținutul rațiunii publice este dat de o familie a concepțiilor despre dreptate, nu doar de o singură concepție. Există o

*mulțime de liberalisme și puncte de vedere înrudite, și prin urmare o mulțime de forme ale rațiunii publice legate într-o familie de concepții politice rezonabile.*⁹³

În schimb, Habermas, propunând versiunea lui de ideal al luminării, pe care o vede susținută și de concepția lui Kant cu privire la rațiunea practică, insistă, dimpotrivă, că utilizarea rațiunii trebuie să afecteze toate sferele vieții sociale și că, în acest sens, societatea civilă trebuie să joace un rol în viața politică. *Rațiunea publică pentru Habermas este rațiune civică:*

*Cetățenii sunt autonomi din punct de vedere politic numai dacă se pot vedea ei înșiși în comun ca autori ai legilor cărora le sunt supuși ca indivizi cărora acestea se adresează. Relația dialectică dintre autonomia privată și publică devine clară în lumina faptului că statutul unor astfel de cetățeni democratici dotați cu competențele de a face legi poate fi instituționalizat în schimb numai cu ajutorul legii coercitive. Dar pentru că această lege se adresează persoanelor care nu pot nici măcar să asume statutul subiecților legali fără drepturi subiective private, autonomia privată și publică a cetățenilor se presupun reciproc...nu poate exista nici un fel de lege fără libertăți de acțiune subiective care garantează autonomia privată a subiecților legali individuali; și nici o lege legitimată fără promulgarea democratică a legilor de către cetățeni în comun, care, fiind liberi și egali, sunt îndreptățiți să participe la acest proces. O dată ce acest concept de lege a fost clarificat în acest mod, devine clar că substratul normativ al drepturilor liberale fundamentale este deja conținut în mediul indispensabil pentru instituționalizarea legală a utilizării publice a rațiunii de către cetățenii legali.*⁹⁴

⁹³ J. Rawls (1999) *The Law of Peoples with „The Idea of Public Reason Revisited”*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, p. 133.

⁹⁴ J. Habermas (1995), *Op. cit.*, p. 30.

Pentru Rawls însă și pentru Kant, procesul maturizării publicului (alături de stabilitatea statului), primează. *Reflecți cât vrei și despre orice vrei: numai supuneți-vă!* devine pentru Rawls *Realizați consensul prin suprapunere parțială și credeți și trăiți așa cum socotiți de cuviință!* Ideea lui că încorporarea principiilor dreptății reprezintă un proces niciodată pe deplin încheiat se apropie, de asemenea, de ideea lui Kant potrivit căreia procesul luminării, o dată înaintând, se va întoarce asupra statului, reformându-l. Într-un asemenea mers înainte, liberalismul politic lasă loc pentru pluralitate, toleranță și diversitate ca valori ale unei tradiții care s-a rafinat în liberalismul comprehensiv.

(O variantă a acestui text a fost publicată în *Analele Universității din București, Filosofie*, Anul, LI – 2002, pp. 93–103).

BIBLIOGRAFIE

- Baier, A (1987), "Hume, the Women's Moral Theorist", în Kittay, E., Meyers, D., *Women and the Moral Theory*, Totowa, N.J.: Rowman & Littlefield, pp. 37 – 55.
- Berlin, I. (1990), „Alleged Relativism in Eighteenth-Century European Thought”, în Hardy, H., (ed.), *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas*, Princeton: Princeton University Press.
- Budde, K. (2007), Rawls on Kant: Is Rawls a Kantian or Kant a Rawlsian”, în *European Journal of Political Theory*, nr. 6, pp. 339–359.
- Călinescu, M. (2005), *Cinci fețe ale modernității*, Iași: Polirom.
- D'Agostino, F., Gaus, G. F. (1998, *Public Reason*, Aldershot: Dartmouth/Asghate.

- Darwall, S. L. (1976) „A Defense of the Kantian Interpretation”, în *Ethics*, nr. 86, pp. 164–170.
- Frazer, M. . (2007), “John Rawls between Two Enlightenments”, în *Political Theory*, vol. 35, nr. 6, pp. 756–780.
- Foucault, M. (1978), *What is Enlightenment?* (trad. M. Henson), <http://philosophy.eserver.org/foucault/what-is-enlightenment.html/> accesat 3.11.2007
- Galston, W. A. (1995), „Two Concepts of Liberalism”, în *Ethics*, vol. 105, Nr. 3 (apr.), pp. 516–534, p.
- Gaus, G. F. (2003), *Contemporary Theories of Liberalism. Public Reason as a Post-Enlightenment Project*, London: Sage Publications.
- Habermas, J. (1992), *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt am Main: Suhrkamp (trad. engl. (1996), *Between Facts and Norms. Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, Cambridge, Mass.: MIT Press.
- (1995) “Reconciliation through the public use of reason: remarks on John Rawls's Political Liberalism” în *The Journal of Philosophy*, XCII, 3, martie, pp. 109–131.
- (2000), *Conștiință morală și acțiune comunicativă*, București: All.
- Hart, H.L.A. (1975), “Rawls on Liberty and its Priority”, în Norman Daniels, ed., *Reading Rawls*, New York: Basic Books.
- Gricis, J. M., (1983) „Kant and Rawls: Contrasting Conceptions of Moral Theory”, în *Journal of Value Inquiry*, nr. 17, pp. 235–240.
- Hobbes, T. (f.a.), *Leviathan or the Matter, Forme and Power of a Commonwealth, Ecclesiastical and Civil* (ed. și cu o introd. de M. Oackeshott), Oxford: Blackwell.
- Hoffe, O. (1983), „Is Rawls' Theory of Justice Really Kantian”, în *Ratio*, nr. 26, pp. 103–124.

- Johnson, O. A. (1977), „Autonomy in Kant and Rawls: A Replay”, în *Ethics* nr. 87, pp. 251–254.
- Kant, I. (2000), „Răspuns la întrebarea: ce este lumina (5 dec. 1785)”, în M. Flonta, H.-K. Keul, coord., *Filosofia practică a lui Kant*, Iași: Polirom, pp. 118–123.
- Larmore, C. (2003), „Public Reason” în S. Freeman, *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 368–393.
- Levine, A. (2003), „Rawls’ Kantianism” în Kukathas, C., ed., *John Rawls, Critical Essays of Leading Political Philosophy*, London: Routledge.
- Macedo, D. (1991), *Liberal Virtues: Citizenship, Virtue, and Community in Liberal Constitutionalism*, Oxford: Calderon Press.
- MacIntyre, A. (2003), *Whose Justice? Which Rationality*, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.
- Manson, H. E. (2003), „On the Kantian Interpretation of Rawls’ Theory”, în C. Kukathas, *Op. cit.*, pp. 358–372.
- Neal, P. (1990), „Justice as Fairness: Political or Metaphysical?”, în *Political Theory*, vol. 18, nr. 1, febr. pp. 24–50.
- Oakeshott, M. (1991), *Rationalism in Politics and Other Essays*, Indianapolis: Liberty Fund Inc.
- Rawls, J. (1971), *A Theory of Justice*, Oxford: Oxford University Press, (1999, ed. revizuită).
- (1993), *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press.
 - (1980), „Kantian Constructivism in Moral Theory”, în *The Journal of Philosophy*, vol. 77, pp. 515–72.
 - (1985) „Justice as Fairness: Political not Metaphysical”, în *Philosophy and Public Affairs*, vol. 14, pp. 223–251.
 - (1987), „The Idea of an Overlapping Consensus”, în *Oxford Journal of Legal Studies*, vol. 7, pp. 1–25.
 - (1989), „The Domain of the Political and Overlapping Consensus”, în *New York University Law Review*, vol. 64, pp. 233–255.

- (1995) "Replay to Habermas", în *The Journal of Philosophy*, XCII, 3, martie, pp. 132–180.
 - (1999), *The Law of Peoples with „The Idea of Public Reason Revisited”*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
 - (2000), *Lectures on History on Moral Philosophy*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
 - (2003), *Justice as Fairness. A Restatement*, Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press
- Scanlon, T. . (2006), "Rawls on Justification", în Freeman, S., edit., *The Cambridge Companion to Rawls*, pp. 139–167.
- Taylor, C. (1985), *Philosophy and the Human Science*, Cambridge: Cambridge University Press.

CREDINȚA ÎN DUMNEZEU. CAZUL ÎNTREBUINȚĂRII PUBLICE A RAȚIUNII

Introducere

În această încercare de clarificare a raportului dintre rațiune și credințe, voi analiza raportul mai general dintre rațiune și credința în Dumnezeu, fără a fi vorba neapărat de credința creștină în Dumnezeu sau de vreo oricare altă credință religioasă în Dumnezeu. Aceasta înseamnă recunoașterea legitimității tuturor tradițiilor care reclamă credința în Dumnezeu, fiecare în felul său, interesându-ne numai de actul credinței ca atare: Este actul de a crede în Dumnezeu un act rațional? Dacă actul de a crede în Dumnezeu este rațional, ce derivă din aceasta pentru credințele religioase în Dumnezeu?

Acceptarea legitimității tradițiilor pentru a vedea cum putem reflecta asupra acestor tradiții este un mod de a gândi pe care îl întâlnim încă la Platon. În *Phaidros*, Socrate și Phaidros se plimbă pe malul râului Ilissus. Ultimul îl întreabă pe Socrate, dacă nu cumva locul în care se află nu este exact locul în care Boreas a răpit-o pe Oreithyia și dacă el crede în această poveste. Răspunsul lui Socrate este că în cazurile de credință trebuie să luăm de bun tot ce ne învață tradiția și să ne concentrăm numai asupra problemei care ne interesează:

Eu unul, Phaidros, cred că asemenea dezlegări își au farmecul lor... Dacă nedând crezare acestor povești, te apuci... pe temeiul unei științe destul de grosolane – să faci din fiecare făptură închipuită una care să pară adevărată vei risipi o groază de vreme. Or, eu unul nu-mi pot pierde vremea cu astfel de lucruri și am să-ți spun și de ce, prietene: nu sunt încă în stare, așa cum o cere porunca delfică, să mă cunosc pe mine însumi. Neștiutor deci în ce mă privește aș fi de râsul lumii să încep a căuta înțelesul celor străine de mine. Drept care, fără să-n-i bat capul cu aceste povești, iau de bun tot ce ne învață tradiția și după cum spuneam, nu pe ele le cercetez, ci pe mine însumi.¹

Considerând diferitele credințe religioase în Dumnezeu la fel de legitime ca acte de credință, totuși nu ne putem reprima întrebarea: Despre care Dumnezeu este vorba? Este vorba despre Dumnezeu al celor trei mari religii universale (mozaică, creștină, islamică) sau despre divinitate ca un concept? Dumnezeu la care se referă actul de a crede așa cum apare în sintagma „credință în Dumnezeu” este Dumnezeu al religiei naturale, adică Dumnezeu creatorul și supraveghetorul și supranaturalul, așa cum este înfățișat acesta într-un celebru fragment din *Romani* (1. 20):

Cele nevăzute ale Lui se văd de la facerea lumii, înțelegându-se din făpturi, adică veșnica Lui putere și dumnezeire, așa ca ei să fie fără cuvânt de apărare.

Problema existenței lui Dumnezeu, înțeles în acest mod, este distinctă de toate celelalte probleme religioase care privesc, de exemplu, destinul individului, viața și moartea, mântuirea. În

¹ Platon, *Phaidros*, 229d–30a (trad. Gabriel Liiceanu, 1983), în *Opere*, vol. IV, București: Editura Științifică și Enciclopedică.

același timp ea este distinctă de toate celelalte probleme ontologice, gnoseologice, filosofice etc. Este doar o întrebare cu privire la posibilitatea existenței lui Dumnezeu. Din răspunsul afirmativ la întrebarea cu privire la existența lui Dumnezeu și chiar din faptul existenței lui Dumnezeu nu decurge și obligativitatea credinței în Dumnezeu, decât numai dacă putem arata că Dumnezeu este cineva sau ceva de un fel aparte din care decurge și credința în el. Existența lui Dumnezeu nu implică, de asemenea, raționalitatea credinței în Dumnezeu și nici credința în Dumnezeu în felul în care omul credincios și religios trăiește această credință. Căci din faptul existenței lui Dumnezeu nu decurge nici una dintre tradițiile care o revendică, așa cum din infinitatea Universului sau din teoria selecției naturale nu decurg credința în Univers sau credința în Selecția Naturală, ca și alte judecăți de credință de același tip. Ca din orice fapt, din faptul că există Dumnezeu nu se poate infera nimic de natură morală, chiar dacă credința în Dumnezeu poate avea și o dimensiune etică, iar în viața noastră de fiecare zi are o asemenea încărcătură.

Cu toate acestea nu încetăm să ne întrebăm dacă credința în Dumnezeu este rațională. Întrebarea cu privire la raționalitatea credinței în Dumnezeu nu este gratuită. În contextul nostru cultural, întrebarea cu privire la raționalitatea credinței în Dumnezeu este înțeleasă ca o întrebare cu privire la existența lui Dumnezeu. De altfel, într-un mod mai limpede ea poate fi reformulată astfel: *Este rațională credința în Dumnezeu, câtă vreme nu există argumente valide cu privire la existența acestuia?* Sau poate și mai limpede: *Este rațional să credem în Dumnezeu, deși Dumnezeu nu există?* Putem conchide, oarecum, că întrebarea cu privire la raționalitatea credinței în Dumnezeu se suprapune peste întrebarea privind existența lui Dumnezeu. Dacă Dumnezeu există, este rațional să crezi.

Dacă ne însușim o asemenea perspectivă putem să înțelegem mai bine cum este figurată opoziția dintre credință și rațiune, opoziție ce constituie unul dintre aspectele fundamentale ale culturii moderne. Acest dualism, în care credința se opune raționalității, se sprijină pe două mari repere filosofice: primul este opoziția dintre credință și rațiune, pe care Locke a formulat-o într-un mod canonic, iar al doilea opoziția dintre rațiunea privată, parohială și rațiunea publică, datorată lui Kant.

John Locke opune în mod clar rațiunea credinței:

Rațiunea ca distinsă de credință consideră că înseamnă descoperirea certitudinii sau probabilității afirmațiilor și adevărilor la care mintea ajunge prin deducții realizate de la idei pe care le-a dobândit prin întrebuințarea facultăților sale naturale, adică prin senzație și reflecție.

Credința, pe de altă parte, este consimțirea la oricare afirmație nu prin deducție din rațiune, ci pe baza creditului acordat celui care ne-o propune ca venind de la Dumnezeu într-un mod sau altul de comunicare. Acest mod de a dezvălui oamenilor adevărul îl numim revelație.²

În modul în care Locke fixează această opoziție, credința se sustrage modalităților obișnuite de a discuta cu privire la adevărul unei aserțiuni. Aserțiunile privind credința sunt adevărate ca fiind revelate. Revelate, asemenea aserțiuni nu sunt evidente pentru toți oamenii, adevărul lor fiind acceptat pe baza încrederii pe care o acordăm celui care primește revelația. Din perspectiva multor filosofi credința înțelege astfel, credința în Dumnezeu, este irațională (W.K. Clifford, Blanshard, Russell,

² Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, IV, 18, 2.

Scriven), întrucât nu există temeieri raționale nici probe empirice prin care credința să fie validată. Din lipsa temeiul rațional și a probei empirice pentru credințe, asemenea filosofi inferează ateismul ca pe o obligație intelectuală:

*Ateismul este obligatoriu în absența oricărei probe pentru existența lui Dumnezeu.*³

Opoziția fixată de Locke între rațiune și credință, și care este un mod larg împărtășit de a judeca, presupune drept necesar caracterul public al rațiunii. Credințele ca și revelația, deși pot fi împărtășite altora, rămân până la urmă ceva privat, întrucât nu pot fi argumentate rațional sau probate empiric. În contrast cu revelația, rațiunea este o capacitate împărtășită de toți oamenii, iar regulile raționării sunt universale. Dacă o propoziție p este adevărată pentru o singură persoană este adevărată și pentru toate celelalte (rezultatele raționării corecte sunt valide pentru toți oamenii).⁴ Nu același lucru se poate spune despre credință.

Deși ideea rațiunii publice este prezentă încă la Hobbes, totuși forma ei clasică și cadrul în care se discută astăzi această problemă se regăsesc la Kant, într-o scurtă scriere a acestuia, „Răspuns la întrebarea: ce este lumina?” În această scriere, Kant face o distincție între uzul privat și uzul public de rațiune:

Înțeleg prin uzul public al propriei rațiuni uzul pe care cineva îl face de aceasta ca învățat înaintea întregii lumi a publicului

³ M. Scriven (1966), *Primary Philosophy*, New York: McGraw-Hill, p.103

⁴ F. D'Agostino, G. F. Gaus (1988) "Introduction. Public Reason: Way, What and Can (and Should) It Be", în *Public Reason*, Aldershot: Dartmouth/Asghate, p.xi.

cititor...[U]zul public al propriei rațiuni trebuie să fie orișicând liber, și numai acesta poate înfățișa luminarea printre oameni; uzul privat al rațiunii poate fi însă deseori îngrădit, fără ca prin aceasta progresul luminării să fie prea mult stânjenit.

Numesc uz privat uzul pe care cineva poate să-l facă de rațiunea sa într-un post sau într-o slujbă publică oarecare încredințate lui. Căci în unele acțiuni care se desfășoară în interesul comunității e necesar un anume mecanism în virtutea căruia membri ai comunității trebuie să se comporte doar pasiv pentru a fi îndreptați de guvern către o unanimitate artificială către scopuri publice, sau cel puțin pentru a fi împiedicați să ruineze aceste scopuri. Ce-i drept aici nu este permis să raționezi, ci trebuie să te supui... Tot așa un preot este obligat să vorbească în fața celor pe care îi catehizează și în fața parohiei sale în conformitate cu crezul Bisericii căreia îi slujește; căci el a fost primit cu această condiție. Dar ca învățat el are deplină libertate, ba chiar chemarea de a împărtăși publicului toate gândurile sale bine intenționate și verificate cu grijă despre ceea ce este greșit în acel crez, precum și propunerile sale pentru o mai bună organizare a treburilor religioase și bisericesti. Nu există aici nimic ce ar putea fi imputat conștiinței. Căci ceea ce propovăduiește el în virtutea slujbei sale, ca însărcinat cu treburile Bisericii, acestea sunt lucruri în privința cărora el nu are libertate să propovăduiască după cum crede de cuviință, ci este angajat să expună potrivit prescripțiilor și în numele altcuiva. El va spune: Biserica noastră învață cutare și cutare lucru; iată argumentele de care se slujește. El trage apoi pentru parohia sa întregul folos practic din statutele la care el însuși nu ar subscrie cu toată convingerea, dar la a căror expunere se poate angaja, deoarece nu este totuși cu totul exclus ca în ele să se ascundă adevăr și, în orice caz, în ele nu se găsește nimic care să-i contrazică religia lăuntrică. Căci dacă ar socoti că a găsit așa ceva în ele, el nu ar putea să-și exercite slujba cu conștiința

curată, ci ar trebui să demisioneze. Așadar uzul pe care îl face de rațiunea lui un învățător angajat înaintea parohiei sale este doar uz privat; căci aceasta este doar o întrunire domestică, oricât de mare ar fi ea; îndeplinește un mandat străin. Dimpotrivă, ca învățat care vorbește prin scrieri publicului propriu-zis, și anume lumii, așadar în uzul public al rațiunii sale, clericul se bucură de o libertate neîngrădită de a se sluji de propria rațiune și de a vorbi în numele propriei persoane. Căci dacă tutorii poporului (în probleme religioase) ar trebui să fie la rândul lor minori, aceasta ar fi o absurditate care ce duce la eternizarea absurdităților.⁵

¹ După cum se vede, Kant reduce întrebuințarea rațiunii în cazul credinței la întrebuințare privată, parohială. E vorba de același uz de rațiune pe care îl fac slujbașul de stat, cei aflați în funcții publice, care au primit un anume mandat etc. Aceasta înseamnă că și credinciosul trebuie să limiteze uzul liber de rațiune la granițele credinței și că întrebuințarea rațiunii în cadrul credinței este una limitată, privată –neadresându-se publicului cititor în aprecierea afirmațiilor pe care le face nu pot fi utilizate criterii comune și cu atât mai mult criterii independente ale adevărului.

Acest cadru în care rațiunea este opusă credinței în Dumnezeu, iar uzul de rațiune în cadrul unei religii nu poate fi decât uz privat, consideră credința în Dumnezeu ca pe o credință în existența lui Dumnezeu și asimilează credința în Dumnezeu cu oricare alte opinii și credințe. Ne putem întreba însă dacă nu cumva această credință este una de un tip mai special, și nu neapărat prin obiectul ei, și dacă în sfera privată a

⁵ I. Kant (2000) „Răspuns la întrebarea: ce este luminarea? (5 dec. 1785)”, în M. Flonta, H.-K. Keul (coord.) *Filosofia practică a lui Kant*, Iași: Polirom, pp. 118–123.

credinței în Dumnezeu nu există ceva care poate fi supus judecății rațiunii.

Astfel, a crede în Dumnezeu nu înseamnă neapărat că există o ființă de un anumit fel, foarte deosebit⁶, ci pur și simplu a afirma un crez existențial. E vorba de o convingere interioară cu privire la existența lui Dumnezeu, și nu de ridicarea unei pretenții cu privire la existența lui Dumnezeu. În afirmarea credinței în Dumnezeu accentul cade pe *credință în* Dumnezeu și nu pe *existența* lui Dumnezeu. Afirmția „cred că Dumnezeu există”, se deosebește de afirmația „cred în existența lui Dumnezeu”:

*A crede în Dumnezeu înseamnă a avea încredere în Dumnezeu, a-l accepta pe Dumnezeu, a accepta scopul său, a-ți încredința viața lui, a trăi în prezența lui.*⁷

Putem argumenta, cu bune temeiuri, în favoarea unei distincții între actele de *a crede că* și *a crede în*. Astfel, atunci când exprimăm credințe, noi ne referim nu doar la aspectul obiectiv al credinței exprimate, ci și la cel subiectiv. Kant vede modul în care noi considerăm adevărate diferitele afirmații, susțineri, ca referindu-se deopotrivă la certitudini obiective pe care le avem față de acestea, cât la certitudini subiective. Considerăm adevărată o anumită propoziție pentru că avem considerente subiective de a crede aceasta și/sau anumite considerente obiective.

În funcție de modul în care considerentele subiective și cele obiective se corelează atunci când ridicăm pretenții de

⁶ “ A crede sau a afirma că Dumnezeu înseamnă a crede sau a afirma că există o ființă de un fel deosebit anume”, A. Plantinga (1983), “Reason and Belief in God”, în A. Plantinga, N. Wolterstorff, ed., *Faith and Rationality. Reason and Belief in God* Notre Dame: University of Notre Dame Press, pp.16–93, p. 19.

⁷ *Ibidem.* p. 18

adevăr cu privire la anumite propoziții, distingem între *opinie*, atunci când nu suntem convinși nici subiectiv și nu avem nici probe în sprijinul pretențiilor pe care le ridicăm, *credință*, atunci când avem doar certitudini subiective și, în sfârșit, cunoaștere adevărată, știință, atunci când considerentele subiective și cele obiective converg. În acest tablou, cunoașterea adevărată, știința se distinge prin obiectivitate.⁸

	Suficiență obiectivă	Suficiență subiectivă
--	----------------------	-----------------------

Opinie (<i>Meinung</i>)	-	-
Credință (<i>Glaube</i>)	-	+
Știință (<i>Wissen</i>)	+	+

Totuși, există un anume fel de propoziții în care considerentele subiective pentru care le ținem adevărate sunt și evidente. Dacă vom spune "Cred că mâine va fi senin" nu exclud nici posibilitatea ca propoziția să fie adevărată, nici posibilitatea de a dovedi falsă. Asemenea tipuri de credințe exclud, totuși, contrariul, pentru că altfel ar fi trebuit să afirm deopotrivă: "Cred că mâine va fi senin" și „Cred că mâine nu va fi senin”. De asemenea, pretinzând că mâine va fi cer senin nu consider important pentru ceea ce cred faptul că mâine va fi sau nu va fi cer senin. Cu alte cuvinte, faptul că va fi sau nu va fi senin este mai puțin important pentru susținerea acestei credințe. Ceea ce înseamnă că motivele pentru care ne exprimăm opiniile sunt ceva diferit de temeiurile pe care le considerăm suficiente pentru confirmare. Când am spus "Cred că mâine va fi senin", dacă cineva m-ar fi întrebat de ce cred asta, nu i-aș fi răspuns că trebuie să așteptăm o zi pentru a vedea de ce cred sau nu cred că va fi cer senin. Dimpotrivă, i-aș putea spune că socotesc

⁸ F. Gil (1989), *Preuves*, Paris: Aubier, p. 129

adevărat că a doua zi va fi senin pentru ca vântul bate acum dinspre mare, că întotdeauna în zilele de marți în orașul nostru a fost senin etc. Prin urmare, faptul pentru care mâine s-ar putea să nu fie senin nu are nici o legătură cu credința mea că se va însenina. Aceasta înseamnă că în sprijinul credinței mele pot aduce tot felul observații și mi se pot aduce contrargumente: niciodată când bate vântul dinspre mare, iar temperatura nu crește, nu se înseninează a doua zi, și altele asemănătoare.

Nu există, așadar, o legătură necesară între motivele pentru care socotim adevărată o anumită opinie și argumentele avute în vedere pentru verificarea ei. Acest lucru este cu atât mai evident în credințe care nu privesc valoarea de cunoaștere a propozițiilor socotite drept adevărate. Este cazul așa-numitului pariu al lui Pascal, pentru care adevărul judecății "Dumnezeu există" nu influențează în nici un fel socotirea ei drept adevărată –deoarece credința în Dumnezeu nu privește credința în existența acestuia, ci speranța mântuirii. Astfel, există posibilitatea formulării opiniilor de tipul celei a lui Pascal în formele "a crede că" și a "crede în": "Cred în existența lui Dumnezeu" înseamnă altceva decât "Cred că există Dumnezeu", ultima propoziție presupunând și eventualitatea inexistenței acestuia, în timp ce pentru prima această eventualitate nu are nici o semnificație pentru actul de a crede.⁹

...[C]redința în Dumnezeu trebuie distinsă de credința că Dumnezeu există. A crede că Dumnezeu există, înseamnă înainte de toate a susține o credință de un anumit tip – o credință existențială.¹⁰

⁹ V., F. Jaques. (1985), *L'espace logique de l'interlocution. Dialogique II*, Paris: PUF. pp. 96–108. și A. Plantinga, *Op. cit.*, v. și *supra*, pp. 28-32.

¹⁰ A. Plantinga, *Op. cit.*, pp. 18–19.

Din această perspectivă există posibilitatea de a căuta temeiuri și de a aduce probe în vederea susținerii credinței în Dumnezeu. Altfel spus, credința nu se bazează numai pe asentiment, ci acceptă justificarea, și în acest sens este deschisă unei dezbateri publice, poate fi discutată prin întrebuintărea publică a rațiunii măcar pentru analizarea considerentelor subiective pentru care credința în Dumnezeu se justifică.

Voi da două exemple de asemenea analize. Prima analiză îi aparține lui Alvin Plantinga care susține că există credințe raționale care nu se bazează pe evidențe empirice în lumea externă. El identifică trei asemenea tipuri de credințe: credințe ale percepției, credințe ale memoriei, credințe despre stări mintale ale celuiilalt. Putem vedea aceste credințe ca opinii pentru care nu avem nevoie de probe empirice externe. El discută aceste opinii în contextul reprezentărilor individuale pe care le avem cu privire la diferite experiențe. De exemplu, cred că astăzi de dimineață în drum spre slujbă am zărit un prieten foarte apropiat. Aceasta este o credință evidentă pentru mine și pentru care nu am nevoie de o probă specială pentru a o crede. Asemenea credințe care nu pot fi probate în sensul obișnuit al termenului, dar pentru care avem evidențe, se regăsesc și definesc ceea ce Plantinga denumeste structura noetică de tip cognitiv a persoanei.

Structura noetică a unei persoane este un ansamblu de enunțuri în care acea persoană crede, împreună cu o anumită relație epistemică care se menține între acea persoană și aceste enunțuri.¹¹

În structura noetică, există două mari tipuri de opinii: de bază, evidente prin ele însele și non-bazice, evidente pe baza

¹¹ *Ibidem*, p. 48.

credințelor de bază. Pentru că structura noetică reprezintă și relațiile dintre acestea opinii de bază și cele non-bazice, structura noetică se caracterizează și printr-un anumit *index al gradului de credință* – dar, de exemplu, pot să am o credință mai adâncă în privința unor opinii non-bazice, decât în ceea ce privește credințe de bază etc.¹² – și un *index al adâncimii dispunerii*¹³ – unele credințe sunt în centrul structurii noetice, altele sunt periferice. Această structură noetică trebuie să aibă o fundare – un număr de credințe care nu sunt acceptate pe baza altora (credințe de bază),¹⁴ iar toate celelalte credințe, bazate pe credințele de bază (opinii sau credințe bazate pe cele de bază). Dacă ne înfățișăm diferitele reprezentări de tip cognitiv ale unei persoane, atunci acestea ni se înfățișează ca un tablou, în care unele sunt mai în prim plan, altele într-un plan mai îndepărtat, altele dețin un rol important în configurarea perspectivei etc. Structura noetică rațională este structura unei persoane în întregime raționale, dar asta nu înseamnă că un om în întregime rațional este unul care crede doar ceea ce este adevărat sau crede cu o egală fermitate tot ceea ce este necesar adevărat etc.¹⁵ O structură rațională înseamnă să nu violezi anumite obligațiile epistemice. Într-o structură noetică, numai anumite opinii pot fi de bază. Sunt de bază numai acele opinii care pot funcționa ca bază a unei structurii noetice și care pot suporta greutatea opiniilor pe care le întemeiază. Dacă vom considera structura noetică asemenea unui sistem de enunțuri, o propoziție este de bază dacă este evidentă prin ea însăși. Două tipuri de propoziții pot fi de bază: propozițiile evidente în sine, de tipul „ $1 \times 1 = 1$ ”,

¹² *Ibidem*, p. 49

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Ibidem*, p. 52

¹⁵ *Ibidem*.

și așa-numitele propoziții incorrigibile. Astfel, o propoziție p este incorrigibilă pentru C dacă și numai dacă (a) nu este posibil ca C să creadă p iar p să fie falsă și (b) nu este posibil ca C să creadă $\neg p$ și p să fie adevărată. Credința în Dumnezeu reprezintă un asemenea tip de propoziție de bază. Prin urmare, există o anumite motivație, măcar subiectivă, pentru a considera că o asemenea credință nu este irațională.

Al doilea exemplu îi aparține lui Richard Hare. Hare susține că avem anumite fulgurații de conștiință, *blick-uri*, care ne aduc în conștiință presupoziții profunde cu privire la modul în care ne raportăm la lume și o cunoaștem. Ce este un *blick*?

Când îmi conduc mașina se întâmplă câteodată să fiu surprins cum de tot timpul mișcările volanului sunt urmate mereu de modificări ale direcției de mers. Nu mi s-a întâmplat vreodată să-mi cedeze volanul, deși am avut derapări care pot fi ceva similar. Mai mult, știu suficient despre modul în care volanul mașinii mele este făcut, pentru a ști acele lucruri care ar fi trebuit să meargă rău pentru ca volanul mașinii mele să se blocheze – piesele s-ar putea fisura, tija de oțel s-ar putea rupe sau altceva – dar cum știu că asta n-o să se întâmple? Adevărul este că nu știu; am doar un blick cu privire la oțel și la proprietățile sale, așa încât în mod firesc mă bazez pe volanul mașinii mele; dar îmi dau seama ce s-ar întâmpla dacă acest blick ar dispărea și așa avea unul contrar.¹⁶

Astfel, raportul nostru cu lumea depinde de un *blick-uri* care nu provin din observarea a ceea ce se întâmplă în lume. Prin urmare, credința în Dumnezeu se poate baza pe asemenea

¹⁶ A. Flew, R. M. Hare, B. Mitchell (1999) „A Debate on the Rationality of Religious Belief”, în L. P. Pojman, *Philosophy. The Quest for Truth*, Belmont: Wadsworth, pp. 99–103, p. 100.

presupoziții profunde care deși nu se supun modului nostru obișnuit de a explica, pot fi totuși analizate și supuse unei dezbateri raționale.

BIBLIOGRAFIE

- D'Agostino, F., Gaus, G. F. (1998, *Public Reason*, Aldershot: Dartmouth/Asghate.
- Flew, A., Hare, R. M., Mitchell, B. (1999), „A Debate on the Rationality of Religious Belief”, în Pojman, L. P., *Philosophy. The Quest for Truth*, Belmont: Wadsworth, pp. 99–103.
- Gil, F. (1989), *Preuves*, Paris: Aubier.
- Jaques, F. (1985), *L'espace logique de l'interlocution. Dialogique II.*, Paris: PUF.
- Kant, I. (2000) „Răspuns la întrebarea: ce este luminarea? (5 dec. 1785)”, în Flonta, M., Keul, H.-K. (coord.) *Filosofia practică a lui Kant*, Iași: Polirom, pp. 118 – 123.
- (1969), *Critica rațiunii pure*, București: Editura științifică.
- Plantin, C. (1990), *Essais sur argumentation*, Paris: Kimé.
- Plantinga, A (2004), “Reason and Belief in God”, în Plantinga, A., Wolterstorff, N., ed., *Faith and Rationality. Reason and Belief in God* Notre Dame: University of Notre Dame Press, pp. 16–93
- Platon, *Phaidros*, trad. Liiceanu, G. (1983), în *Opere*, vol. IV, București: Editura Științifică și Enciclopedică.
- Locke, J., *An Essay concerning Human Understanding*, IV, 18, 2 (<http://humanum.arts.cuhk.edu.hk/Philosophy/Locke/echu/accesat> 3.11.2007)
- Scriven, M. (1966), *Primary Philosophy*, New York: McGraw-Hill, p.103
- O'Neill, O. (1986), “The public use of reason”, în *Political Theory*, vol. 14, no. 4, noiembrie, pp. 523–551.

MODERNITATE ȘI MODERNIZARE: FORMELE FĂRĂ FOND CA MOTIV AL CRITICII CULTURII

Introducere

În acest text îmi propun să prezint teoria formelor fără fond, proprie criticii culturii din România, în contextul mai larg al conceptului de modernitate teoretizat de Jürgen Habermas pe urmele lui Max Weber.¹ Sper ca în felul acesta să ofer o perspectivă mai largă asupra criticismului radical exersat de mulți critici ai culturii români, inclusiv în anii din urmă, criticism pe care Ștefan Zeletin îl caracterizează în modul următor:

Spiritul român are o înclinație aproape morbidă de a privi toate așezămintele României moderne ca netemeinice, nesănătoase, netrainice: scurt, de a arăta că nu se împacă nici într-o privință cu felul cum este țara noastră acum. Criticism social, criticism politic, criticism cultural – atâtea forme sub care străbate în deosebite laturi ale vieții noastre sociale

¹ V. M. Weber (1993), *Etica protestantă și spiritul capitalismului*, București: Humanitas, precum și M. Weber (1992), *Politica, o vocație și o profesie*, București: Anima.

*atitudinea negativă și dizolvantă, împiedicând desfășurarea normală a activității creatoare.*²

Formele fără fond reprezintă un motiv teoretic aproape național în reflecția asupra societății. Legăturile sale cu gândirea filosofică, istorică, politică, sociologică sistematică sunt difuze. Dar pentru români și cei familiarizați cu cultura română acest motiv constituie partea cea mai importantă a unei tradiții de gândire privind modernitatea, modernizarea și schimbările sociale, larg împărtășită în mediile instruite, în pofida faptului că structura motivului corespunde mai de grabă criteriului formă – conținut utilizat în estetică, decât unei abordări explicative simplificatoare de natură sociologică sau politică. De altfel, conceptul formelor fără fond a apărut, a fost discutat și rafinat în perimetrul criticii literare.

În România, în perioada comunistă, dar și mai înainte de aceasta, critica literară și-a asumat importante sarcini de critică a culturii ca întreg. Pe această cale, formele fără fond au devenit o parte a tradiției intelectuale și un clișeu la îndemână în orice fel de discurs care își propune să analizeze și să interpreteze realitatea românească. În ultima perioadă, expresia "forme fără fond" este utilizată adesea de cei care doresc să-și explice și să critice în același timp mecanismele tranziției, să califice schimbările care au intervenit pe parcurs și modelul de societate care funcționează. Totuși, în pofida particularității sale și a puternicei localizări în diferitele straturi ale discursului intelectual de la noi, teoria formelor fără fond aparține unei atmosfere culturale mai largi, întâlnită în acele culturi și în acele perioade în care critica procesului de modernizare s-a desfășurat ca o critică a culturii într-un sens luminist.

² Ș. Zeletin (1991), *Burghezia română*, București: Humanitas, p. 19.

Așa-numita teorie a formelor fără fond a fost prezentată de Titu Maiorescu, într-un celebru articol publicat în revista *Convorbiri literare*, în anul 1868, *În contra direcției de astăzi în cultura română*.³ În cadrul articolului, Maiorescu conchide că procesul de modernizare socială și culturală din secolul al XIX-lea a condus la realizarea unor "forme fără fond", adică la instituții și manifestări culturale ineficiente și lipsite de aderență la condițiile economice, sociale și la mentalitățile societății românești din vremea lui rămase într-un stadiu tradițional al dezvoltării. Abia când aceste condiții socio-economice și mentale ar fi evoluat, abia atunci diferitele instituții preluate din Occident ar fi devenit funcționale și viabile. Până când aceste transformări nu se concretizau, Titu Maiorescu se împotriva asimilării unor instituții și manifestări culturale de tip modern și occidental.

Teoria sa a fost contrazisă mai târziu de către Eugen Lovinescu.⁴ Acesta a apreciat că introducerea unor forme de organizare socială și culturală noi nu reprezintă un fenomen nefiresc, ci rezultatul unor legi sociale generale – legea imitației. Prim urmare, formele fără fond reprezintă un moment din evoluția progresivă a societății românești, cu timpul formele creându-și fondul de care aveau nevoie. În contradicție cu Maiorescu, Eugen Lovinescu a susținut necesitatea introducerii de forme fără fond, a sincronizării societății și culturii românești cu tendințele manifestate în Occident. Teoria sa este cunoscută sub numele de *sincronism*.

³ T. Maiorescu (1973), „În contra direcției de astăzi în cultura română”, în *Critice*, București : Minerva, vol. 1., pp. 160-171.

⁴ E. Lovinescu (1992), *Istoria civilizației române moderne*, București: Minerva, 3 vol.

Cam în același timp, după ce în lucrarea sa *Burghezia română* criticase teoria formelor fără fond, într-o altă lucrare, *Neoliberalismul*⁵, Ștefan Zeletin a folosit tropul forme fără fond pentru a critica concepțiile filosofice și sociale antiraționaliste (din perioada interbelică), care ar reprezenta forme fără fond, adică simple imitații ale unor modele străine, lipsite de legături cu fondul, cu condițiile sociale și economice din societatea acelor ani.

Și alți filosofi și sociologi, cel mai proeminent și influent dintre ei fiind Nae Ionescu⁶, vor reinterpretă teoria formelor fără fond, în deceniile al III-lea și al IV-lea ale secolului trecut. Ei îi dau un înțeles radical și chiar opus spiritului în care fusese concepută inițial de Titu Maiorescu, cel care credea că, maturinzându-se, societatea românească va fi capabilă să adopte formele occidentale. Nae Ionescu a apreciat, astfel, că instituțiile occidentale ca rod al catolicismului și protestantismului nu corespund societății românești. Societatea românească își are propriile sale tradiții determinate de ortodoxism. Emil Cioran, care aparținea aceluiași școli de gândire, a fost însă adeptul unei modernizări rapide, al arderii etapelor și al deparohializării României.⁷

În era comunistă, discuțiile în jurul teoriei formelor fără fond au încetat într-o primă perioadă. Apoi au fost reluate, mai cu seamă în câmpul criticii literare, unde era permisă o anumită dezbateră de idei. Critica literară care se revendica de la moștenirea maioreșciană și lovinesciană susținând autonomia estetică a literaturii împotriva ideologiei oficiale, a fost

⁵ Ș. Zeletin (2005), *Neoliberalismul*, București: Ziua

⁶ V., N. Ionescu (1990), *Roza vânturilor*, București: Editura Roza vânturilor, 2 vol.

⁷ V., E. Cioran (2006), *Schimbarea la față a României*, București: Humanitas

contracarată de o variantă de critică literară oficială - *teoria protocronistă*. În contradicție cu teoria maioresciană a formelor fără fond și cu sincronismul a lui Eugen Lovinescu, protocroniștii susțin o variantă mai specială de autohtonism: cultura română nu este mai prejos decât cultura occidentală deoarece majoritatea inovațiilor literare, artistice și științifice ale culturii occidentale au fost anticipate și inițiate în cultura română.⁸

După căderea comunismului tropul formelor fără fond a apărut mai întâi în aprecierile critice față de ideologia și regimul comunist. Formele comuniste au fost criticate ca străine de fondul cultural al poporului român. Ulterior, critica s-a extins și asupra sistemului democratic de astăzi. Instituțiile noi sunt privite ca forme fără fond, ca mecanisme care nu sunt pe deplin asimilate și funcționale.

Ipoteza pe care o voi susține este că teoria formelor fără fond reprezintă nu doar un caz de critică a procesului de modernizare, ci și un motiv al criticii culturii, așa cum s-a configurat acest tip de critică în cultura română pe marginea așa-numitului proiect al modernității, de care vorbește filosoful german Jürgen Habermas.

Proiectul modernității; critica culturii

Jürgen Habermas consideră că trăsăturile cele mai importante ale epocii moderne sunt puse cel mai bine în lumină de proiectul modernității propus de filosofii luminiști. Acest proiect înțelege modernizarea ca pe o strategie culturală și socială:

⁸ V., K. Verdery (1994), *Compromis și rezistență. Cultura română sub Ceaușescu*, București: Humanitas.

Proiectul modernității formulat în secolul al XVIII-lea de către filosofi luminiști constă în efortul lor de a dezvolta știința obiectivă, moralitatea universală și dreptul, precum și arta potrivit legiților lor interne. În același timp, acest proiect intenționa să descătușeze potențialul cognitiv al fiecărui domeniu și să-l elibereze de forme ezoterice. Filosofi Luminiilor doreau să întrebuițeze această acumulare de cultură specializată pentru îmbogățirea vieții de zi cu zi, adică pentru organizarea rațională a vieții de zi cu zi. Gânditorii luminiști de felul lui Condorcet încă nutreau extravaganța așteptare potrivit căreia artele și științele ar promova nu doar controlul forțelor naturii, ci și o înțelegere mai departe a lumii și a sinelui care ar promova progresul moral, dreptatea instituțiilor, și chiar fericirea ființelor umane.⁹

Habermas reconstruiește proiectul modernității pe baza tezei weberiene a divizării rațiunii substanțiale exprimată originar în religie și metafizică în domenii de sine stătătoare, autonome, în știință, moralitate, drept și în artă. Procesul de autonomizare este unul de esență instituțională. Știința, moralitate și arta sunt instituțiile modernității, iar ca instituții acestea participă în adâncime la formarea țesutului vieții sociale și al vieții individului. Procesul de instituționalizare a însemnat specializarea și elaborarea unor criterii de validitate autonome, adevărul, dreptatea normativă și frumosul, și în același timp profesionalizarea practicilor legate de acestea. Apar, astfel, profesiunile culturale, legate de dezvoltarea literaturii și științei, expertiza științifică, politică și estetică. Ideea de instituționalizare neagă, într-un fel, cauzalitatea socială a acestor procese. Modernitatea nu este cauzată social, de legi sau schimbări care se petrec de la sine. Dimpotrivă,

⁹J. Habermas (1981), „Modernity versus Postmodernity”, în *New German Critique*, 22, pp. 3–14.

modernitatea și modernizarea sunt procese instituite, orientate de idealul luminist al dezvoltării cunoașterii și al întrebuirii acesteia pentru raționalizarea modului de viață al oamenilor. Cunoașterea trebuie să îmbunătățească viața obișnuită a omului și trebuie să transpară în comportamentul acestuia¹⁰ Modul de viață rațional presupune două elemente: unul exterior, privind lumea naturală, lumea socială și comportamentul civilizat al individului, iar celălalt, lumea interioară, morală. Prin dezvrăjire (*Entzauberung*), lumea exterioară, naturală și socială este scoasă de sub puterea vrăjii, demagicizată. Lumea interioară, prin însușirea de norme și dezvoltarea unei motivații raționale se schimbă, de asemenea. Omul este o ființă care se perfecționează. Perfectibilitatea (*perfectibilité*), ca trăsătură esențială a omului, este aceea care explică devenirea sa culturală și transformarea sa, atât în exterior, cât și în interior, ca ființă rațională. Unei lumi stăpânite prin mijloacele raționale ale științei, o lume lipsită de mistere și dezvrăjită în totalitatea ei îi corespunde, ca într-o oglindă, o societate rânduie rațional și un profil uman în care rațiunea se exprimă nu doar la nivelul cunoașterii specializate și profesionalizate, ci și la nivelul scopurilor, al comportamentelor de zi cu zi. Această lume este o lume cu totul nouă și diferită de formele de viață anterioară, specifice societăților premoderne, tradiționale.

Cultura română n-a cunoscut proiectul luminist în forma lui originală, clasică, și în sincronie cu societatea occidentală.

¹⁰ Totuși, pentru Weber, nu atât un asemenea program explică modernitatea, deși modernitatea este rezultatul raționalizării, al secularizării, cât mai ales un anumit gen de mentalitate, mentalitatea protestantă, care stă la originea capitalismului. Apreciez, deci, că trebuie să fim preveniți asupra înțelegerii modernității ca proiect intelectual triumfător, la Weber.

Societatea și cultura noastră au căpătat valențele modernității prin arderea etapelor și într-o perioadă în care diferitele critici la adresa acesteia nu se mai limitau la o critică dinlăuntru și angajată luminist, cum a fost critica lui Rousseau la adresa științelor și artelor privite ca lipsite de contribuție la transformarea morală a omului, ci negau din răspuseri proiectul luminist, așa cum este cazul lui Nietzsche. Aceasta este perioada în care critica culturii în termenii unei critici a modernizării e prezentă, în același timp, atât în societățile care cunoscuseră primele efectele modernizării (într-o primă fază critica culturii s-a dezvoltat în inima proiectului în care de astfel și-a avut originea¹¹), cât și în acele societăți și culturi care s-au confruntat cu o modernizare mai întârziată și cu consecințele acesteia (cum a fost Germania), și chiar și în societățile în care modernizarea a început târziu, chiar prea târziu pentru a percepe în deplinătatea sa mesajele originare ale proiectului luminist. Din acest punct de vedere, critica culturii din secolului al XIX-lea, oricât ar părea de forțate apropiierile, îi cuprince nu numai pe Nietzsche și Marx, dar și pe John Stuart Mill, pe Mathew Arnold, pe Baudelaire, pe Karl Kraus sau pe Titu Maiorescu. În această variantă târzie, critica culturii s-a extins dinspre critica progresului a moravurilor, a vieții sociale, a obiceiurilor culturale în educație, la critică instituțiilor, a sistemelor politice, a sistemului de valori în sensul cel mai cuprinzător. De aceea, ea a evoluat, pe parcursul secolului al XX-lea, dinspre o manieră filosofică de abordare către o manieră mai largă în care critica socială, critica moravurilor și

¹¹ J.-J. Rousseau (1987), *Discours sur les sciences et les arts, Lettre à d'Alembert sur les spectacles*, Paris: Gallimard (http://un2sg4.unige.ch/athena/rousseau/jjr_sca.html/accesat 05.04.2007)

critica artistică s-au contopit pe baza unui concept de cultură interpretată ca întreg.

Așadar, modernitatea noastră s-a constituit într-o etapă mai târzie a expansiunii proiectului intelectual al modernității și a criticii care l-a însoțit venind din interior. Mediul intelectual de la noi a preluat fundalul acestui proiect în același timp cu toate elementele care încercau să se detașeze de el, să-l nuanțeze sau chiar să i se opună, așa cum arătau aceste elemente în culturile de referință din secolele al XIX-lea și, mai apoi, al XX-lea, cum au fost cultura germană și cultura franceză. De aceea, critica culturii de la noi nu își trage seva direct din programul sau din negarea programului luminist, așa cum s-a întâmplat în culturile de referință ale mediului nostru intelectual. E vorba, mai curând, de însușirea, mai mult sau mai puțin în cunoștință de cauză, a unui conținut și a unei problematice, în doi timpi: pe de o parte, un conținut mai general de critică a modernității legat în mod direct de proiectul luminist, provenind din Occident, iar, pe de altă parte, o problemă autohtonă, provenind din realitatea românească și din confruntarea acesteia cu cerințele modernității.

Critica modernă a culturii s-a constituit, încă de la Rousseau, în jurul unei contradicții: insuficiența raționalizării vieții exterioare pentru determinarea unei transformări a vieții interioare a indivizilor. *Șlefuit la exterior – barbar în interior*, spune Nietzsche.¹² Raționalizarea lumii sociale în ansamblu și raționalizarea individului au fost considerate insuficiente pentru progresul spiritual și fără nici o influență asupra stării morale în general. Speranța unui progres moral evident pe noile baze ale

¹² F. Nietzsche (1994), *A doua considerație inoportună: despre folosul și neajunsurile istoriei pentru viață*, București: Ararat.

unei societății dezvoltate economic și organizate rațional s-a dovedit lipsită de întemeiere. Dimpotrivă, progresele în planul cunoașterii și în plan material nu schimbă omul în bine, ci în rău. În felul acesta, dimensiunea externă, civilizația, și dimensiunea internă, cultura, sunt două sfere exterioare una alteia și chiar mai mult: civilizația îl poate corupe pe om.

Apropriindu-și proiectul luminist și critica ce l-a însoțit, într-o fază târzie, critica culturii în România a fost în primul rând o critică socială, o critică a modernizării, aplecată asupra noilor instituții și procese, și abia în al doilea rând și într-o fază de sedimentare o critică a substanței filosofice a proiectului luminist (prin Nae Ionescu, în primul rând, prin Emil Cioran, dar și prin Constantin Noica, de exemplu). În contextul culturii noastre, *diviziunea extern – intern* a fost interpretată ca *diviziune occidental – autohton*. Prin simetrie, ceea ce este interior nu mai trimite la interiorul individual, ci la un interior sufletesc de alt tip, acela al tradiției autohtone. Ceea ce se strică în varianta acestei noi perspective în critica culturii nu este omul ca atare, ci omul tradițional, valorile sale, considerate autentice în comparație cu valori străine, provenind din idealurile culturii de tip luminist. Civilizația este identificată astfel cu occidentalizarea, în timp ce adevărata cultură cu fondul autohton. În acest cadru contradicția *forme – fond* stă pentru contradicția *civilizație – cultură*, un motiv mai general al criticii culturii de la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea.

Ceea ce este interesant însă în substratul acestei critici a modernizării, în primul rând la Titu Maiorescu, este faptul că poartă cu ea teme și concepte esențiale ale proiectului luminist privind *instituționalizarea cunoașterii*. Observația mea este că critica culturii bazată pe diviziunea forme – fond, așa cum este

ea formulată în teoria formelor fără fond, este o critică a modernizării din perspectiva instituționalizării cunoașterii sau într-un sens mai larg a culturii specializate și profesionalizate. Ceea ce critică Titu Maiorescu este modul în care a fost asimilat acest model și nu modelul ca atare (ceea ce, desigur, nu este cazul altor critici ai culturii români). Obiectul acestei critici îl constituie standardele, valorile, activitățile specializate, profesionalismul, comportamente și organizații culturale, așa cum sunt ele preluate în societatea și cultura de la noi. În felul acesta, în critica culturii bazată pe diviziunea forme – fond, se manifestă, în același timp, și o adeziune la modelul primar al proiectului luminist, cel care făcea din luminare prin intermediul cunoașterii, aici asimilând și arta, un mijloc pentru moralizarea omului și pentru o viață mai bună. În același timp, critica culturală care se naște în a doua jumătate a secolului al XIX-lea a propus și un profil de intelectual specific culturii instituționalizate. Criticul român al culturii este un expert cu statutul asigurat de cunoașterea instituțiilor similare din Occident. Cunoașterea instituțiilor similare occidentale sau posibilitatea de a formula opinii cu privire la acestea constituie pentru el, adeseori, o bază suficientă pentru a se legitima drept *conducător cultural*, cum spune Tudor Vianu (un fel de *spiritus rector* al întregii culturi)¹³, un intelectual care poate evalua procesul de împământenire a noilor instituții culturale, poate evalua cerințe și în același timp poate arăta care este calea de urmat. Pentru aceasta el se folosește de o imagine de tip normativ a modelului occidental pe baza căreia încurajează sau descurajează inițiative sau tendințe culturale sau politice.

¹³ V., T. Vianu (1982), *Studii de filozofia culturii*, București: Editura Eminescu.

Titu Maiorescu, autorul teoriei formelor fără fond reprezintă modelul unui asemenea gen de critic al culturii și al modernizării (lui i-au urmat în diferite perioade, de exemplu, Nicolae Iorga, Nae Ionescu, George Călinescu etc.). El este prețuit ca un critic care a sesizat valoarea excepțională a lui Eminescu și ca fondator al canonului literar românesc, dar mai ales drept "creator de direcție" în întreaga cultură română, adică drept un conducător cultural ale cărei judecăți au înlăturat confuzia de la sfârșitul secolului al XIX-lea generată de entuziasmul începuturilor modernizării și a influențat dezvoltarea culturii române într-o direcție viabilă și conformă modelului instituțional occidental.

Maiorescu este cel care observă într-o formă acută discrepanțele dintre funcționarea instituțiilor culturale din România și modelul lor occidental. Deși cultura română adoptase modelul occidental al culturii instituționalizate în domenii autonome, specializate și profesionalizate, practicienii acestora (oameni de știință, scriitori, artiști plastici, politicieni) erau lipsiți în fapt de o reală specializare și profesionalizare, și nu aveau o minimă conștiință a necesității acestora. Acest lucru se observă, consideră Maiorescu, mai ales în ceea ce privește aspectele socializate și profesionalizate ale domeniilor culturii: studiile literare sunt lipsite de cele mai elementare cunoștințe despre stil, gramatică și ortografie, cele istorice de metodă științifică; de asemenea politicienilor le lipsește conștiința menirii lor, profesionalismul. Pentru a evidenția precaritatea practicilor culturale, esențiale pentru modelul culturii instituționalizate, Titu Maiorescu alege exemple din domeniul științific, din istoriografie. Astfel, constată Titu Maiorescu, istoricii își susțin ipotezele privind originea latină a poporului român prin argumente care dovedesc necunoașterea

metodologiei științifice. Aici nu sunt de condamnat ignoranța și neputința ca atare, ci pretenția unor asemenea studii de a fi recunoscute drept produse ale unei activități specializate și profesionalizate "ca realizări de știință valabile". „Știința valabilă” este știința instituționalizată caracterizată de obiectivitate și de o metodologie adecvată.

Teoria formelor fără fond și proiectul modernității

Teoria formelor fără fond nu a apărut pe un teren gol. Ea reprezintă un prim apogeu al criticii care a însoțit modernizarea societății în secolul al XIX.¹⁴ Acest gen de critică a fost în același timp un agent al modernizării, contribuind la clarificarea opțiunilor și la orientarea acesteia. Probabil că cele mai importante rezultate ale ei au fost contribuția la constituirea limbii literare și realizarea canonului literar național. Întărind percepția predecesorilor privind procesul dificil de asimilare a instituțiilor occidentale, a "formelor exterioare ale civilizației occidentale", Titu Maiorescu oferă și un cadrul teoretic pentru analiza disjunției dintre organizații, între aspectul organizațional (Academie, universități, colegii, partide politice, constituție) și aspectul acțional al noilor instituții, al practicilor presupuse de ele. Formele fără fond se referă la asimetria dintre practici și organizații caracteristice instituțiilor românești moderne în domeniul culturii:

Înainte de a avea o umbră măcar de activitate științifică originală, am făcut Societatea Academică română, cu secțiunea filologică, cu secțiunea istorico-arheologică și cu secțiunea

¹⁴ G. Ibrăileanu (1984), *Spiritul critic în cultura românească*, București: Minerva.

*științelor naturale și am falsificat ideea academiei. Înainte de a avea artiști trebuincioși, am făcut conservatorul de muzică; înainte de a avea un singur pictor de valoare am făcut școala de belle-arte ... și am disprețuit și am falsificat toate aceste forme de cultură.*¹⁵

Pe baza unor asemenea observații și prin compararea lor cu cerințele modelelor instituționale occidentale, Titu Maiorescu a descris modernizarea societății românești din secolulul al XIX-lea ca pe o creare de forme fără fond. În opinia sa formele sunt incapabile să-și creeze fondul, ba mai mult consolidarea lor în prezent va avea drept consecință distrugerea posibilității apariției unor forme viabile în viitor.

Semnificația termenului "formă" pare a se degaja cu ușurință din textele lui Titu Maiorescu. Formele se referă la știința, arta, literatura și politica instituționalizate în conformitate cu proiectul modernității și modelul occidental, la organizații și practici, la alte conținuturi instituționale cum ar fi standardele și valorile autonome ale științei, artei și politicii. Semnificația termenului "fond" precum și modul în care el înțelege relația formelor cu fondul sunt problematice. La această neînțelegere a contribuit o linie de interpretare care a considerat determinantă pentru teoria lui Titu Maiorescu opțiunile sale politice conservatoare. În această viziune, formele reprezintă instituțiile occidentale, iar fondul este reprezentat de tradiția românească care n-ar fi trebuit tulburată prin introducerea lor. În această interpretare formele ar fi fără fond pentru că ele nu exprimă realitatea românească. În mod surprinzător, această interpretare poate fi întâlnită chiar și la Ștefan Zeletin care a încercat să arate că apariția instituțiilor

¹⁵ T. Maiorescu, *Op. cit.*, pp. 167.

occidentale a fost rezultatul unor procese obiective și necesare în societatea românească.¹⁶ Ea a fost întărită de curentele de gândire existențialiste care au interpretat că expresia "forme fără fond" înseamnă pur și simplu forme occidentale care contrazic fondul românesc (de exemplu, ortodoxismul lui Nae Ionescu).

Deși în modul în care Maiorescu utilizează expresia "forme fără fond" există sugestii care justifică o asemenea linie de interpretare, în nici un caz „fondul” nu poate fi echivalat cu tradiția, deoarece lipsește o descriere a acestei tradiții și a valorilor care să ne arate că tradiția ar reprezenta altceva decât formele care îi sunt impuse. În sensul acestei interpretări, putem echivala fondul cu condițiile sociale din România acelor ani. Astfel, Titu Maiorescu vorbește la un moment dat că singura clasă reală din România de atunci era țăranul român care susține prin munca lui "edificiul fictiv pe care îl numim cultura română", punând astfel bazele unei interpretării pe care o mai întâlnim și astăzi și care vede în țăranul român singura figură autentică a tiparului nostru național. Opinia mea este că acel "fond" la care se referă Maiorescu este, în termenii discuției de până acum, "fondul occidental", așa cum apare el în proiectul modernizării, și nicidecum "fondul românesc". Argumentul meu este că el judecă activitățile culturale, organizațiile sau operele științifice și literare pe baza unor criterii de validitate autonome caracteristice culturii instituționalizate și subliniază în mod apăsător că folosește standardele științifice și estetice caracteristice acesteia. El nu

¹⁶ Ș. Zeletin, *Op. cit.*, p. 254 "...[T]oate aceste așezăminte (instituțiile de tip occidental n.m.) noi rămân în fapt forme fără fond, iluzii fără adevăr; căci formele importate din afară nu au schimbat nimic din fondul nostru vechi, nu au creat realitățile corespunzătoare."

acceptă derogări de la aceste standarde și nu susține nicăieri că ar exista niște forme proprii specifice fondului românesc. Dimpotrivă, se împotrivește exaltării operelor literare și științifice pe baza criteriului că sunt "naționale" și, prin aceasta, oricum demne de a fi prețuite, și subliniază, iarăși și iarăși, că numai valoarea științifică și estetică autonomă este demnă de prețuit. Prin urmare, fondul românesc, în măsura în care se poate vorbi de așa ceva, nu este opus în nici un fel de Titu Maiorescu formelor occidentale. Corespondența dintre forme și fond este numai un criteriu al diagnozei sale instituționale asupra rezultatelor modernizării, și nu o sintagmă ideologică care susține existența unei contradicții ireconciliabile între forma occidentală și fondul românesc. Dacă el ar fi utilizat fondul drept criteriu, atunci ar fi trebuit să conteste universalitatea "formelor". Dar o asemenea judecată nu se găsește în opera sa.

Interpretările care admit ireductibilitatea fondului românesc la "formele" occidentale găsesc totuși o bază în ambiguitatea poziției lui Titu Maiorescu față de dimensiunea luministă a proiectului modernității. Deși Titu Maiorescu recunoaște dimensiunea fundamentală a raționalizării prezente în proiectul modernității în ceea ce privește instituționalizarea culturii, el o vede ca pe un rezultat necesar al evoluției istorice și nu ca pe rezultat al unei decizii culturale, ale unei opțiuni, al unei "direcții", ca să folosească unul dintre conceptele sale preferate, exprimată prin asumarea unui program explicit. Nu aș putea spune că Titu Maiorescu nu receptează importanța programatică a dimensiunii luministe a programului modern. Dar îi respinge rolul pe care îl poate avea în orientarea modernizării românești și în schimbarea stilului de viață. De exemplu, apreciind că sistemul de educație din România acelor

ani reprezintă o formă fără fond, adică o instituție în care organizația este copiată, în timp ce practicile și standardele din interiorul acesteia rămân improprii, propune pur și simplu desființarea acestuia – dar nu înlocuirea sa cu vreun sistem de tip tradițional românesc etc. Din aceleași motive, el vede în dorința celor care pleacă la studii în străinătate și care vor să aplice învățătura dobândită acolo numai vanitatea de a-i imita pe străini și o "rătăcire a judecării" și nicidecum o misiune care le-ar reveni ca urmare a aderării lor la un model cultural:

[R]ătăcirea totală a judecării este fenomenul cel mai însemnat în situațiunea noastră intelectuală, un fenomen așa de grav, încât ne pare că este datorica oricărei inteligențe oneste de a-l studia, de a-l urma de la prima sa arătare în cultura română și de a-l denunța pretutindeni spiritelor mai tinere, pentru ca acestea să înțeleagă și să primească sarcina de a-l combate și nimici fără nici o cruțare, dacă nu vor să fie ei înșiși nimiciți sub greutatea lui.¹⁷

Această propoziție sintetizează și misiunea criticului culturii român. Influența lui Maiorescu și misiunea pe care el a fixat-o criticului culturii explică rolul central pe care criticul culturii, conducătorul cultural, îl are în spațiul cultural românesc de atunci și până astăzi. Conducătorul cultural este deținătorul criteriilor culturii occidentale, judecă fenomenul cultural în ansamblu și indică tinerilor ce trebuie înlăturat și ce trebuie urmat. El este deopotrivă un mentor și un expert în cultură instituționalizată. În același timp, uitând că tocmai modelul cultural de la care se revendică presupune o înaltă specializare și profesionalizare, "...nu cultivă numai o

¹⁷T. Maiorescu, *Op. cit.*, p.165

specialitate științifică anumită... reflectează la destinul global al culturii noastre... și se simte răspunzător de întreaga orientare a civilizației țării."¹⁸

Teoria formelor fără fond – tema centrală a criticii românești a culturii – inițiată de Titu Maiorescu reflectă dificultățile implementării modelului instituționalizat al științei, artei, literaturii și politicii în societatea românească din secolul trecut. Potrivit acestei teorii, formele instituționalizate ale culturii noastre la sfârșitul secolului al XIX-lea nu corespundeau criteriilor specifice ale evaluării activităților culturale specializate și profesionalizate caracteristice proiectului modern și modelului lor occidental. Influența și valabilitatea interpretărilor diferitelor fenomene din cultura și societatea noastră pe baza teoriei formelor fără fond se explică prin schema ei structurală care evaluează concordanța dintre practici, standarde, valori și organizații, o schemă funcțională în orice proces de analiză a instituțiilor.

BIBLIOGRAFIE

- Cioran, E. (2006), *Schimbarea la față a României*, București: Humanitas.
- Habermas, J. (1981), „Modernity versus Postmodernity”, în *New German Critique*, 22, pp. 3–14.
- Ibrăileanu, G. (1984), *Spiritul critic în cultura românească*, București: Minerva.
- Ionescu, N. (1990), *Roza vânturilor*, București: Editura Roza vânturilor, 2 vol.

¹⁸ T. Vianu, *Op. cit.*, p. 353

- Lovinescu, E. (1992), *Istoria civilizației române moderne*, București: Minerva, 3 vol.
- Maiorescu, T. (1973), "În contra direcției de astăzi în cultura română", în *Critice*, București: Minerva, vol. 1, pp. 160–171.
- Nietzsche, F. (1994), *A doua considerație inoportună: despre folosul și neajunsurile istoriei pentru viață*, București: Ararat.
- Rousseau, J.-J. (1987), *Discours sur les sciences et les arts, Lettre à d'Alembert sur les spectacles*, Paris: Gallimard ([http://un2sg4.unige.ch/athena/rousseau/jjr_sca.html/accesat 05.04.2007](http://un2sg4.unige.ch/athena/rousseau/jjr_sca.html/accesat%2005.04.2007))
- Vianu, T. (1982), *Studii de filozofia culturii*, București: Eminescu.
- Verdery, K. (1994), *Compromis și rezistență. Cultura română sub Ceaușescu*, București: Humanitas.
- Weber, M. (1993), *Etica protestantă și spiritul capitalismului*, București: Humanitas.
- (1992), *Politica, o vocație și o profesie*, București: Anima
- Zeletin, Ș. (1991), *Burghezia română*, București: Humanitas.
- (2000), *Neoliberalismul*, București: Ziua.

MAȘINĂRIA POLITICĂ, SOCIETATEA CIVILĂ ȘI CRITICA CULTURII

Cei mai mulți dintr-înșii și mai ales cei care se îndeletnicesc cu astronomia cred stăruitor în astrologia rațională, cu toate că le e rușine să mărturisească lucrul acesta. Dar ceea ce m-a mirat mai mult și mi s-a părut cu totul de neînțeles a fost interesul lor deosebit pentru politică; am băgat de seamă că le place să discute într-una despre treburile obștești, să-și dea cu părerea aspra problemelor de stat și să apere cu patimă orice opinie, oricât de lipsită de însemnătate ar fi ea. Nu e mai puțin adevărat că aceleași înclinații le-am constatat la cei mai mulți dintre matematicienii pe care i-am cunoscut în Europa, deși nu am reușit niciodată să descopăr nici cea mai mică asemănare între cele două științe, afară doar dacă nu cumva acești oameni își închipuie că, deoarece cercul cel mai mic are tot atâtea grade ca și cel mai mare, tot astfel și cârmuirea și orânduirea lumii nu cere mai multă pricepere decât mânuirea și învățarea unui glob. Sunt totuși înclinat să cred că această pornire izvorăște dintr-o foarte obișnuită meteahnă a firii omenești, meteahnă ce ne face să ne băgăm nasul și să ne dăm c're de atotcunoscători tocmai asupra chestiunilor care ne privesc cel mai puțin și pentru care suntem cel mai puțin chemați, fie prin firea noastră, fie prin învățătura pe care o avem.

SWIFT

Introducere

Nu cunosc vreun studiu cuprinzător cu privire la implicarea intelectualilor în politică după 1989. Nu există la

îndemână cercetare empirică și reflecție sistematică, dar avem numeroase mici teorii și relatări, observații, anchete și comentarii, mii de emisiuni de televiziune pe diferite teme de dezbateri etc. Toate acestea creează, oarecum, un cadru de lucru pentru discutarea diferitelor ipoteze cu privire la evenimentele politice care s-au petrecut și se petrec sub ochii noștri și, prin urmare, și cu privire la intelectuali și la rolul lor în tranziție. Pornind de la acest cadru de lucru, insuficient pentru o discuție ce compară diferitele ipoteze într-o minimă comunitate teoretică și metodologică, dar suficient pentru o discuție în care întrebuințarea publică a rațiunii să nu rămână vorbă în vânt, îmi propun să prezint și să analizez noua propunere ideologică de dreapta venită din partea unor intelectuali, prin intermediul revistei 22: *Polul de centru –dreapta*¹ Lansarea acestui proiect, urmată de scrisoarea intelectualilor în sprijinul președintelui Băsescu, de discuțiile care i-au urmat și de mitingul în sprijinul ministrului justiției, Monica Macovei îmi oferă prilejul de a relua în context câteva ipoteze mai vechi²: societatea civilă din România, așa cum s-a manifestat ea după 1989, a îmbrăcat forme bazate mai degrabă pe comunicare, mobilizare și participare politică, decât pe instituționalizare; fenomenul criticii culturii, caracteristic culturii românești moderne, care a contribuit imediat după 1989 la nașterea societății civile continuă să

¹ *Polul de centru-dreapta*, Suplimentul revistei 22, anul XV (882) (02 februarie – 08 februarie 2007), <http://www.revista22.ro/html/index.php?art=3424&nr=2007-02-02/> accesat 05.04.2007.

² V., R. Brâncoveanu (2002), „Ultimele zile ale societății civile” în A.-P. Iliescu, coord., *Mentalități și instituții. Carențe de mentalitate și înapoiere instituțională în România*, Ars Docendi, București, R. Brâncoveanu (1991), „Intelectualitatea și societatea civilă”, *Contrapunct*, an II, nr. 2 (54), vineri 11 ianuarie, R. Brâncoveanu (1991), „Teoriile mici”, 22, nr.6 (56), 15 februarie.

reprezintă și astăzi o sursă de înnoire în societate. În esență, observația mea mai nouă este că, după ce au contribuit la realizarea societății civile și a mașinării politice a așa-numitei opoziții democratice, intelectualii încercă, în ultima perioadă, alte modalități de participare și influențare a vieții politice, prin reinstrumentalizarea politică a criticii culturii. Această observația s-ar putea să pară neinteresantă din multe puncte de vedere. Însă ideea că activitatea societății civile așa cum s-a manifestat ea după 1989 se înscrie într-un proces mai amplu caracteristic pentru procesul de modernizare a societății românești de la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea, între manifestările criticii culturii adică, este clarificatoare pentru diferitele aspecte ale tranziției politice din România. Doresc să precizez că, fără să încerc să discut neapărat într-un mod mai teoretic problema societății civile și a criticii culturii, am simțit nevoia unor precizări conceptuale cu privire la modul în care utilizez aceste categorii, mai ales că fiecare în parte și amândouă împreună joacă un rol important în argumentul pe care îl dezvolt (totuși, precizările rămân la stadiul de simple schițe).

Intelectualii au avut un rol hotărâtor în cele mai multe țări din Est în înlăturarea de la putere a partidelor comuniste și în creșterea noii societăți democratice și de piață. Din punctul meu de vedere, în România, intelectualii au jucat un rol mai pregnant decât acela pe care l-au jucat similarii lor în multe dintre celelalte țări ale Estului. În timp ce în alte țări din Est, prăbușirea comunismului a condus direct la inițierea pieței și a democrației, în România dimpotrivă, din cauze care nu ne interesează aici, vechiul sistem s-a răsturnat caleidoscopic pentru a se reproduce în forme multiple și nu în întregime lipsite de vitalitate. Este adevărat că în România „nu am avut un Havel”, așa cum nu a existat nici o mișcare cetățenească sau

anticomunistă mai consistentă cu origini în ultima decadă a regimului comunist (deși, într-un mod particular, încercări notabile au fost și la noi). În schimb, după colapsul comunist, intelectualii au jucat un rol major în democratizarea societății, în situația în care proiectul politic al celor care acaparaseră puterea se îndrepta mai de grabă către un fel de *perestroika* ce limita transformările către o societate democratică și de piață. Poate tocmai de aceea rolul intelectualilor a fost mai important în context românesc, decât rolurile pe care le-au avut, de exemplu, Václav Havel și diferitele mișcări intelectuale care au îmbrăcat haină partinică în Cehia sau Ungaria. De altfel, într-o anumită măsură, termenii noștri de comparație n-ar trebui să fie Cehia, Slovacia, Ungaria sau Germania de Est, ci regiuni din vecinătatea noastră estică, cum ar fi Ucraina, Moldova sau Armenia, sau, în Sud, fosta Iugoslavie, țări în care transformările au eșuat sau au fost aproape de eșec și din cauza lipsei unei asemenea mișcări civice întârziate, de esență intelectuală, mai consistentă și mai prezentă în viața publică.

Societatea civilă din România nu a fost perfectă. Dar, cu toate neajunsurile ei, adeseori de-a lungul întregii tranziției, a reușit să sancționeze blocajele, să urnească lucrurile acolo și când a fost nevoie, să se opună și să dea o direcție bună de mișcare. Fără societatea civilă, schimbările din 1996 și 2004 n-ar fi fost posibile, iar diferitele derapaje ar fi făcut poate și mai dificil cursul democratic. În opinia mea, „societatea civilă” din România și-a îndeplinit misiunea tocmai pentru că, lipsită de istorie și de experiență, a reușit în condițiile date și alături de alți factori să determine transformările de piață și democratice necesare pentru desprinderea de comunism. Astfel, tranziția și atingerea obiectivelor acesteia sunt explicabile nu doar prin conjuncturile externe favorabile, ci și prin eforturile societății

românești, cu calitățile și, paradoxal, cu defectele ei. Cine scrutează istoria românească din ultimele două secole nu poate să nu observe că modernizarea la noi s-a bucurat nu doar de auspiciile diferitele conjuncturi internaționale, dar și de anumite caracteristici ale felului nostru de a fi, nu neapărat întotdeauna pozitive sau funcționale, dar care au făcut posibil, în anumite momente, treceri și schimbări bruște, organic greu de realizat. Tradiția criticii culturii și implicarea intelectualilor în ceea ce s-a numit după 1989 societate civilă sunt parte a unor asemenea caracteristici.

Tipuri de societate civilă

Expresia „societatea civilă”, la noi, are mai de grabă o utilizare parohială, destul de îndepărtată de înțelesurile prezente într-un dicționar istoric. Totuși, precizarea conceptelor e necesară nu doar din scrupul metodologic, ci și în vederea obținerii unei clarități oarecare a categoriei, așa cum a fost și este utilizată în sfera discursului public. Căci modul în care utilizăm termenul îndreaptă, totuși, către o anumită istorie și un anumit conținut.

„Societatea civilă” a fost conceptual politic esențial al istoriei ultimelor două decenii ale secolului al XX-lea. În spațiul nostru, pentru cei familiarizați pe atunci cu filosofia, acest concept suna mai de grabă marxist și chiar era utilizat într-un sens marxist. Dar s-a întâmplat ca tocmai acesta să devină cuvântul magic aflat pe buzele tuturor oponentilor regimurilor comuniste. Societatea civilă era contra-statul, aceea pe care partidul-stat nu pregeta să o reprezeze pentru a nu se învigoră și ieși mai mult la lumină. După căderea comunismului și după legitimarea diferitelor încercări de autoorganizare a unei opoziții în cadrul sistemului, dintr-un stindard mobilizator al

forțelor anticomuniste, conceptul societății civile a fost adoptat în programe politice și în metodologii de cercetare drept criteriu de apreciere a solidității transformărilor democratice, a stabilității sociale și a stilurilor dezirabile de viață socială și politică. Deosebim astfel, în anii care au trecut de la căderea comunismului, o utilizare ideologică a sa, de una normativă și, în fine, de una de tip descriptiv. Această polyvalență este explicabilă nu doar prin diferitele conjuncturi în care gândirea și acțiunea dedicate societății civile s-au manifestat, ci și prin tradiția diferitelor înțelesuri ale categoriei. Astfel, Michael Walzer³ vorbește de un argument al societății civile cu o natură multiplă: filosofică, istorică, morală și politică. Pentru fiecare dintre aceste fațete, întrebarea despre locul societății civile în raport cu statul este hotărâtoare: ce mai rămâne societății civile în raport cu statul și ce reprezintă, în acest raport, societatea civilă? Pentru a răspunde, o scurtă geologie a straturilor constituirii conceptului este relevantă: *societatea civilă ca stat și societate în genere; societatea civilă ca individ, societatea civilă ca societate de asociații, societatea civilă ca formă de capital social.*⁴

Mai întâi, prin termenul de societate civilă s-a înțeles societatea în genere identificată cu statul. Societatea civilă este

³ V., M. Walzer (1992), "The Civil Society Argument" în Ch. Mouffe (ed.) *Dimensions of Radical Democracy: Pluralism, Citizenship, Community*, Londra: Verso.

⁴ Pentru o istorie a sintagmei "societate civilă", v. L. E. Cahoon (2002), *Civil Society. The Conservative Meaning of Liberal Politics*, Oxford: Blackwell, pp. 211–217, K. Kusmas (1993), "Civil Society: An Inquiry into the Usefulness of an Historical Term", în *The British Journal of Sociology* 44, nr. 3, septembrie, pp. 375 – 396, J. Schmidt (1982), "Paideia for the 'Bürger als Bourgeois': The Concept of 'Civil Society' in Hegel's Political Thought", *History of Political Thought*, 2, nr. 3, pp. 469–493.

societatea politică, „civil” fiind echivalent pentru „politic”. Acest înțeles se regăsește în distincția clasică dintre o stare naturală (*status naturalis*) și o stare socială (*status civilis*), distincție cu valențe deopotrivă istorice (omul a cunoscut înaintea civilizării o stare naturală), ipotetice (viața în afara societății nu poate fi decât una naturală) și metodologice (starea naturală ca model). Dacă inițial societatea civilă era un termen în contrast cu starea naturală, statul sau polisul sau *comonwealth*-ul suprapunându-se până la confuzie (grecii (Aristotel) vorbeau de *koinonia politike*, romanii de *societas civile*, iar modernii, începând cu Locke, în cel de *Al doilea tratat despre guvernare*, de *political* sau *civil society*), în secolul al XVII-lea, în concepțiile lui Adam Ferguson⁵ și Tom Paine⁶, societatea civilă începe să însemne *acea parte din societate care scapă puterii statului*. Dar chiar și în condițiile în care societate civilă = stat, termenul „stat” din această ecuație nu se referă la guvernământ, la aparatul de stat, la putere, ci la stat în calitate de corp politic ca ansamblu al membrilor săi. În tradiția acestei sugestii, Hegel va fi cel care va da un contur definitiv opoziției stat - societate civilă (*bürgerliche Gesellschaft*), prin separarea completă a celor două sfere ale societății. El consideră societatea civilă *segmentul intermediar dintre familie și stat*. La Hegel *societatea civilă apare ca sumă a indivizilor și independentă de stat*. Este domeniul în care individul se află în căutarea binelui individual și, în acest sens, este nevoit să intre în interdependență cu ceilalți. Deosebirea esențială între societatea civilă și stat, în sistemul lui Hegel, este aceea că în

⁵ V., A. Ferguson (2001), *An Essay on the History of Civil Society*. *Cambridge Texts in the History of Political Thought* (ed. F. Oz-Salzberger) Cambridge: Cambridge University Press.

⁶ V., T. Paine (1986), *Common Sense*, London: Penguin Books.

societatea civilă individul reprezintă pentru sine singurul scop, astfel încât finalitatea sa este una particulară, în timp ce în stat, statul reprezintă scopul fiecărui individ, iar această finalitate este universală. Urmărindu-și însă interesul particular, individul servește în societatea civilă și universalul, deoarece în realizarea propriul bine atinge ceva și din binele general (de exemplu, din munca individului, considerată separat, beneficiază întreaga societate). În concepția lui Hegel, societatea civilă cuprinde un sistem al nevoilor și dorințelor, administrarea dreptului, poliția și corporațiile.⁷

Dacă pentru Hegel, societatea civilă se determină ca o societate a indivizilor situată undeva între familie și stat, pentru gândirea secolului al XX-lea, *societatea civilă se configurează ca un spațiu întins între individ și stat și ocupat de asociații rezultate din interacțiunea liberă și voluntară a indivizilor*. Din acest tip de societate trebuie excluse acele forme de asociere provenite din

⁷ Ceea ce ar putea mira un spirit de astăzi este includerea justiției în societatea civilă (deși, spre exemplu, distincția, cu origini romane, între un drept civil privind disputele între cetățenii și un drept penal, adică acea justiție în care pedeapsa este administrată de stat, nu pare să fie problematică). Argumentul lui Hegel pentru alocarea administrării dreptului în societatea civilă (tribunalele) este, în sinteză, următorul: societatea civilă se ridică pe sistemul nevoilor în care fiecare își urmărește scopurile, suma acestora fiind bunăstarea individuală; a urmări propria bunăstare nu este numai ceva natural, ci și un drept; dreptul la bunăstare se exercită într-o lume reală ale cărei contingențe tind continuu să-l limiteze și să-l suspende; societatea civilă precede din punct de vedere logic apariția statului; prin urmare administrarea dreptului, inclusiv activitatea de poliție ar trebui să revină societății civile. Societatea civilă trebuie să asigure, așadar, nu numai bunăstarea și reglementarea activității economice, ci și administrația dreptului (tocmai elementele care, în alte concepții, sunt înțelese ca fiind funcții de bază ale statului).

relațiile ce corespund comunității, așa cum apare aceasta în opoziția clasică dintre *societate – comunitate* (*Gesellschaft – Gemeinschaft*) a lui Fernando Tönnies⁸. În contextul acestui cuplu conceptual, societatea civilă trebuie înțeleasă ca o asociație de contract, iar diversele forme tradiționale care se manifesta în sânul ei trebuie considerate, în principiu, altceva decât societatea civilă (familia, neamul, clanul nu sunt forme de societate civilă, la fel cum nu sunt nici poporul sau națiunea – decât, poate, numai în măsura în care temeiul comunitar devine substanță a asocierii civile, cum este cazul asociațiilor pe baze etnice). Cele mai importante caracteristici ale acestui tip de societate civilă ar, fi în schița sintetică a lui Robert Dahl⁹ voluntariatul și pluralismul (autonomia asociațională), în sensul că nici apariția și nici legitimitatea acestor forme nu implică statul și, de asemenea, în interpretarea de aici, nici formele de viață tradițională ca atare.

Societatea civilă ca societate de asociații

În sens clasic, societatea civilă privea diferitele forme de asociere dintre indivizi. Însă în ultima vreme, în societatea civilă sunt incluse și aspecte care fac posibilă asocierea sau, din altă perspectivă, sunt un distilat ale acesteia, cum ar fi participarea civică și încrederea mutuală între indivizi. Viața asociativă nu mai este înțeleasă separat de viața politică și economică, ci reprezintă o condiție pentru cooperare și acțiune colectivă.¹⁰

⁸ V., F. Tönnies (1988), *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

⁹ V., R. A. Dahl (1988), *Democrația și criticii ei*, Iași: Institutul European.

¹⁰ V., studiul clasic al lui G. Almond și S. Verba (1996), *Cultura civică: Atitudini politice și democrație în cinci națiuni*, București: Editura DU Style, CEU Press, și, mai ales, R. D. Putnam (1993), *Making Democracy*

Societatea civilă devine astfel o formă de viață ce conjugă într-un mod specific elemente culturale, politice și economice prin intermediul participării civice. În acest perimetru întâlnim societatea civilă care asigură și dezvoltă participarea cetățenească (R. Putnam); aceea care sintetizează diferitele valori în căutarea unei vieți mai bune (M. Walzer); aceea care reprezintă puntea subțire a căutării libertății în societatea modernă (Ch. Taylor); aceea care aduce decizia la nivel local și reduce birocrăția (D. Bell); aceea care luptă împotriva autoritarismului (V. Tismăneanu).¹¹ În felul acesta societatea civilă se recuperează cu sistemul politic, devenind o condiție pentru buna funcționare și pentru eficiența acestuia în democrație.

Ultimele accepțiuni menționate ale categoriei societății civile s-au profilat pe fondul renașterii interesului pentru societatea civilă, în a doua jumătate a secolului al XX-lea, la conjuncția dintre intensificarea militantismul anticomunist în Est și adoptarea perspectivei antropologice în știința politică (studierea sistemului politic ca sistem într-o cultură). Astfel,

Work: Civic Traditions in Modern Italy, Princeton NJ: Princeton University Press, R. D. Putnam (1995) *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*, New York: Simon and Shuster. O abordare și mai nouă în sens civic și cosmopolitan a participării este *postmaterialismul*, o mișcare a tinerilor, cu educație superioară, care promovează calitatea vieții și problematicile ecologiste, feminismul, dezarmarea nucleară etc., mișcare specifică democrațiilor bine consolidate (R. Inglehart (1997), *Modernization and Postmodernization: Cultural, Economic and Social Change in 43 societies*, London: Princeton University Press).

¹¹ G. F. McLean (1997) "Philosophy and Civil Society: Its Nature, Its Past and Its Future" în G.F. McLean (ed.) *Civil Society and Social Reconstruction*, Washington DC: The Council for Research in Values and Philosophy (http://onlinebooks.library.upenn.edu/webbin/book/lookupid?key=olb_p23446/accesat 05.04.2007).

spațialitatea raportului dintre stat și societate civilă s-a topit în serii de interacțiuni care ar sublinia importanța societății civile pentru buna funcționare a sistemului politic într-un sens mai larg și chiar a statului ca agenție. Așa se face că, pentru istoria mai recentă a termenului de societate civilă, este greu de spus cine are o contribuție mai importantă, Adam Michnik sau Gabriel Almond, Václav Havel sau Robert D. Putnam?

Pornind de la balansarea definiției societății civile ca *asociație* spre societatea civilă ca *participare*, Michael Foley și Bob Edwards au considerat că putem vorbi chiar de două feluri de societatea civilă: de o "societate civilă I" și de o "societate civilă II".¹² Societatea civilă I se referă la rolul jucat de viața asociativă în general și de comportamentele asociative în special în asigurarea cadrelor civilității și în susținerea acțiunii cetățenești într-o societate democratică. Modelele societății civile I sunt schițate de către Tocqueville, A. Smith, Adam Ferguson și Francis Hutcheson. Modelul societății civile II corespunde teoretizărilor lui Jacek Kuron și Adam Michnik (sau într-o formă sistematizată și sustenabilă metodologic în cărțile lui Vladimir Tismăneanu¹³), dar este prezent mai ales în literatura privind redemocratizarea societăților din America Latină. Societatea civilă II trimite la întreaga sferă a acțiunilor independentă de stat, la acea parte a societății și la acele modalități prin care se opune rezistență acțiunilor unui stat abuziv. Foley și Edwards argumentează în favoarea

¹² M. W. Foley, B. Edwards (1996) "The Paradox of Civil Society", în *Journal of Democracy* vol. 7, nr.3 iulie (1996) 33-52 (<http://www.globalpolicy.org/ngos/role/intro/def/1996/1996paradox.htm> / accesat 05.04.2007).

¹³ V., V. Tismăneanu (1997) *Reinventarea politicului: Europa Răsăriteană de la Stalin la Havel*, Iași: Polirom.

interpretării societății civile II, războindu-se cu concepția lui Putnam din *Bowling Alone...*, dar mai ales din *Making Democracy Work: Civic Traditions în Modern Italy*, lucrare în care Putnam leagă complexitatea vieții sociale și nivelurile dezvoltării economice ale zonelor din nordul Italiei de existența unui puternic angajament civic generat de întinse rețele de asociații civile. Ei arată că diferitele mișcări sociale și chiar grupurile explicit politice pot să joace la fel de bine și cu același succes rolul pro-democratic și de bază într-o democrație, roluri pe care societatea civilă I le îndeplinește potrivit criteriilor clasice, licitate într-un fel sau altul de Putnam.

Potrivit lui Foley și Edwards, societatea civilă II este mai aptă pentru un asemenea rol decât societatea civilă I, acolo unde statul este mai puternic, iar democrația imperfectă. Acest tip de societate civilă este hotărâtor în țările în care statul este lipsit de responsabilitate sau în țările în care sistemul democratic nu este capabil să recunoască și să ofere un răspuns nevoilor cetățenilor – ceea ce se întâmplă în țările cu un sistem democratic sănătos. În asemenea societăți, este legitim ca cetățenii să se organizeze în vederea atingerii scopurilor lor civice și politice, de a căror realizare statul îi frustrează prin ignoranță sau prin represiune.

Societatea civilă din România anilor de tranziție seamănă destul de bine cu societatea civilă II, propusă de Foley și Edwards. Societatea civilă de la noi însă are și ceva din aerul participării civice și al angajamentului civic de care vorbește Putnam. Totuși angajamentul civic specific societății civile românești nu este rezultatul unei rețele de asociații și al tradiției legate de aceste rețele: este un angajament programatic, asumat. Acest tip de angajament civic asumat caracterizează aproape în exclusivitate intelectualitatea și

grupuri aflate sub influența acesteia: studenți, tineri, diferitele grupuri cu o educație superioară sau aleasă, grupuri ale populației urbane informate. Forma pe care o îmbracă acest tip de societate este numai în parte asociațională în sensul de organizație. În mare măsură societatea civilă a tranziției românești s-a caracterizat prin forme specifice de comunicare și mobilizare. Participarea civică, așa cum a fost și câtă a fost, n-a izvorât din viața asociațională, ci din rețele de comunicare și mobilizare invizibile, volatile uneori, persistente în anumite cazuri. În felul acesta societatea civilă a tranziției românești se deosebește și continuă să se deosebească de societatea civilă I și de societatea civilă II prin faptul ca nu depinde de un design organizațional, formal sau informal, și cu atât mai mult de unul care să fi generat o tradiție a participării. Societatea civilă a tranziției românești poate fi un bun exemplu pentru explicații tip mână invizibilă pentru diferitele configurații, valori, angajamente și recunoașteri reciproce care se manifestă în cadrul unor comunități și forme de mobilizare. În aceste angajamente mutuale stă puterea și slăbiciunea societății civile din România.

Aș vrea, totuși, să subliniez că *societate civilă* a tranziției românești are prea puțin de-a face cu modul în care această sintagmă apare în discursul public de zi cu zi. Ea nu cuprinde doar GDS, Asociația Pro-Democrația sau diferitele organizații non-guvernamentale, în felul în care media vorbind despre societatea civilă se refera la ele, ci întregul context în care asociații, personalității și forme de comunicare și mobilizare coexistă și se manifestă. Pentru a marca această interpretare prefer transcrierea cu italice și voi continua în același mod ori de câte ori va fi vorba de acest sens conceptual. Altfel spus, *societatea civilă*, cu italice, nu este una și aceeași cu cea

societatea civilă de tip asociațional sau asimilabilă în mod exclusiv participării civice. *Societatea civilă* este o formă de viață și este aceea pe care o știm într-un fel anume. Știi despre ce e vorba numai în măsura în care ai participat sau ai observat foarte atent și consecvent viața publică a ultimei perioade, dobândind astfel ceva de genul unei experiențe, a unei cunoașteri împărtășite. A sesiza, a percepe, a simți, a cataloga, a adera sau a respinge într-un mod similar cu ceilalți, a te regăsi în gesturile acestora și laolaltă cu ei sunt mai importante pentru *societatea civilă* de care e vorba aici, pentru sensul ei, decât existența unor asociații care exprimă voința sau modul de viață stabil al unor persoane. Acest tip de societatea civilă a reprezentat, în toți acești ani, o formă de mobilizare în vederea realizării unor obiective politice. E vorba de o modalitate de mobilizare care ar putea fi lesne denumită tacită sau spontană, în sensul că toți cei care participă la ea au acționat sau au reacționat, nu o dată, asemenea unor coechipieri care nu mai au nevoie să-și coordoneze acțiunile prin verbalizare, se înțeleg din priviri în legătură cu ce au de făcut, știu dinainte care sunt sarcinile lor ca membri ai societății civile și care sunt ideile pe care trebuie să le apere sau să le difuzeze. Ei par să știe din capul locului cum trebuie să se orienteze și ce trebuie să facă. De pildă, ce opinii trebuie acceptate și care trebuie respinse, de ce și în ce cazuri unor persoane le-ar putea fi sau nu trecute cu vederea diferite comportamente din era comunistă sau din prezent, de ce cutare ziar sau revistă trebuie admirate pentru atitudinea lor, de ce anumite acțiuni sunt întotdeauna corecte etc. De asemenea, aceștia recunosc, aderă sau resping interpretările destul de fluide ale evenimentelor, justificându-le, de obicei, prin afirmarea de principii puternice și catalogări alb-negru

(ceea ce nu împiedică, ba chiar favorizează, emiterea de judecăți și desfășurarea de acțiuni contradictorii, cam în același timp, uneori). Așadar, un gen de judecăți practice realizate prin serii de recunoașteri tacite în gesturile, concepțiile și acțiunile celui alt și prelungite într-o modalitate de acțiune, de multe ori cu virtutea de a despărți apele de uscat dar, vai, și cu pretenția de a împăca apa și focul, cu destulă naturalețe. Totuși, această societate civilă în care nu organizarea joacă rolul important, ci mobilizarea intermitentă pe baza unor recunoașteri tacite în vederea realizării unor obiective asumate, a devenit în acești primi ani ai noului secol din ce în ce mai fragilă, mai nefuncțională și mai lipsită de șansa unei reproducții pe un termen mai lung.

N-aș vrea să se înțeleagă că interpretând sau caracterizând acest tip de societate civilă ca fiind unul bazat pe mobilizare și distingându-l ca atare înseamnă că aș presupune că în România există tot de felul "societăți civile" alături de societate civilă care apare sau e menționată în discuțiile obișnuite pe marginea vieții publice și a evenimentelor ei în articole de ziar, în reviste, în știrile de presă sau de televiziune, în *talk-show*-uri, la care se referă cei care se socotesc îndreptățiți să o reprezinte și pe care o ponegrec adversarii mai pe față sau mai ascunși ai acesteia. Dimpotrivă, în mod curent *societatea civilă*, ca formă de viață, trimite la tot ansamblul de atitudini, discursuri, acțiuni, persoane și organizații, evenimente chiar, ilustrat prin discursul anticomunist și prooccidental, prin misiunea etică aticomunistă și prin evenimente cum ar fi Piața Universității, prin trimeri la Alianța Civică, GDS, 22, la "elită" sau la personalități cum sunt Ana Blandiana, Gabriel Liiceanu etc.

Comunitatea de comunicare

Multe dintre elementele apărute în încercarea de fixare a societății civile ca formă de mobilizare au trimis la preexistența unei comunități de comunicare ce ar fi făcut-o posibilă. De altfel, aspectul tacit, spontan, al mobilizării este greu de explicat în absența unei comunități de comunicare bine încheiate. În societate civilă caracterizată prin mobilizare, comunitatea de comunicare suplinește factorul organizatoric. Sau, într-o formulare mai slabă, organizația și organizarea joacă un rol mai puțin important în realizarea acțiunilor și atingerea obiectivelor decât acela al comunității de comunicare. Insist pe legătura între societatea civilă ca formă de mobilizare și comunitatea de comunicare deoarece modificările survenite în sfera acesteia din urmă sunt tocmai cele care explică, în parte, dificultățile din ultimii ani ai societății civile. Comunitatea de comunicare proprie societății civile s-a format în ultimele două – trei decenii ale secolului al XX-lea. Este un produs al vieții publice din perioada comunistă și al perioadei de tranziție. În cadrul ei, evenimentele sunt receptate, și interpretate, li se furnizează sensul, sunt create, celebrate, date uitării ș.a.m.d., constituind, în același timp, cadrul necesar mobilizării în vederea atingerii obiectivelor propuse. Ar fi o greșeală să înțelegem comunitatea de comunicare reprezentată de societatea civilă numai prin noțiuni caracteristice teoriei discursului.¹⁴ Înainte de a fi descrisă prin presupuziții, coduri și limbaje împărtășite sau competențele de a le întrebuința pe ultimele, această comunitate este una formată din persoane cu un trecut cultural comun. Din acest punct de vedere, poate că

¹⁴ V. J. Habermas (2000), *Conștiință morală și acțiune comunicativă*, București: Editura All

structurarea ei din comunism are o anumită legătură cu reproducerea și cu configurația ei de după prăbușirea acestuia și, mai departe, cu ceea ce pare să fie acum declinul societății civile înțeleasă ca formă de mobilizare. Dacă vom judeca așa, atunci *societatea civilă* își are originile în ultimii ani ai comunismului, în comunitatea de comunicare reprezentă pe atunci de ceea ce se numea viață sau lume literară sau cultural – artistică, al cărei principal discurs era cel literar (literatura, se spunea pe atunci, ținea loc de presă liberă, de cercetare istorică obiectivă, de filosofie etc.). Probabil sunt puțini cei care ar contraargumenta împotriva unei asemenea origini, dar cu siguranță sunt mulți cei care ar nega echivalarea comunității de comunicare proprie societății civile cu lumea cultural – artistică de dinainte de 1989. Chiar dacă n-aș avea dreptate decât, poate, parțial, este relevant că mare parte din comunitatea de comunicare pe care s-a bazat *societatea civilă* s-a constituit și s-a manifestat cândva în spațiul public al societății comuniste. De altfel, la originile sale, *societatea civilă* înțeleasă ca formă de mobilizare corespunde destul de bine unei definiții mai tari a conceptului, de vreme ce este îndeobște admis că totalitarismul comunist s-a caracterizat prin coteropirea aproape deplină a vieții publice de către partidul-stat. În acest context, viața sau lumea literară - artistică reprezenta o dislocare în monoliticul spațiu public al epocii comuniste. *Societatea civilă* a crescut într-un mod oarecum natural în fisurile apărute în urma retragerii, cât de cât, în cursul anilor șaiszeci și șaptezeci, a ideologiei comuniste din diferitele forme de discurs literar și artistic și, concomitent, prin recunoașterea parțială a autonomiei acestora. Recuperarea literaturii ca literatură a constituit, astfel, deopotrivă un prilej de "reîntoarcere a poezilor în cetate", după ce nu cu mulți ani în urmă fuseseră alungați și înlocuiți cu

vestitorii vremurilor noi, și de recunoaștere a unor forme de viață publică relativ autonome. Comunitatea de comunicare configurată în aceste procese s-a dezvoltat în nișele discursului ideologic comunist și ale vieții publice oficiale din acea perioadă, experimentând nu doar limbaje și discursuri proprii, ci și structuri de grup și chiar structuri instituționale, prin coabitarea cu și în instituții primite în gestiune din partea partidului – stat, adică edituri, reviste, teatre, uniuni de creație etc. Toate acestea au coagulat într-un fel de viață publică paralelă desfășurată în concurență cu cea oficială. Cărți, spectacole, cozi la librării, spectacole de teatru, cenacluri literare, conflicte între grupări, congrese ale scriitorilor, atâtea forme ale acestei vieți publice non-oficiale de pe vremea comunismului sunt deplânse astăzi de mulți! Această comunitate de comunicare constituită încă din comunism a oferit și a produs legitimități non-oficiale prin propriile sale mecanisme. Ulterior, acestea au fost capitalizate politic, grosul liderilor societății civile extrăgându-și noua legitimitate pe baza rolurilor jucate și a recunoașterilor reciproce provenite din viața publică non-oficială sau cvasi-oficială din perioada ceaușistă. Imediat după prăbușirea comunismului, tocmai intelectualii care întreținuseră într-un fel sau altul această comunitate de comunicare au fost aceia care și-au fixat drept sarcină construirea societății civile, și acesta pare să fi fost și motivul neangajării lor politice în partide și în viața politică în general. Cine își mai amintește epoca începuturilor își mai aduce aminte, probabil, și de polemica dintre Nicolae Manolescu și Octavian Paler din *România literară* cu privire la misiunea intelectualilor în noile condiții politice. Reprezentanți proeminenți ai acestei comunități, denumiți generic sau peiorativ *intelectuali* sau *elită* de către adversarii lor, au clarificat această sarcină și au

transmis-o în rețeaua de recunoașteri constituită deja. Cei care, deși cândva, în comunism, făcuseră parte din comunitatea de comunicare originară, dar din diferite motive nu i-au mai împărtășit noile opțiuni, unii dintre ei figuri importante și care ar fi putut juca un rol, cum ar fi Augustin Buzura, au fost deconectați de la aceasta și criticați cu asprime.

Prima iluzie a intelectualilor a fost că discursul monolitic al puterii comuniste va fi înlocuit cu discursul cuprinzător al *societății civile* și că *societatea civilă* va ocupa întregul spațiu public rămas deschis după căderea comunismului (se proclama, oarecum, deținerea exclusivității în crearea și reprezentarea societății civile). Aceste iluzii s-au risipit încetul cu încetul. Povestea pierderii iluziilor e lungă, dar ele au fost risipite nu atât din cauza inabilității intelectualilor de face politică sau de a se insinua în politică, cât mai ales din cauza faptului că principala funcție a *societății civile*, aceea de mobilizare, cu timpul, a ajuns să fie din ce în ce mai greu de realizat. Sunt o mulțime de cauze care au contribuit la declinul *societății civile*, iar o analiză detaliată le-ar putea înșira una după alta. Dintre cauzele posibile aș detașa una mai importantă: restrângerea audienței și autorității interpretărilor furnizate de *societate civilă*, ceea ce a avut drept urmare sărăcirea sistemului de recunoașteri, esențial pentru funcționarea ei ca mobilizare. Cei care interpretează într-un mod autorizat evenimentele sociale nu mai sunt, de mulți ani, dar cu siguranță într-un mod decisiv începând cu 1996, liderii societății civile (Octavian Paler, de exemplu, unul dintre cei mai importanți înainte de 1996, a oferit și oferă în continuare mai de grabă interpretări contare recunoașterilor valide în societatea civilă), ci așa-numiții formatori de opinie. În formarea opiniei, adică în interpretarea evenimentelor, e ceva vreme de când Marius Tucă și Cristian Tudor Popescu, de exemplu, sunt cu

mult mai vizibili, mai prezenți și, de aceea, mai importanți decât liderii societății civile. Prezența lor și a altora, aproape zilnică, în ziare și la televizor, a bruiat audiența și vizibilitatea *societății civile*. În plus, mulți dintre cei care făcuseră parte din comunitatea de comunicare inițială, adică publicul de până atunci al intelighenției literar – artistice, s-au retras fie în proiecte de viață individuale, fie spre literatura de consum, televiziune, fie au devenit pur și simplu indiferenți la idealuri publice. Comparând mecanismul monopolizării interpretării evenimentelor reprezentat de sistemul rubricilor fixe și al colaboratorilor permanenți, practicat în revistele de cultură înainte de 1989, de mecanismele căruia au beneficiat câțiva lideri ai societății civile, și valabil și astăzi, în alte forme, în interiorul societății civile, și sistemul bazat pe editoriale și *talk-show* trebuie să constatăm că ultimul, prin firea lucrurilor, a ieșit învingător.

Mașinăria politică

Oricine a urmărit viața politică din România post-comunistă știe că *societatea civilă* a constituit suportul noii societăți politice. Partidele politice ale opoziției, *opozitia*, nume drag din perioada 1990–1996, au stat pur și simplu pe umerii acestei societăți civile și au venit la putere prin capacitatea ei de mobilizare. Opoziție și societate civilă au format în perioada 1990–1996 mașinăria politică ce a suplinit slăbiciunea partidelor și capacitatea lor de a răspunde nevoilor unei activități politice cât de cât conturate și eficiente. Mai ales în primul deceniu de după revoluție, *societatea civilă* a fost aceea care a asigurat cunoștințe necesare unei asemenea activități, concepția și expertiza, mijloacele de difuzare și mobilizare și, nu în ultimul rând, grosul militanților în teritoriu în slujba opoziției. O parte

din elementele care au dus la formarea acestui mecanism a fost descrisă mai înainte. Mecanismul a început să se gripeze o dată cu venirea la putere a CDR, partidele fostei opoziții emancipându-se de sub tutela societății civile (ca și președintele Constantinescu). De altfel, în mod formal, Alianța Civică a și părăsit, la un moment dat, CDR. Ulterior, destrămarea CDR a condus aproape la dispariția mașinăriei. Acest lucru a devenit evident în campania electorală 2000, profesionalizată, după cum s-a spus, dar lipsită de suflu tocmai din această cauză. Ansamblul CDR – *societate civilă* funcționase până atunci aproape de la sine, fără resurse și fără planificări sofisticate. Între timp, societatea civilă își pierduse, din motivele arătate mai înainte, mare parte din capacitate de mobilizare și, împreună cu ea, unitatea mesajului politic. Opțiunile divergente la vârf între CDR și PNL și între candidații acestora la președinție scăzuseră cu totul, în acei ani, autoritatea semnalelor transmise de liderii societății civile și încâlciseră sistemul de recunoașteri pe care se baza mobilizarea tacită din rândurile sale. După eșecul la alegerile din anul 2000, societatea civilă părea să fi împărțășit soarta PNȚCD. Totuși, o dată constituită Alianța D.A., noi lideri ai *societății civile* (Cristian Pârvulescu, Alina Mungiu-Pippidi, Monica Macovei), poate nu la fel de pregnanți în viața publică pe cât fuseseră personalitățile legate de activitatea Alianței Civice, Grupului pentru Dialog Social și *României libere*, dar cu siguranță eficienți în noul context, au găsit iarăși motivația unei activități de sprijin mai direct pentru opoziția politică democratică. Ei au reactivat o parte din societatea civilă și formele de mobilizare și comunicare de care aceasta dispunea, utilizând aparițiile la televiziune și organizațiile în care activau. Și totuși, noua *societate civilă*, renăscută din propria cenușă, nu mai constituie

neapărat un suport pentru partidele politice pe care într-un fel sau altul le sprijină. Probabil că noua societate civilă nu mai este nici la fel de naivă cum a fost precedentă. În noua societate civilă există partizanate politice de alt tip decât acelea care se manifestau față de așa-numita *opozitie*, din anii dominației FSN și a urmașilor săi. Astăzi, radicalismele sunt mai puțin vizibile, iar opțiunile pro sau contra unora sau altora dintre partidele pandant nu se mai produc în bloc. De asemenea, partidele s-au mai maturizat, beneficiază de piața marketingului politic și publicitar. Capitalul, și el, începe să-și îndeplinească funcția de influențare politică. Ajunsă în ultima vreme o societate bazată pe discursul câtorva lideri, în comunitatea de comunicare reprezentată de societatea civilă de astăzi se aude din ce în ce mai conturat discursul criticii culturii. Acest discurs a însoțit modernizarea României în a doua jumătate a secolului al XIX-lea și prima jumătate a secolului al XX-lea, a supraviețuit în epoca comunistă și a contribuit la nașterea acelei *societăți civile* care a dominat perioada de tranziție. Motivele, întrebările și practicile criticii culturii au subzistat în comunism în fel și chip, de la teoria formelor fără fond, până la întrebări privitoare la criza romanului românesc, de la obsesia excepționalismului ființei naționale, în bine sau în rău, până la nostalgia recunoașterii unui „conducător cultural” în „divinul critic”. Disputa dintre protocronism și sincronism în Epoca Ceaușescu a constituit chintesența acestei critici a culturii. Din acest punct de vedere este semnificativ că aproape toți adversarii protocronismului s-au regăsit în *societatea civilă*, în timp ce partizanii protocronismului au îngroșat rândurile naționaliștilor și nostalgicilor comuniști. Acest episod din istoria criticii culturii în cultura noastră ar fi meritat aici un spațiu aparte, căci disputa protocronism – sincronism a

pregătit terenul nașterii *societății civile*, în așa măsură încât în majoritatea lor covârșitoare protocroniștii au trecut de partea forțelor naționaliste și comuniste, în timp ce adversarii lor s-au constituit în ceea ce denumesc aici chiar *societate civilă*.¹⁵

Modernizare, critica culturii și conducătorul cultural

În context românesc, în procesul modernizării, critica culturii a evoluat într-o direcție originală și particularizantă. Ca și în cazul termenului de societate civilă, voi insista și de această dată, poate prea îndelung și poate prea ocolitor, asupra unei istorii a conceptului, cu scopul de a lămuri cât de cât rațiunile pentru care și modul în care îl utilizez.

Critica culturii a reprezentat la sfârșitul secolului al XIX-lea și, apoi, în perioada mai de început a secolului al XX-lea, nu doar o disciplină în filosofie, cu mare putere de iradiere în viața publică (așa cum a fost cazul Germaniei, de exemplu), dar și o reacție intelectuală și chiar o formă de viață alternativă (dacă ne gândim la boema culturală franceză și cultura vieneză din ultimii ani ai imperiului¹⁶), atât în societățile care s-au confruntat cu efectele unei modernizări timpurii, cât și în acele societăți și culturi care s-au confruntat cu o modernizare întârziată și cu consecințele acesteia. Din acest punct de vedere, critica culturii de la sfârșitul secolului al XIX-lea îi cuprinde nu numai pe Baudelaire, dar și pe Nietzsche și Marx, pe John Stuart Mill și pe Titu Maiorescu. Critica culturii a fost, astfel, nu

¹⁵ V., K. Verdery (1994), *Compromis și rezistență. Cultura română sub Ceușescu*, București: Humanitas.

¹⁶ V., A. Janik, S. Toulmin (1988), *Viena lui Wittgenstein*, București: Humanitas, C. E. Schorske (2001), *Viena fin-de-siècle. Politică și cultură*, Iași: Polirom.

numai o critica a moravurilor, a vieții sociale, a obiceiurilor culturale și din educație, ci și a instituțiilor, a sistemelor politice, a sistemului de valori în sensul cel mai cuprinzător. Poate chiar din această cauză, critica culturii a evoluat pe parcursul secolului al XX-lea dinspre o manieră filosofică de abordare către o manieră mai largă de interpretare în care critica culturală, critica socială, critica moravurilor și critica artistică și-au dat până la urmă mâna într-un concept de bază de cultură interpretat antropologic, așa cum se întâmplă astăzi cu studiile culturale. Căci astăzi este un loc comun ca în judecarea tranziției, de exemplu, dar și a comportamentelor cotidiene cele mai banale, de la aruncatul hârtiilor pe stradă până la participarea politică, de la limbajul băieților din spatele blocului și până la cele mai rafinate *performări* artistice, să fie invocat conceptul de cultură.

În perioadele sale mai timpurii, critica culturii s-a dezvoltat în marginea a ceea ce Jürgen Habermas a denumit proiectul luminist al modernității, în care de astfel și-a avut originea, prin Rousseau¹⁷, proiect pe care Jean-Jaques Rousseau l-a contestat într-o privință sau alta și pe care unii dintre criticii târzii ai Luminării, de la Nietzsche la Heidegger, au încercat să-l reformuleze, să-l respingă sau să-l înlocuiască cu altceva. Cultura noastră modernă s-a constituit și într-o etapă mai târzie a expansiunii acestui proiect, nașterea sa petrecându-se sub semne zodiacale ale concomitenței încercărilor de împământenire și de critică a lui. Motivele criticii culturii au circulat, astfel, dinspre culturi de referință pentru intelectualii

¹⁷ V., J.-J. Rousseau (1987) *Discours sur les sciences et les arts, Lettre à d'Alembert sur les spectacles*, Paris: Gallimard (http://un2sg4.unige.ch/athena/rousseau/jjr_sca.html/accesat_05.04.2007).

români din secolele al XIX-lea și al XX-lea, cum au fost cultura germană și cultura franceză (nu și cea engleză, totuși) către mediul intelectual românesc. De aceea, nu trebuie neapărat să vedem în critica programului luminist o cauză a criticii culturii așa cum s-a petrecut ea în spațiul românesc. E vorba mai curând, de însușirea, mai mult sau mai puțin în cunoștință de cauză, a unui conținut și a unei problematici. Câteva sunt argumentele care pot fi aduse în sprijinul acestei interpretării, a trecerii motivelor criticii culturii în a doua jumătate a secolului al XIX-lea și prima jumătate a secolului al XX-lea în cultura română!

Probabil cea mai sintetică imagine a programului luminist al modernității îi aparține lui Jürgen Habermas.¹⁸ Acesta, pe urmele lui Weber, reîmprospătează accentul pus pe *instituționalizare* culturii ca factor de raționalizare a vieții.¹⁹ El insistă, pe urmele lui Weber, asupra faptului că trăsăturile cele mai importante ale epocii moderne sunt puse cel mai bine în lumină de proiectul propus de filosofii luminiști. În acest proiect, modernizarea nu figurează ca un proces concret, așa cum este prezentat el în lucrările istoricilor și sociologilor, ci ca un țel cultural. Proiectul modernității, așa cum a fost el formulat în veacul al XVIII-lea de filosofii Luminilor, își propunea dezvoltarea științei, a dreptului și moralității, a artei, în baza unei autonomii date de logica lor internă. Filosofii Luminilor propuneau întrebuințarea culturii, specializate și profesionalizate astfel pentru organizarea și ameliorarea vieții de zi cu zi a oamenilor. Așteptarea lor era că științele și artele vor asigura

¹⁸ J. Habermas (1981), „Modernity versus Postmodernity”, în *New German Critique*, 22, pp. 3–14.

¹⁹ V., M. Weber (1993) *Etica protestantă și spiritul capitalismului*, București: Humanitas, M. Weber (2002) *Politica, o vocație și o profesie*, București: Editura Anima.

controlul naturii și, printr-o înțelegere mai profundă a lumii și a omului, vor genera progres moral, instituții drepte și fericire pentru toți. Reconstrucția filosofiei luministe schițată de Habermas urmărește schema weberiană a modernității. Ea preia ipoteza weberiană a separării rațiunii substanțiale exprimată originar în religie și metafizică în sfere autonome precum știința, moralitate și arta. Potrivit acestei ipoteze în nucleul tare ale modernității se află *instituționalizarea* acestora. În felul acesta, domeniile culturii se despart de religie, în primul rând, și nu se mai subordonează decât propriilor lor țeluri, criterii și valori. În primul rând, instituționalizarea constă în *specializare* și *autonomizare* în raport cu celelalte sfere ale vieții sociale, pe baza unor standarde și criterii de validitate internă de tip rațional. Astfel, în nici o altă societate decât în societatea modernă occidentală și în acelea în care au adoptat acest model, cultura nu constituie un domeniu autonom, cu propriile sale granițe, valori și criterii. În al doilea rând, instituționalizarea constă în *profesionalizare*. În societatea modernă, cultura generează profesii și calificări. Omul de știință, filosoful, ca și poetul, sunt niște profesioniști. Dimensiunea luministă a instituționalizării a dus la apariția profesiilor culturale, a expertizei științifice, politice și estetice ș.a.m.d. În sfârșit, în al treilea rând, instituționalizare înseamnă *administrarea standardelor și criteriilor autonome de apreciere* în domeniile culturii prin intermediul organizațiilor și comunităților: academii, asociații, comunități, reviste de specialitate etc. Dimensiunea luministă în proiectul modernității schițat de Habermas este dată de idealul întrebuițării cunoașterii specializate în vederea raționalizării stilului de viață. Acest stil de viață, în întregime rațional pretinde două condiții: dezvrăjirea (*die Entzauberung*) lumii exterioare căreia îi corespunde ca într-o oglindă o perfectibilitate (*perfectibilité*) a

lumii interioare a omului. Deși luminiștii au promovat cu putere acest model, tot ei în calitate de critici au remarcat din capul locului dezechilibrul între raționalizarea vieții sociale exterioare, progresul cunoașterii și viața interioară și au atras, de asemenea, atenția și asupra pericolului reprezentat de raționalizare pentru transformarea vieții interioare, spirituale, morale, a omului. În Occident, critica modernă a culturii s-a învățit, încă de la Rousseau, în jurul acestei asimetrii: insuficiența raționalizării vieții exterioare pentru determinarea unei transformări a vieții interioare. *Șlefuit la exterior – barbar în interior*, spune Nietzsche.²⁰ Nemulțumirea care s-a manifestat în critica față de proiectului modernității s-au învățit în jurul ipotezei că raționalizarea lumii și raționalizarea omului în comportamente nu constituie dovezi pentru progresul său intern, spiritual. În pofida creșterii rolului rațiunii în organizarea societății, a ridicării nivelului de trai al individului, omul nu a progresat nici cum din punct de vedere moral. Această abordare se apropie și se desparte de ideea lui Rousseau potrivit căruia progresul științelor și artelor nu este suficient pentru perfecționarea omului, ba chiar este dăunătoare. Se apropie întrucât o acceptă și se desparte prin precizarea celor două dimensiuni ale ființei umane care trebuie conciliate: dimensiunea externă – *civilizația* și dimensiunea internă – *cultura*.

Cultura română participă mai târziu la realizarea proiectului modernității și într-o etapă în care el ajunsese la împlinire. Specificul modernizării românești îl constituie asimetria între preluarea rapidă – o adevărată ruptură – a modelului culturii instituționalizate în domenii autonome, specializate, și profesionalizate, caracteristică proiectului

²⁰ V., F. Nietzsche (1994), *A doua considerație inoportună: despre folosul și neajunsurile istoriei pentru viață*, București: Ararat.

modernității, și întârzierea organizării capitaliste a relațiilor economice și a statului. De aceea, critica culturii în România a fost în primul rând o critică socială, o critică a modernizării, aplecată asupra noilor instituții și, abia în al doilea rând, și mai târziu, o critică a substanței filosofice a proiectului luminist (prin Nae Ionescu, în primul rând, prin Emil Cioran, dar și prin Constantin Noica, de exemplu). În critica română a modernizării, ceea ce este extern ține de procesul de occidentalizare, în timp ceea ce este intern și se strică, în loc să se perfecționeze, trimite la fond, la tradiția autohtonă. Contradicția *forme – fond* stă astfel, la noi, pentru contradicția *civilizație – cultură*, în Apus. În acest cadru, critica română a culturii este o critică a instituțiilor culturale și politice în sensul cel mai larg. Ea se referă, deopotrivă, la standarde, valori, activități specializate și profesioniști ai acestora, dar și la comportamente și instituții asimilate în răspăr cu acestea. Prima ei realizare majoră este teoria formelor fără fond a lui Titu Maiorescu.

Titu Maiorescu își bazează teoria formelor fără fond pe observarea discrepanțelor dintre funcționarea organizațiilor și activităților culturale din România și modelul lor occidental. În pofida adoptării modelului occidental al culturii instituționalizate în domenii autonome, specializate și profesionalizate, el observa la practicienii acestora (oameni de știință, scriitori, artiști plastici, politicieni) lipsa reală de specializare și profesionalizare, precum și lipsa unei minime conștiințe a necesității acestora. Cum exemplifică el, studiile literare sunt lipsite de cele mai elementare cunoștințe despre stil, gramatică și ortografie, cele istorice de metodă științifică, iar politicienii sunt lipsiți de conștiința menirii lor. Alegând exemple din istoriografie, el arată ca diferite ipoteze privind originea latină a poporului român sunt susținute printr-o

argumentație care dovedește necunoașterea regulilor demonstrației științifice. Maiorescu nu condamnă ignoranța și neputința ca atare, ci pretenția unor asemenea studii de a fi recunoscute drept produse ale unei activități specializate și profesionalizate "ca realizări de știință valabile".

Cauzele acestei stări de lucruri sunt preluarea "formelor exterioare ale civilizației occidentale", preluarea de instituții culturale (Academie, universități, colegii, partide politice, constituție), fără suportul unor activități culturale specializate și profesionalizate care să se fi dezvoltat independent în societatea românească. Pe baza unor asemenea observații și prin compararea lor cu cerințele reieșite din proiectul modernității, Titu Maiorescu a descris modernizarea societății românești din perioada secolului al XIX-lea drept creare de forme fără fond. El apreciază că formele sunt incapabile să-și creeze fondul și că o consolidarea a formelor goale va avea drept consecință distrugerea posibilității apariției unor forme viabile în viitor.

Teoria formelor fără fond, tema centrală a criticii românești a modernizării, reflectă punct cu punct dificultățile implementării modelului științei, dreptului, artei, literaturii și politicii instituționalizate în societatea românească. Potrivit acestei tematici, formele culturale instituționalizate în societatea românească nu corespundeau criteriilor specifice ale evaluării activităților culturale specializate și profesionalizate caracteristice proiectului modern și modelului lor occidental. Totuși teoria formelor fără fond nu a apărut pe un teren gol. Ea reprezintă un prim apogeu al criticii care a însoțit modernizarea societății în secolul al XIX.²¹ Acest gen de critică a fost în același timp un agent

²¹ V., G. Ibrăileanu (1984), *Spiritul critic în cultura românească*, București: Minerva.

al modernizării, contribuind la clarificarea opțiunilor și la orientarea acesteia. Probabil că cele mai importante rezultate ale ei au fost stabilirea formei limbii literare și realizarea unui canon literar național (ceea ce nu-i puțin lucru), iar, ceva mai târziu, înnoirea cultură reprezentată de modernism și avangarda literară și artistică, care poate fi pusă sub semnul sincronismului lovinescian, ca reacție față de teoria formelor fără fond. Critica românească a modernizării, așa cum apare ea în teoria formelor fără fond, și critica ulterioară care pornește de la aceasta, uneori chiar și contrareacțiile de tipul sincronismului, discută mai ales carențele culturii instituțio-nalizate în varianta românească, fără să identifice în dimensiunea luministă a proiectului modernității opțiunea culturală programatică. Astfel, deși proiectul modern a rămas modelul normativ după care criticii partizani ai modernizării au judecat realitățile românești, aceștia au căutat să legitimizeze necesitatea introducerii structurilor moderne în societate românească prin invocarea legilor. Eugen Lovinescu vorbește despre o lege a sincronismului potrivit căreia civilizația se transmite prin imitație de la o cultură la alta²², iar Ștefan Zeletin, de exemplu, de legile dezvoltării capitalismului.²³ Abia criticii cei mai înverșunați ai modernizării, cum a fost Nae Ionescu, au sesizat rolul esențial jucat de dimensiunea luministă în asumarea telurilor transformării României în sensul societății moderne. El a văzut însă în proiectul modern un proiect raționalist și luminist, creație a protestantismului, care nu ar fi fost potrivit cu ortodoxismul românesc.²⁴

²² V., E. Lovinescu (1992), *Istoria civilizației române moderne*, București: Minerva, 3 vol.

²³ V., Ș. Zeletin (1999) *Burghezia română*, București: Humanitas.

²⁴ V., N. Ionescu (1990) *Roza vânturilor*, București: Editura Roza vânturilor, 2 vol.

În concluzie, în România critica modernizării se confundă până la identificare cu critica culturii și are drept motiv central pătrunderea formelor moderne în instituții și în viața de zi cu zi. Ștefan Zeletin a sesizat acest aspect. El scrie că:

Spiritul român are o înclinație aproape morbidă de a privi toate așezămintele României moderne ca netemeinice, nesănătoase, netrainice: scurt, de a arăta că nu se împacă nici într-o privință cu felul cum este țara noastră acum. Criticism social, criticism politic, criticism cultural – atâtea forme sub care străbate în deosebite laturi ale vieții noastre sociale atitudinea negativă și dizolvantă, împiedicând desfășurarea normală a activității creatoare.²⁵

Acest criticism a produs nu doar motive cum ar fi formele fără fond, ci și un model de critic cultural – ceea ce Tudor Vianu a numit „conducător cultural”:

Lipsită de directiva sigură a tradițiilor, cultura noastră a început de la o vreme să se cugete pe sine, pentru că ea nu mai funcționează cu forța inconștientă a instinctelor. Atunci a apărut în literatura noastră acea preocupare despre ceea ce suntem, cugetarea asupra culturii românești și asupra ținutelor ei. Toți gânditorii noștri de seamă și-au pus această problemă. Ceea ce este încă mai interesant este că în ansamblul vieții noastre sociale a apărut un tip intelectual al cărui corespondent nu-l găsim cu ușurință în alte culturi, și anume tipul omului de cultură care nu cultivă numai o specialitate științifică anumită ci care reflectează la destinul global al culturii noastre și care se simte răspunzător de întreaga orientare a civilizației țării. În Franța, în Anglia, în Germania veți găsi mai de grabă tipul

²⁵ Ș. Zeletin, *Op. cit.*, p. 19.

intelectualului mărginit în specialitatea lui. La noi, vom găsi desigur și acest tip, dar nu el ocupă primul plan al importanței culturale, ci conducătorul cultural, acela care caută sau crede că a fi găsit soluția globală a întregii probleme de cultură a țării.²⁶

Conducătorul cultural este și nu este ceea ce alții au numit critic de direcție. Conducător cultural este un expert, un specialist și un profesionist care crede, pretinde că deține criteriile adevăratei culturi occidentale (sau numai ale adevăratei culturi) pe care le aplică culturii naționale, cam de sus și în mod global. Însă conducătorul cultural nu este doar un îndrumător al culturii, ci și un îndrumător al tineretului intelectual și un far al procesului civilizării. Titu Maiorescu, Eugen Lovinescu, Nicolae Iorga, Nae Ionescu, George Călinescu, Constantin Noica au fost sau au năzuit să fie asemenea conducători culturali. În perioada comunistă, mai ales în ultima ei parte, conducător cultural a fost criticul literar. Poate că nu întâmplător, după 1989, Nicolae Manolescu a capitalizat cel mai intens poziția sa culturală. Ba chiar la începuturile carierei sale de om politic, a evocat în sprijinul deciziei sale modelul lui Maiorescu. Cu toate acestea trebuie spus că Nicolae Manolescu a fost mai degrabă ales, desemnat de către ceilalți drept conducător cultural, decât a pretins vreodată că ar fi fost sau ar fi rămas ceva asemănător.

În orice caz, modelul conducătorului cultural este o parte integrantă a culturii noastre moderne. În ultima vreme, aspiranții mai noi la acest rol, migrează din ariile sofisticate ale culturii în zone mediatizate și atrăgătoare, cu un public oricum mai larg decât acela al lucrărilor de specialitate. Conducătorul

²⁶ T. Vianu (1982) „Filozofia culturii” în *Studii de filozofia culturii*, București: Editura Eminescu, pp. 349–350.

cultural de ultimă oră vrea să fie în același timp scriitor, profesor, filosof analitic și gânditor existențialist, manager, vedetă de televiziune, politolog și critic de artă, înalt funcționar de stat și, în același timp, opozant înverșunat al guvernului etc.

Societatea civilă și critica culturii

Grupajul consacrat schițării unei ideologii conservatoare, apărut nu demult în 22, se așează sub semnul criticii culturii, așa cum s-a refăcut și a continuat să evolueze această dimensiune a culturii naționale după prăbușirea comunismului. Cercetând conformitatea formelor politice românești cu formele occidentale, noua încercare vizează constituirea unui cadru ideologic de natură liberală și creștină, etichetat drept conservator, care să constituie o bază pentru coagularea forțelor politice de dreapta. Deși proiectul pare să vină în primul rând în sprijinul noii aripi desprinse de PNL, Partidul Liberal Democrat, totuși, în același timp, el apare ca un proiect destinat perioadei de după o eventuală fragmentare sau dispariție chiar a PNL, ca urmare a eșecului său la guvernare.

Reprezintă, însă, un grupaj de articole (după câte se pare, pe deasupra și lipsit de ecouri notabile) dintr-o revistă oricât de serioasă, un punct important în evoluția implicării intelectualilor în viața publică? Este el semnificativ în vreun fel? Răspunsul meu este afirmativ, deoarece avem de-a face cu *primul proiect girat de societatea civilă însăși care abandonează programatic scopurile și misiunea civică asumate de intelectualitate după căderea comunismului*. Tematic, în spiritul tradiționalei critici a culturii, noul proiect încearcă să pună în ordine exteriorul cu interiorul, integrarea europeană și viața politică internă, occidentalizarea cu fondul nostru, necorupt de tarele

mai noi sau mai vechi ale aceluiași Apus, ținut totuși drept model. Structural, în limitele deja istorice ale criticii culturii, este un proiect al experților, al cunoscătorilor, al occidentalizaților în cunoaștere, al unui fel de nou conducător cultural colectiv care nu mai vede în dezvoltarea societății civile un obiectiv dezirabil al evoluției societății românești. Nemulțumiți că instituțiile politice de tip occidental introduse în România sunt departe de a fi implementate în măsura și în modul în care se cuvin, autorii proiectului propun o nouă misiune pentru intelectualitatea de la noi: realizarea unei autentice forțe de dreapta pe scena politică.²⁷ Personalități cu profiluri intelectuale diferite, ei sunt împreună partizani necondiționați ai unui liberalismului economic și politic occidental, și, în același timp, critici ai evoluțiilor moderne și post-moderne ale acestui model! Dacă până de curând se părea că, ideologic și politic, nu dreapta reprezintă o problemă în România, căci tradițiile și opțiunile intelectuale la noi ar fi nesmintit în întregime de dreapta²⁸, din acest proiect aflăm, dimpotrivă, că stânga ar fi lipsită de probleme, iar dreapta, o formulă încă necoagulată și inconsistentă. Prin urmare, adevărata problemă constă în delimitarea unei drepte politice românești, intelectuale și politice, împărțită acum între diferitele doctrine de dreapta, în

²⁷ Se înțelege că vorbind despre intelectuali, mă refer mai curând la o identitate de grup decât la una privind indivizii. De altfel, Virgil Nemoianu consideră ceva de la sine înțeles că oameni precum „N. Manolescu, Th. G. Pavel, M. Zamfir, G. Grigurcu, Monica Spiridon” împărtășesc convingeri de centru-dreapta, la fel cum regretă lipsa contribuțiilor mai tinerilor Sorin Antohi, Cristian Bădiliță, Andrei Brezianu, Sanda Cordos, Aurelian Crăiuțu, Ion Ică, Augustin Ioan, Robert Lazu, Silviu Rogobete.

²⁸ G. M. Tamas (2001) “Scrisoare către prietenii mei români”, în *Dilema*, nr 416 (16–22 feb 2001).

raport cu o stângă bine definită și consolidată. Proiectul este girat de Virgil Nemoianu.²⁹ Acesta, deși afirmă că personal nu știe mare lucru despre politica românească și nu înțelege relațiile dintre Băsescu și Tăriceanu, se arată pur și simplu cucerit de Platforma și programul noului Partid Liberal Democrat. Platforma PLD n-ar fi doar un eveniment politic, ci și unul ideologic, în sensul tare, cultural, al cuvântului, căci ar implica „și doctrinele, în loc să se mărginească la obișnuitele împunsături personale sau la dezacordurile politice obișnuite”. Totodată, aceste documente de partid, luate ca un punct de plecare, îl îndeamnă pe Virgil Nemoianu să se gândească la anumite schimbări care ar putea avea loc pe scena politică.

Gestul său de a trage într-un context cultural mai cuprinzător o platformă ideologică ar trebui salutat! De asemenea, trebuie să fim de acord că, în general, partidele de la noi sunt lipsite de doctrină (sau, poate, mai exact spus, membrilor unui partid nu le este prea clară doctrina pe care partidele din care fac parte o reclamă). Multă vreme, doctrina a fostă văzută ca un aspect formal al activității partidelor și, nu de puține ori, ideea că doctrina este importantă pentru electorat și activitatea acestora a fost luată în derâdere. Teza că în climatul politic din România, importante nu sunt doctrinele, ci personalitățile, este larg acceptată (dacă n-am presupune că doctrina de partid este înțeleasă într-un manieră cu totul formală, ar fi greu de înțeles cum un întreg partid social-democrat s-a transformat peste noapte în partid popular, e cazul PD, fără ca măcar un singur membru, darmită un grup, să

²⁹ V. Nemoianu (2007) „Introducere” *Polul de centru-dreapta*, Suplimentul revistei 22, anul XV (882) (02 februarie – 08 februarie) (<http://www.revista22.ro/html/index.php?art=3424&nr=2007-02-02/> accesat 05.04.2007).

se fi împotrivit într-un fel sau altul). De altfel, mulți analiști politici au scris și continuă să scrie doctrine și programe la comandă. Unii chiar își revendică rolul de doctrinari de partid, iar multor oameni politici nu li se pare nimic nelalocul lui în a încredința cuiva scrierea doctrinei, a programului de guvernare ș.a.m.d. În aceste condiții, o dezbatere publică în legătură cu doctrina unui partid trebuie remarcată favorabil. Dar proiectul prezent în paginile revistei 22 este important și prin faptul că filosofi, ideologi, istorici, economiști, teologi și comentatori adună sub o umbrelă politică toate discursurile prezente în critica culturii de astăzi, discursuri pe care le putem identifica cu ușurință în revistele culturale, în ziare și emisiuni de televiziune, într-un cuvânt în spațiul public: discursul filosofic, discursul expertului, discursul ideologului, al comentatorului politic, al moralistului. Argumentele aduse în discuție nu seamănă deloc cu cele din *Federalistul*. Mai de grabă, fiecărui discurs specializat în parte îi poate fi atribuită specificația „- literar”, în sensul „filosofico-literar”, „ideologico-literar” etc., „- literar” stând în asemenea expresii pentru stilul dintotdeauna al criticii culturii de la noi care plasează ambiția literară, în sensul artistic al termenului, în domenii care, prin definiție, nu o presupun. În fine, voi considera intervențiile din 22 drept contribuții de critică a culturii, dar le voi prezenta în continuare, criticându-le la rândul meu acolo unde cred că e cazul, mai de grabă din punct de vedere politic, decât cultural. Încerc, astfel, să pun mai bine în evidență semnificația acestei recente încercări de a fixa o nouă misiune pentru intelectualitate, dincolo de sfera societății civile. Din punctul meu de vedere, această încercare este benefică și lipsită de beneficii deopotrivă. Benefică, întrucât deschide calea unei abordări în cunoștință de cauză a activității politice (câți politicieni de la noi sunt interesați

de teoria și știința politică, dincolo de trainingul electoral și de chestiuni de imagine?) și lipsită de beneficii, câtă vreme ar putea delegitima pe termen lung inițiative necesare ale societății civile față de un eventual stat abuziv.

Contribuția cea mai de seamă din proiect îi aparține lui Virgil Nemoianu. El pare să fie acela care, în pofida unei declarate lipse de informații privind societatea românească și politica de la noi, a simțit nevoia să aducă în discuție o problemă serioasă, sugerată de „interesanta Platformă dată publicității la finele anului trecut.” Reflecția sa se înscrie de departe în linia obișnuită a criticii culturii, în care critica modernității se desfășoară sub forma criticii modernizării și a comparației cu Occidentul. În această figură de gândire cuprinzătoare, Occidentul este prezentat în sens normativ drept criteriu, standard și exemplu de urmat. În viziunea lui Virgil Nemoianu, după al doilea război mondial, Vestul ar fi reușit ceva formidabil, și anume blocarea manifestării extremismelor de dreapta și de stânga (eliminarea radicalilor). Acest succes ar fi explicabil printr-o înțelepciune comună a elitelor politice și a electoratului care, împreună, ar fi schimbat „destul de prompt situația” de după război. În țările occidentale, după război, electoratul și elitele politice ar fi luat decizia de a constitui partide social-democrate moderate și ample partide de dreapta. Este destul de complicat să înțelegem cum s-au luat asemenea decizii, dar am putea reformula spunând că în societățile respective s-au coagulat o cale moderată de dreapta și o cale moderată de stânga, eliminându-se astfel din jocul politic extremele. Totuși, opțiunea pentru moderație a fost o chestiune pragmatică, o renunțare, o chestiune de prudență, și nu o schimbare peste noapte a convingerilor, lasă să se înțeleagă autorul articolului din 22. „Amplele partide” s-ar fi format nu

printr-o grupare potrivit convingerilor sau prin coagularea intereselor, ci prin autoreformarea înțeleaptă a societății pe axa stânga moderată – dreapta moderată. Întrucât ipoteza alegerii înțelepte, pragmatice, este greu de susținut, iar descrierea destul de schematică printr-o structură ideologică unidimensională stânga – dreapta nu poate fi exemplificată în multe cazuri (cum s-a moderat stânga, până în anii 70, în Italia și în Franța?), cred că descrierea pe care ne-o oferă Virgil Nemoianu trimite mai de grabă la anumite procese politice din Spania post-franchistă, poate (din cauza asimetriei socialist-comuniste) din Portugalia, din Italia post-musolineană chiar, din Germania Federală, desigur, și poate din Grecia, în care s-a realizat o pacificare formală stânga – dreapta, după dictatura coloneilor. Modelul stânga moderată – dreapta moderată este un tip ideal încadrat în teoria votantului mijlociu, în vreme ce bipartidismul admirat de Virgil Nemoianu pare a fi unul de nuanță corporatistă, pluripartidistă, diferitele grupuri cu orientare de stânga sau cu orientare de dreapta negociind un compromis ideologic: „sistemul bipartid era întemeiat pe coexistența unor grupuri cu autonomie mai mare sau mai mică în interiorul aceluiași partid, grupuri care negociau, tenace, dar de bună credință de obicei, definirea orientării generale”. Acest model, destul de curios dacă se pretinde empiric, în care un sistem pluralist devine bipartidist prin federalizare internă a doctrinelor în sens larg, iar distanța ideologică dintre partide se reduce prin moderare negociată, ar trebui urmat de țările care se refac acum politic după căderea comunismului și, împreună cu ele, și de România. Căci, potrivit lui Virgil Nemoianu, țările din Europa Centrală și de Est se află în chiar în fața aceleiași probleme: pulverizare a forțelor care împărtășesc doctrine compatibile sau creștere în unitate. El propune sistemul de mai

sus, nu în calitatea de specialist, ci „amatoricește” și sugerează că singura problemă importantă a societății noastre o reprezintă însușirea acestui model. Măsurile împotriva fumatului, interzicerea icoanelor în școli, „zgomotele mediilor de comunicare”, paradele homosexualilor etc. și chiar „trâmbițatele alianțe militare” nu vor conduce la „nivelurile cele mai dezirabile ale modernizării accelerate”. Modernizarea la niveluri dezirabile se va putea petrece doar în cadrul unui echilibru asigurat de contrabalansul dintre un pol socialist și unul liberal. Polul socialist, consideră Virgil Nemoianu, există și este reprezentat de o mașinărie politică bine articulată, la nivel central și local, și de oameni politici reductibili precum Ion Iliescu, Răzvan Theodorescu, Adrian Năstase, Mircea Geoană și diverșii baroni locali (așa se vede de peste Ocean și poate se vede bine). Polul de dreapta este slab și lipsit de rețele necesare la nivel central și local oricărei mișcări politice de amploare. De aceea, renunțând la a privi în trecut, forțele fărâmițate de dreapta ar trebui să se reunească într-o federație. Federalizarea n-ar reprezenta o noutate pe scena politică românească, pentru că, istoric, și în Partidul Conservator și în Partidul Liberal, diferitele orientări au coexistat de-a lungul timpului. Prin urmare, am putea avea o forță unită în dreapta spectrului politic, în care diferitele facțiuni și-ar putea păstra orientarea ideologică și chiar o anumită formă de independență. Care ar fi acest forțe?

Federalizarea este privită, mai întâi, ca o chestiune ideologică. Potrivit lui Virgil Nemoianu, în România, ar exista, astăzi, mai multe feluri de orientări liberale de bază: libertarianismul, liberalismul clasic și un liberalism socio-popular care și-ar avea originea într-o tradiție doctrinară Rawls – Habermas. De asemenea, ar mai exista un liberalism aflat undeva foarte aproape de conservatorism și creștin-democrație.

Cred că această fotografie este departe de realitate și nu doar din cauza alăturării lui Rawls și Habermas³⁰, atunci când discutăm de un liberalism, totuși, de tip european, în care opțiunile economice sunt determinante. Dar cam toate orientările ideologice identificate de Virgil Nemoianu sunt într-un stadiu incipient și neclar, departe de a fi naturalizate. Libertarianismul, de exemplu, este încă într-o perioadă de conspecte și note de lectură. Care ar fi oamenii politici care profesează idei libertariene?³¹ De asemenea, îmi este teamă că creștin-democrația, deși are mulți partizani, nu prea are doctrinari. Se poate vedea cu ochiul liber că dezbateră cu privire la asemenea orientări ideologice este timidă, iar dezvoltarea și rafinarea lor în context românesc sunt practic absente. De aceea și aderarea la ideologii, cum spuneam, este mai de grabă formală, cazul cel mai relevant fiind acela al Partidului Democrat. Dincolo de adoptarea orientării populare, care dintre poziționările PD în probleme de bază ale societății românești se sprijină pe ideologia pe care o proclamă? De altfel, dacă zumzetul ideologic se aude cât de cât în anumite cercuri de dezbateri, nu același lucru se poate spune despre partide, unde domnește o liniște apăsătoare. Care sunt rezolvările libertariene, populare, liberale, conservatoare etc. față de

³⁰ Deși în cunoscuta polemică dintre Rawls și Habermas acesta din urmă se recunoaște ca făcând parte din aceeași familie ideologică cu Rawls, totuși originile teoriei lui Habermas, vizibile metodologic și în idealurile politice, sunt în marxism (V., J. Habermas (1995) "Reconciliation through the public use of reason: remarks on John Rawls's Political Liberalism" și J. Rawls, "Replay to Habermas", în *The Journal of Philosophy*, XCII, 3, martie).

³¹ O viziune mai optimista cu privire la starea libertarianismului o puteți desprinde tot dintr-un supliment 22, *Libertarienii* (v. <http://liberalism.ro/media/libertarienii.pdf>/accesat11.02.2007).

corupție, adică față de tema politică a zilei propuse de doctrinari sau de partide? Doctrinile politice nu reprezintă un subiect al dezbaterii politice sau al dezbaterii publice mai largi, iar frământările ideologice sunt departe de a caracteriza viața politică a vreunui partid.

Virgil Nemoianu nu remarcă, totuși, mai apăsător curentul liberal pur și simplu, probabil singurul curent ideologic mai precizat din spectrul politic actual, reprezentat, oricât s-ar spune de PNL. PNL este, din orice perspectivă am întoarce lucrurile, partidul cu o doctrină cât de cât clară, conformă cu o tradiție doctrinară naturalizată în spațiul nostru politic și în cadrul căreia există de bine de rău dezbateri nu doar în cercurile intelectuale, ci și în cele politice. Virgil Nemoianu preferă să descopere în interiorul acestui liberalism mai împlinit doar nuanță conservatoare pe care o ilustrează prin profilul ideologic al lui Alexandru Paleologu, cel din ultimul deceniu de viață. Aceasta este indicat, de altfel, ca un antemergător pentru grupul de tineri intelectuali cu care face echipă în scrierea și lansarea manifestului intelectual și politic de centru – dreapta. Pomenit la un moment dat, Alexandru George ar fi fost, poate, un nume la fel de nimerit când vine vorba de liberalismul românesc actual (gândirea liberală de la noi). Cel care a avut un ochi atent asupra dezbaterii de idei și nu s-a rezumat la comentariul politic din presa de mare tiraj, nu se poate să nu fi remarcat că Alexandru George este un gânditor politic al perioadei de tranziție care nu s-a abătut în judecăți de la principiile liberalismului, oricum le-am întoarce.³² În

³² V., de exemplu, A. George (1997), *În istorie, în politică, în literatură*, București: Editura Albatros, A. George (1999), *Pro libertate*, București: Editura Albatros etc. Semnalez că unul dintre contributorii proiectului politic pe care îl discut aici a publicat de curând, un articol dedicat lui Alexandru George: I. Stanomir (2007), "Un

treacă fie spus, dacă mediul intelectual de la noi ar fi vibrat la idei, iar oamenii politici ar fi fost cu adevărat interesați de reflecția politică (mi-e teamă că nu dau un ban pe ea), atunci numele lui Alexandru George ar fi fost amintit ceva mai des. Este adevărat însă că opiniile curat liberale ale lui Alexandru George nu prea rimează cu liberalismul conservator propus drept bază minimală a unei viitoare coaliții de centru – dreapta: subsidiaritate și descentralizare, demnitatea persoanei umane, legătura dintre libertate și tradiție, dintre individ și grup și „colaborarea respectuoasă și afirmativă dintre credința în transcendent și funcționarea pragmatică a societății”.³³ Acest tip de conservatorism, consideră Virgil Nemoianu, ar asigura o justă cumpănă între cerințele modernizării și cele ale păstrării memoriei, solidarităților locale, istorice, sociale, culturale și umane. O asemenea doctrină ar recunoaște, în spiritul liberalismului anglo-saxon, imperfecțiunea naturii umane, ar limita puterile statului, ar așeza proprietatea drept piatră unghiulară pentru societate și ar respinge din capul locului „corectitudinea politică”.

Din păcate, Virgil Nemoianu nu arată cum ar putea deveni o bază minimă de colaborare sau de reprezentare pentru un viitor pol liberal atotcuprinzător, genul acesta de conservatorism, cu accente comunitariene și creștin-democrate, programatic declarat și, prin aceasta, oarecum parohial, împotriva corectitudinii politice.

intelectual burghez: A. George”, *Idei în dialog*, nr. 3, martie 2007 (<http://www.romaniaculturala.ro/Pages/Eseuri.aspx> / accesat 11.04.2007).

³³ V. Nemoianu (2007), „Introducere” *Polul de centru-dreapta*, Suplimentul revistei 22, anul XV (882) (02 februarie - 08 februarie), <http://www.revista22.ro/html/index.php?art=3424&nr=2007-02-02/> accesat 05.04.2007.

Această propunere ideologică ce încearcă să creeze un cadru pentru cam toate orientările politice existente sau presupuse care își reclamă în mod deschis și legitimator descendență liberală în sens politic (și nu cultural cum ar face-o, de pildă, și social- democrația) este însoțită de un colaj alcătuit din mărturii personale, amintiri, analize politice și studii teoretice: Teodor Baconsky, „Dreapta mărturisire”, Ioan Stanomir, „O educație în spiritul libertății”, Dragoș Paul Aligică, „Doctrina dreptei românești: provocări și direcții”, Gelu Trandafir, „Pledoarie pentru recuperarea dreptei creștin-democrate”, Traian Ungureanu, „La dreapta prin realism”, Cassian Maria Spiridon, „Un posibil *modus vivendi*”, Eugen L. Nagy, „Despre fundamentele politicii”, Mircea Platon, „Pentru o politică la scară umană”, Toader Paleologu, „Liberalul”.³⁴

Conservatorism, liberalism, creștin – democrație

Din intervenția lui Teodor Baconsky se înțelege că o bază de consens în viitorul pol politic liberal trebuie să fie anticomunismul. În acest sens el evocă și încearcă să explice pozițiile anticomuniste ale generației încă de mijloc prin tendința de a idealiza perioada interbelică pe care o descrie drept „naționalism” și ca o reacție față de comunism. În cazul său, conservatorismul ar fi un accident existențial. Accident pentru că prăbușirea comunismului ar fi putut să fie sau să nu fie și poate atunci opoziția față de comunism ar fi luat alte forme. După căderea comunismului a lăsa lucrurile să rămână așa cum au ajuns să arate ar însemna o trădare față de generațiile viitoare, față de proprii copii. Personalizarea acestei

³⁴ *Polul de centru-dreapta*, Suplimentul revistei 22, anul XV (882) (02 februarie – 08 februarie), <http://www.revista22.ro> /accesat 05.04.2007.

variante de „luptă cu sistemul” împinge totuși la dreapta și nu așa cum ne-am fi putut aștepta la stânga, pentru că stânga, afirmă Teodor Baconsky, „e prima și singura beneficiară a capitalismului”. Noul proiect politic n-ar mai fi consacrat redistribuirii fondurilor, ci unei cimentări valorice într-o majoritate care dorește inaugurarea unui nou ciclu istoric. România are nevoie de un „respiro de dreapta” petrecut o dată cu integrarea europeană, așa cum s-a întâmplat în Portugalia, când partidele de stânga aduse la putere de căderea dictaturii lui Salazar au pierdut puterea. Unificarea la dreapta, față de o stângă ce se revendică în continuare mai de grabă de la Gheorghiu Dej, decât de la Titel Petrescu, este o necesitate. Dacă „acest mare proiect va capota, ne vom pierde, iarăși, dreptul de a fi noi înșine și solidaritatea de a fi mai buni.”

Pe același ton, Ion Stanomir identifică un mod de funcționare a politicii românești în care personalitățile și logica atașamentului față de acestea sunt mai puternice decât instituțiile și coerența opțiunilor. Pe fondul unei descrieri vii și bine conturate a scenei politice de astăzi, din care, până la urmă, nimeni și nimic nu iese tocmai bine, Ion Stanomir schițează o istorie a eșecurilor succesive de a reînnoa și reinventa tradiția politică întreruptă în 1938 de valul dictaturilor și, mai apoi, de totalitarismul comunist. Sunt criticate Partidul Conservator și Partidul Democrat pentru incoerența dintre genealogia doctrinară și opțiunile ideologice către actualele lor familii politice europene, liberală la primul, populară la al doilea, dar mai ales Partidul Național Liberal, adept al social – liberalismului (Theodor Stolojan și Teodor Meleșcanu sunt considerați emblematici pentru această orientare ce trădează credințele originare atribuite venerabilului partid). Ținând cont de aceste eșecuri și ambiguități, societatea

românească trebuie să reinventeze politicul și identitățile ideologice, iar din acest punct de vedere, trebuie să conchidem că un cadru ideologic de tipul aceluia care ni se propune este parte a unui asemenea proces.

Dragoș Paul Aligică pleacă de la ideea că doctrinele partidelor drepte democratice contemporane – cunoscute și ca partide de centru-dreapta – pun două mari aspecte în evidență: o recuperare a liberalismului clasic individualist, pe de o parte, și o reformulare a unor teme conservatoare legate de rolul comunității, al familiei și al religiei, pe de altă parte. Această orientare ar fi schimbat în cursul ultimilor 20 de ani discursul politic occidental. Care este stadiul și locul dreptei din România în cadrul acestui proces mai general de schimbare ideologică? Încercând să răspundă acestei întrebări, Dragoș Paul Aligică propune o angajare în dezbateri în așa fel încât "clarificarea doctrinara" să nu fie ca o „decizie sinodala, ci ca un proces asociat dialogului public”. Aceasta clarificare nu cade în sarcina politicianilor, ci în sarcina intelectualilor, publiciștilor și comentatorilor politici, pe care Dragoș Paul Aligică îi asociază unei „clase intelectuale având interesul, intenția și capacitatea de a se angaja în acest proces”. De fapt, el vede în existența unui asemenea clase o precondiție a întregului proces de clarificare doctrinară (existența unei clase intelectuale), o a doua precondiție fiind o infrastructură instituțională formată din "organizații, publicații și canale mass-media și de comunicare". Abia când aceste precondiții ar fi satisfăcute, abia atunci s-ar putea vorbi de pașii și elementele procesului propriu-zis de dezbateri. Din păcate, constată autorul, aceste precondiții au o prezență încă „fragilă” și propune un fel de program de cercetare prin care s-ar putea „identifica fațetele, școlile de gândire sau curentele de idei existente sau cele ce ar

putea fi coagulate pornind de la elementele existente.” Autorul însuși identifică, fără să exemplifice, un curent conservator care ar pleca de la tradiția europeană, un conservatorism occidental, și un altul care se revendică de la conservatorismul clasic românesc. Alături de Virgil Nemoianu, el descoperă în liberalismul românesc fațete libertariene, clasic liberale și liberal-conservatoare. Programul de cercetare și programul politic schițat de Dragoș Paul Aligică își propun să lămurească, să faciliteze un consens și să lipească una lângă alta toate aceste piese pentru a obține în mozaicul lor o dreaptă românească. Piesele sunt, lasă sa se înțeleagă el, totuși prea numeroase și prea sfărâmicioase pentru a se aduna într-un desen coerent. Ca și în cazul articolului semnat de Virgil Nemoianu și în articolul lui Dragoș Paul Aligică este destul de neclar cum și unde sunt identificate elementele conservatoare, unde se manifestă politic libertarienii și în ce ar putea consta liberalismul – social (poate e o impresie greșită, dar uneori se dă de înțeles că liberal-social ar fi PNL, *social* pentru că nu ar fi tocmai consecvent în politica sa liberală). Sunt toate acestea, curente politice, sunt ele curente de idei, sau sunt doar încercări izolate de a pune în discuție, în diferite cercuri, diferite ipoteze? Discuția libertariană, de pildă, care este cea mai înaintată, atât cât este, nu are nici un ecou dinspre partidele politice, la fel cea conservatoare. Este adevărat că nu ar fi neapărat nevoie de contribuții teoretice românești la liberatarianism sau conservatorism pentru a avea curente de idei și chiar curente politice care se raportează la asemenea doctrine, cum la fel de adevărat este că s-ar putea să existe politici social-liberale fără ca artizanii acestora să fie prea conștienți de natura lor. Dar cum ar putea să negocieze pragmatic și în ce cadru, gânditori libertarieni, liberali de câte feluri sunt ei și diferite curente conservatoare, când unii au, iar

alții nu au partid? Cercurile de dezbateri și grupurile de inițiativă, confrerile între cei care împărtășesc aceleași convingeri etc. nu sunt suficiente, nu constituie masa critică necesară declanșării unui curent de idei, a unei dezbateri publice și cu atât mai puțin a unui curent politic ceva mai așezat, cum măcar în teorie ar trebui să fie unul de o nuanță conservatoare. Sesizând inconsistența, Dragoș Paul Aligică vede un prim pas de făcut în construirea aparatului conceptual și ideologico-simbolic – ceea ce aduce întregul proiect, cum spuneam, în stadiul unui proiect de cercetare.

Gelu Trandafir identifică, în mod corect după opinia mea, problemele dreptei românești. E vorba de sectarism și de necesitatea urgentă a unor măsuri de reducere a consecințelor electorale ale luptelor interne. Propunerea lui este confederarea forțelor de dreapta pe baza principiului retragerii statului din societate și al descentralizării. Gelu Trandafir propune o structură bazată de o unitate minimală, care să se opună stângii, inspirată din activitatea partidelor din Parlamentul European. Sectarismul dreptei românești, observat de Gelu Trandafir, derivă tocmai din inconsistența ei doctrinară. Tutorii dreptei, am putea adăuga la cele scrise de Gelu Trandafir, au prea multe idei și au prea multă mică inițiativă. Nimeni nu se gândește, de exemplu, la consolidarea a ceea ce există. Failibilitatea nu intră în vocabularul lor politic și nu îndeamnă niciodată către o practică descrisă de un asemenea vocabular. Aceștia, fiecare în parte, vor să dea direcția, să inventeze tot timpul nuanțe ideologice și să proiecteze, în spirit conservator de bună seamă, noi „construcții politice”.

Textul lui Traian Ungureanu este al unui militant. După părerea lui „cadrul politic de bază al României postcomuniste e glandular, masificat și preconceptual”. De aici, remanența extraordinară, aproape transistorică a formulei care duce de la

FSN la PSD, „peste violentul Iliescu, scindări, scandaluri și lăcomia țarigrădeană a lui Năstase.” Asemenea metafore, nu neapărat de respins atunci când vine vorba de analiza politică, mai ales la noi, unde singurul ghidaj metodologic este constituit de pregnanța expresiei literare (o verificare în plus a tezei criticii culturii), sunt într-un fel exemplare pentru stadiul clarificărilor doctrinare promise. Dincolo de propozițiile memorabile, ca formulă stilistică, tabloul pe care Traian Ungureanu îl schițează societății românești combină vechi motive ale criticismului social, „nevroza istorică” , „dezordinea românească”, lipsa de coeziune socială, exasperanta realitate politică și socială, cu teme priticite în laboratoare de propagandă, cum ar fi aceasta, de ultimă oră, a „oligarhiei”. După Traian Ungureanu, România s-ar afla acum într-o eră a oligarhilor care împiedică exercitarea rolului unei burghezii favorabile progresului, dar anemice, situație generată de o societate din care lipsesc ideile și forțele cu adevărat noi. Societatea românească este o societate fără repere, în care cei care o domină simbolic, oligarhi, parlamentari și vedete media, departe de a manifesta strategii sofisticate în exercitarea dominației, ascund „o brutalitate pe care lumea românească s-a obișnuit să o ia drept capacitate.” Viața socială este complet ruinată, iar relațiile sociale sunt mizere. Traian Ungureanu indică și el forțele care ar trebui să se coalizeze. Acestea ar fi libertariene, liberale și conservatoare și ar trebui să se unească într-o „mișcare de concepție politică elitară și intelectuală”. Dar o asemenea dreaptă reconstruită, cum spune Traian Ungureanu, pe un ton de la începutul secolului al XX-lea, în mod elitar, va trebui să aibă aliați. Aliații sunt mijlocitori, intermediari care apropie elita de grosul societății. Călăuzele-intermediari indicate de Traian Ungureanu sunt Valeriu Stoica și

Traian Băsescu. Aceștia ar urma să fie instrumentalizați în vederea atragerii maselor largi de partea viitoarei forțe de centru-dreapta.

Cassian Maria Spiridon încearcă să găsească argument pentru o apropiere între liberalism și conservatorism, apropiere ce ar avea o anumită tradiție, întrucât, liberalii și conservatorii români au acționat împreună după Unirea din 1859. Nu e de foarte clar care ar fi legătura dintre acest episod istoric și unele elemente ale argumentului pe care îl construiește Cassian Maria Spiridon în vederea unei apropieri liberalism-conservatorism în spiritul criticilor lui John Gray la adresa liberalismului clasic. Astfel, liberalismul ar trebui să renunțe la impunerea viziunii sale abstracte, raționale, cu scopul de a concilia, în spiritul recunoscutei sale toleranțe, diferite stiluri de viață. S-ar părea că invocându-i pe pe E. Lovinescu, Bentham, J. S. Mill, J. Gray, Locke, Kant, Hobbes, Rawls, Hayek, I. Berlin, M. Oakeshot, nu obține nici o sugestie privind reductibilitatea modurilor de viață, Cassian Maria Spiridon propune o interpretare a conflictului valorilor cu ajutorul unei teorii a nivelurilor de realitate aparținând lui Basarab Nicolescu. Acesta ar oferi metodologia unei asemenea alăturări, bazate pe un așa numit terț inclus, la capătul căruia s-ar afla obligația de a susține un *modus vivendi* național, dar și unul integrator european, în care modurile de viață coexistă sub protecția legii.

O contribuție teoretică în spirit conservator semnează Eugen L. Nagy. El listează o serie de interogații și încearcă să le găsească un răspuns: Ce este un conservator? Ce este progresul? Ce este omul? De ce am putea acorda un interes, de orice fel ar fi acesta, persoanei umane? Întrebări interesante, de bună seamă, cărora le dă răspunsuri de felul: „Persoana umană este constituită de dublul fapt al existenței sale ca individ, însă

ca individ născut și constituit într-un sistem de relații: familie, localitate, societate. În acest sens, nici individul nu poate fi imaginat fără societate și nici societatea fără indivizi, iar implicația directă este că interesul individual este inseparabil de interesul public.” Îmi vine greu să apreciez, din nou, dacă acest mod de a reconsidera discursul conservator poate avea vreun ecou politic. Totuși, în asemenea luări de poziții, sunt de remarcat interogațiile și lipsa obișnuitelor lecții privind adevăratul conservatorism, adevăratul liberalism etc., de care sunt pline considerațiile diferiților experți vizibil pretutindeni în critica culturii.

Opiniile lui Mircea Platon se regăsesc de asemenea în spațiul criticii culturii. Pentru Mircea Platon, marxismul și comunismul, globalismul sunt fețe ale aceleiași monede, iar starea dificilă în care se găsește România ține de o anumită neputință a societății românești. Partea conceptuală pe care o țintește este corectitudinea politică, un concept, un curent de idei și o sumă de practici în legătură cu care realizează o analiză de caz sofisticată și interesantă. Corectitudinea politică este produsul unui stil cultural american, identificabil în discursul politic, în arhitectura și societatea de acolo. Ea a fost necesară, deoarece într-o lume caracterizată de nivelare și uniformizare stilistică e nevoie de un fel diferențiere care, paradoxal, în același timp, să contribuie la adâncirea uniformității. În spațiul american, uniformizarea politică și uniformizarea în arhitectură sunt de același tip. Față de catedrale cu care se aseamănă prin dimensiuni, zgârie norii din America nu mai au dimensiune umană. Ușa pe care se intră în catedrală rămâne umană, este umană, fiind de aceleași dimensiunii ca și ușile bisericilor din sate, pe când intrarea dintr-un zgârie nori este alienantă și uniformizatoare. Într-un asemenea cadru, normele corecti-

tudinii politice, deși se legitimează prin diferență, nu fac decât să exprime mai abitir uniformitatea.

De asemenea, Mircea Platon este interesat de rolul bisericii într-o societate cum este aceea a zilelor noastre și consideră că acesta este acela de a oferi sprijin manifestării responsabilității. Biserica nu poate deveni partid, susține el, dar un partid conservator ar putea să aducă în viața politică valorile bisericii. Ar fi vorba, astfel, de o întâlnire a liberalilor și conservatorilor. Concluziile sale merg foarte departe, de altfel: socialismul, liberalismul și ecologismul reprezintă niște specializări ideologice ale tradiției creștine. Acestora li se adaugă, de bună seamă, conservatorismul, care în chip de „suspensie” la mașinăria liberală, ar putea fi o rezolvare pentru societatea românească.

Ultima contribuție este a lui Toader Paleologu. Acesta îl invocă pe tatăl său, Alexandru Paleologu, sugerând că liberalismul este un stil de viață rafinat, detașat și civilizată, marcat de bun gust. Amintirile lui Toader Paleologu marchează în mod simbolic acest proiect politic scos de sub auspiciile societății civile și adus în forumul criticii culturii, în care se aud de pretutindeni ecouri suprapuse ale unui discurs ce combină critica moravurilor cu propensiunea metafizică și corectitudinea expresiei cu metafora strălucitoare. Alexandru Paleologu este, într-adevăr, cel mai bun și mai prestigios exemplu de critic al culturii care și-a păstrat discursul de esență culturală și în spațiul politic.

*

Deși invocă figura unui critic cultural de modă veche și, totodată, reprezentant al societății civile și al liberalismului, drept simbol al noului proiect politic și invită conducători

culturali cum sunt Nicolae Manolescu sau Gabriel Liiceanu în cercul inițiatorilor, totuși proiectul marchează o încercare de preluare a inițiativei simbolice din mâinile unor asemenea personalități. Societatea civilă este societatea vechilor conducători culturali, literați sau filosofi. Critica de direcție, literară sau filosofică, este astăzi inefficientă. Acum, e nevoie de creație ideologică, de lămurire ideologică, iar această sarcină revine noilor critici culturali, experților în cunoașterea occidentală asupra politicii. Aceștia nu mai consideră necesară o intermediere filosofică sau literară a intențiilor lor programatice de natură politică. Din păcate sau, poate, din fericire, dând o mână de ajutor dreptei politice, contributorii în proiect introduc în lupta politică, uneori, propriile lor planuri de cercetare. Aceasta ar fi o un bun exemplu pentru rolul hotărâtor jucat de critica culturii în modernitatea și modernizarea românească. Să speram că exemplul acesta va contribui la întărirea drepte și nu la slăbirea acesteia prin construirea culturală a luptelor intestinale din PNL.

(Publicat în *Sfera politicii*, nr. 126–127, anul XV, 2007, pp. 72–96).

BIBLIOGRAFIE

- Almond, G., Verba, S. (1996), *Cultura civică: Atitudini politice și democrație în cinci națiuni*, București: Editura DU Style, CEU Press.
- Brâncoveanu, R. (2002), "Ultimele zile ale societății civile" în A.-P. Iliescu (coord.). *Mentalități și instituții. Carențe de mentalitate și înapoiere instituțională în România*, București: Ars Docendi.

- Cahoone, L. E. (2002), *Civil Society. The Conservative Meaning of Liberal Politics*, Oxford: Blakwell.
- Dahl, R. A. (1988), *Democrația și criticii ei*, Iași: Institutul European.
- Ferguson, A. (2001), *An Essay on the History of Civil Society. Cambridge Texts in the History of Political Thought* (edit. Fania Oz-Salzberger) Cambridge: Cambridge University Press.
- Foley, M. W., Edwards, B. (1996), "The Paradox of Civil Society", în *Journal of Democracy* vol. 7, nr.3 iulie (1996) 38–52 (<http://www.globalpolicy.org/ngos/role/intro/def/1996/1996paradox.htm> / accesat 05.04.2007).
- Habermas, J. (2000), *Conștiință morală și acțiune comunicativă*, București: Editura All.
- (1981), „Modernity versus Postmodernity”, în *New German Critique*, 22, pp. 3–14.
- (1995) "Reconciliation through the public use of reason: remarks on John Rawls's Political Liberalism", în *The Journal of Philosophy*, XCII, 3, martie, pp. 109–131.
- George, A. (1997), *În istorie, în politică, în literatură*, București: Editura Albatros.
- (1999), *Pro libertate*, București: Editura Albatros.
- Ibrăileanu, G. (1984), *Spiritul critic în cultura românească*, București: Minerva.
- Ionescu, N. (1990), *Roza vânturilor*, București: Editura Roza vânturilor, 2 vol.
- Inglehart, R. (1997), *Modernization and Postmodernization: Cultural, Economic and Social Change in 43 societies*, London: Princeton University Press.
- Janik, A., Toulmin, S (1988), *Viena lui Wittgenstein*, București: Humanitas.
- Kusmas, K. (1993), "Civil Society: An Inquiry into the Usefulness of an Historical Term", în *The British Journal of Sociology*, 44, nr. 3, septembrie.

- Lovinescu, E. (1992), *Istoria civilizației române moderne*, București: Minerva, 3 vol.
- Maiorescu, T. (1974), "În contra direcției de astăzi în cultura română" (1868), în *Critice*, București: Minerva, vol. 1., pp. 161-172.
- Nemoianu, V. (2007), „Introducere” *Polul de centru-dreapta*, Suplimentul revistei 22, anul XV (882) (02 februarie – 08 februarie).
[\(http://www.revista22.ro/html/index.php?art=3424&nr=2007-02-02/](http://www.revista22.ro/html/index.php?art=3424&nr=2007-02-02/) accesat 05.04.2007).
- McLean, G. F. (1997), "Philosophy and Civil Society: Its Nature, Its Past and Its Future" în G.F. McLean (ed.) *Civil Society and Social Reconstruction*, Washington DC: The Council for Research in Values and Philosophy
[\(http://onlinebooks.library.upenn.edu/webbin/book/lookup?key=olbp23446/](http://onlinebooks.library.upenn.edu/webbin/book/lookup?key=olbp23446/) accesat 05.04.2007).
- Nietzsche, F. (1994), *A doua considerație inoportună: despre folosul și neajunsurile istoriei pentru viață*, București: Ararat.
- Paine, T. (1986), *Common Sense*, London: Penguin Books.
- Putnam, R.D. (1993), *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*, Princeton NJ: Princeton University Press.
- (1995), *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*, New York: Simon and Shuster.
- Rawls, J. (1995), "Replay to Habermas", în *The Journal of Philosophy*, XCII, 3, martie.
- Rousseau, J.-J. (1987) *Discours sur les sciences et les arts, Lettre à d'Alembert sur les spectacles*, Paris: Gallimard
[\(http://un2sg4.unige.ch/athena/rousseau/jjr_sca.html/](http://un2sg4.unige.ch/athena/rousseau/jjr_sca.html/) accesat 05.04.2007)
- Schmidt, J. (1982), "Paideia for the 'Bürger als Bourgeois': The Concept of 'Civil Society' in Hegel's Political Thought", *History of Political Thought*, 2 nr. 3.

- Schorske, C. E. (2001), *Viena fin-de-siècle. Politică și cultură*, Iași: Polirom.
- Tamas, G. M. (2001), "Scrisoare către prietenii mei români", în *Dilema*, nr 416 (16-22 feb.).
- Tismăneanu, V. (1997) *Reinventarea politicului: Europa Răsăriteană de la Stalin la Havel*, Iași: Polirom
- Tönnies, F. (1988), *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Verdery, K. (1994), *Compromis și rezistență. Cultura română sub Ceușescu*, București: Humanitas.
- Vianu, T. (1982), *Studii de filozofia culturii*, București: Editura Eminescu.
- Walzer, M. (1992), "The Civil Society Argument" în Ch. Mouffe (ed.) *Dimensions of Radical Democracy: Pluralism, Citizenship, Community*, Londra: Verso.
- Weber, M. (1993), *Etica protestantă și spiritul capitalismului*, București.
- (2002) *Politica, o vocație și o profesie*, București: Editura Anima.
- Zeletin, Ș. (1999), *Burghezia română*, București: Humanitas.
- Polul de centru-dreapta*, Suplimentul revistei 22, anul XV (882) (02 februarie – 08 februarie 2007), <http://www.revista22.ro/html/index.php?art=3424&nr=2007-02-02/> accesat 05.04.2007.

**VERIFICAT
2017**

Tiparul s-a executat sub c-da nr. 1943/cont. tiraj, la
Tipografia Editurii Universității din București

11

11 lei



9 789737 137414 1

Lezi

11