

Deliberarea morală practică. Pluralism și democrație deliberativă¹

Abstract: For philosophers like Plato, Kant, Hegel, and Marx, theoretical systems were compelling tools for devising moral principles. Yet, are the philosophical structures still to be considered when difficult practical moral decisions are at stake? Bernard Williams and Martha Nussbaum have both proposed another strategy, that somehow revives the Aristotelian moral practical deliberation: in difficult or tragic circumstances, the moral decision should not omit a complex and realistic evaluation of events. Moreover, "right" passions are entitled to take part in the moral practical decision. This article argues, first, that practical deliberation proves to be, especially in difficult circumstances, more desirable and more likely to bring about "just" outcomes than a rationalistic procedure. Secondly, it argues that public deliberation is a more appropriate tool for deliberative democracy than a rationalistic, deductive procedure of decision making. Third, it shows the difficulties of public deliberation in the complex, pluralistic context of modern democracies. Yet, it still defends a democratic model that could be accounted for by public deliberation.

Key-words: rational, practical, structure, flexibility, decision making, public deliberation, deliberative democracy.

Există o tentație specifică a gândirii filozofice de a "monopoliza" metoda de deliberare morală, prin propunerea unei structuri filozofice pe baza căreia ar trebui construită o procedură rațională de decizie morală. Această metodă de a configura deductiv o procedură de decizie morală a fost consacrată în filozofie prin *Republica* lui Platon. Alternativa, susținută de Aristotel în *Etica nicomahică*, este aceea mai flexibilă de a evita construirea procedurilor de decizie morală pe baza unor structuri raționale concepute ca invariabile. Așa cum voi încerca să susțin în cele ce

urmează, riscul unei raționalizări „platonice” a eticii poate fi sensibil, mai ales în situațiile politice dificile, în care deciziile pot avea consecințe tragice. În schimb, metoda aristotelică a deliberării practice, ce are un caracter mai inductiv, este mai susceptibilă să conducă la

rezultate juste în asemenea situații. În al doilea rând, în măsura în care devine o practică publică, această metodă este mai compatibilă cu democrația deliberativă decât o procedură de decizie raționalistă.

Tereza-Brîndușa Palade

Lect. univ. dr. SNSPA
btpalade@gmail.com

Evaluarea morală după standarde raționale în *Republica* lui Platon

Pentru Platon, cel mai bun mod de viață este acela al filozofului care se dedică învățării și contemplării Formelor și care se ghi-

dează în toate numai după rațiunea sa științifică. Partea rațională a sufletului (*logistikon*) stabilește o ierarhie a valorilor în raport cu care trebuie să fie evaluate toate posibilitățile din sfera cunoașterii și a experienței.

Dacă ne întrebăm în ce constă „teoria morală” a lui Platon, răspunsul, în conformitate cu argumentele din *Republica*, ar putea fi că evaluarea situațiilor morale pornește întotdeauna de la o analiză a experienței de către cel care a avut acces „la luminile de sus” ale adevărului, adică de către filozoful pe deplin rațional care contemplă *eide*-le (Formele sau Ideile lui Platon). Întreaga lume a experienței trebuie astfel guvernată și controlată de către rațiunea filozofică. În *Republica*, această organizare rațională a realității devine exhaustivă, în funcție de niște valori imutabile, dintre care putem distinge, cum observă Martha Nussbaum, *puritatea, stabilitatea și adevărul*. Platon propune aici un soi de terapie colectivă care ar consta într-o aplicare riguroasă, în educație și în legi, a propriei sale teorii a valorilor, alcătuită pe baza acestor trei idealuri.² Tot ceea ce pare semnificativ în elaborarea acestei teorii este „armonia” sau consistența internă a valorilor. Efectul este cel pe care îl cunoaștem: o ordine social-politică pură, matematică, „ideală”, din care lipsesc însă toate elementele care presupun riscul, dezordinea, conflictul și fragilitatea umană: libertatea civică, libertatea intelectuală, libertatea artistică ș.a.

Dacă ne întrebăm însă ce rol joacă prudența (*phronesis*) în teoria morală a lui Platon, și de ce nu poate aceasta să echilibreze excesele planificării raționale a realității din *Republica*, putem observa că termenul *phronesis* ajunge treptat, în acest dialog, să-și piardă conotațiile etice și practice și să fie asimilat de discursul metafizic. În final, *phronesis* ajunge aici să semnifice contemplarea rațională a Formelor (*Republica*, 505a și urm.) și, astfel, dispare și autonomia sferei practice a judecăților morale. Iar acolo unde guvernarea politică este identificată cu ordinea metafizică sau matematică, care a apărut ca un ideal al rațiunii științifice ce a uitat de înțelepciunea practică, drumul către o tiranie a rațiunii asupra a tot ce este neprevăzut și instabil este larg deschis. Este inutil, probabil, să adăugăm că această tiranie elimină *a priori* toate elementele care pot crea tensiune și contradicție în experiența umană.

Este cunoscut faptul că, în Cărțile II și III din *Republica*, Platon exclude din cetatea sa ideală poezia care evocă sentimente ca tristețea, iubirea pasională sau frica, întrucât acest fel de emoții pot să genereze, la nivel individual, instabilitate psihică și, la nivel colectiv, instabilitate socială. Eroii tragici sunt, de aceea, evacuați din cetate, pe criteriul „iraționalității” și confuziei pe care o produc, prin caracterul emoțional al gesturilor și discursurilor lor. Cetatea ideală trebuie să fie guvernată prin impunerea unor modele care nu cunosc pasiunea și emoția legate de contexte particulare omenești. Trebuie să fie un loc în care oamenii cunosc numai bucurii abstracte, legate de formă, culoare, lumină etc.

Teoria morală a lui Platon din *Republica* ne poate contraria astăzi, prin lipsa ei de pătrundere psihologică și prin insensibilitatea ei radicală față de tot ceea ce considerăm intuitiv că ține de sfera *umanului*. Ea nu suna, de altfel, prea convingător nici pentru cel mai important discipol al lui Platon, nimeni altul decât Aristotel. Dar ceea ce ni se pare cel mai greu de înțeles este modul în care Platon „dizolvă” judecata morală, care trebuie în mod normal să țină cont de prudență și de evaluarea circumstanțelor concrete, proiectând-o în sfera abstractă a contemplării Formelor ideale. Presupoziția elitistă că filozoful ar deține *a priori* o mai mare capacitate de a judeca „de sus” situațiile morale concrete este, evident, lipsită de temei – cu siguranță acestuia îi va fi dificil să producă judecăți morale rezonabile dacă va rămâne ancorat în sfera unei contemplații abstracte și idealiste, disprețuind cir-

cumstanțele concrete și încercînd să „soluționeze” orice dificultate prin apelul la o soluție universală, dobîndită prin „contemplație”.

Aristotel scrie cu mai mult realism, la începutul *Metafizicii*, că filozoful care se ocupă de *theoria* posedă numai o cunoaștere universală asupra lucrurilor, prin cunoașterea principiilor și a rațiunilor lor de a fi, fără a avea însă și cunoașterea lor în detaliu (*Meta.*, I. 2, 982a). Din acest motiv, cel care și-a dobîndit cunoașterea prin contemplație filozofică nu are de obicei competență în treburile practice, ci doar în ce privește temeiurile lor ultime. Iar, atunci cînd Aristotel se ocupă de etică, trece în alt registru și se interesează, așa cum vom vedea, de situații umane concrete și de deliberarea practică asupra lor, fără însă a adopta o teorie științifică a valorilor ce ar fi legitimată în etică prin aceea că provine din contemplația intelectuală.

Observăm că autonomia metodologică a eticii care permite o deliberare practică asupra situațiilor concrete lipsește din *Republica* lui Platon, cu efectul că libertatea și spontaneitatea sunt suprimate din cetatea ideală proiectată în acest dialog. Intelectualismul concepției etice lui Platon din *Republica* are și consecința politică de a elimina comportamentele comenești care presupun nu numai riscul și elementele neprevăzute, ci și libertatea civică, artistică și intelectuală. Efectul este acela pe care îl cunoaștem: construirea unei utopii politice în care unii gînditori liberali din secolul XX precum Karl Popper și Isaiah Berlin au văzut o primă articulare a monismului filozofic care conduce la o viziune totalitară asupra principiilor care guvernează viața umană.³

Autonomia deliberării morale practice față de structuri teoretice

„În ciuda activităților energice ale unor practicanți de astăzi, nu poate exista (...) o teorie etică, în sensul unei structuri filozofice care, împreună cu (...) anumite fapte empirice, ar putea conduce la o procedură de decizie pentru judecata morală.”

Bernard Williams, *Moral Luck*

Spre deosebire de Platon, Aristotel nu propune în etica sa nici un fel de procedură științifică și rațională de a delibera în privința adevărului moral, pe baza unor standarde ideale stabilite de intelect. Adevărul moral al lui Aristotel pornește de la experiență, de la detaliile particulare ale fiecărei situații umane concrete, care sunt supuse apoi unei deliberări practice, în acord cu *dreapta rațiune*. Prudența sau înțelepciunea practică (*phronesis*) este restrînsă aici la sfera morală, deși Aristotel consideră, pe urmele maestrului său Platon, că *phronesis* are și o latură contemplativă, dar separă această parte de *theoria* în raport cu înțelepciunea practică, ca pe o înțelepciune teoretică (*sophia*).

Elaborarea unei proceduri științifice de deliberare etică implică, așa cum vedem în Cărțile II și III din *Republica*, și o eliminare, sau cel puțin o limitare a influenței acelor „obstacole interioare” reprezentate de pasiuni și emoții omenești, precum iubirea, tristețea sau frica, care pot „bulversa” judecata morală.⁴ Aristotel se desprinde de acest canon științific într-o măsură atît de mare încît nu numai că integrează pozitiv pasiunile în etica sa, dar le consideră și o sursă de motivație care, dacă este orientată prin educație într-o direcție constructivă, poate fi esențială pentru dezvoltarea excelenței umane prin practicarea virtuților. În acest punct, Aristotel dezvoltă viziunea etică a lui Platon din *Phaidros*, prin care acesta din urmă reconsidera modelul „ascetic” de raționalitate din *Republica* și

Banchetul, conform căruia *logistikon*, partea rațională, incorporală a sufletului, nu s-ar putea împăca cu pasiunile (*pathe*) contradictorii, care sunt o funcție a materialității. Dacă în *Phaidros* pasiunile „bune”, „inspirate de zei”, pot hrăni sufletul și pot contribui la o viață bună, Aristotel va considera că virtutea constă chiar în atingerea unei căi de mijloc (*meson*) în privința pasiunilor.

În plus, pentru Aristotel, alegerea morală deliberată (*proairesis*) este realizată undeva la intersecția dintre activitatea intelectului și influența pasiunilor (*pathe*) modelate prin educație. Astfel, „înțelepciunea practică operează în strânsă conexiune cu pasiunile corect orientate”.⁵

Să luăm un exemplu mai concret, sugerat chiar de *Etica nicomahică*. Aristotel evocă, în discursul său despre prietenie din cartea a IX-a, situațiile în care un prieten, deși este inițial privit ca un bine personal, întrucît este bun în sens moral, devine pe parcurs imoral, refuzînd, în plus, să facă orice efort de a se schimba. Dacă imoralitatea acestei persoane se dovedește incurabilă, întrucît nimeni nu este obligat să iubească răul, sau să devină el însuși rău, atunci este legitimă despărțirea de acel prieten (*Eth. Nich.*, IX. 3, 1165b.). Dacă însă situația poate fi remediată, cel care dorește să se schimbe poate primi ajutorul prietenului său, deși, adaugă Aristotel, acesta din urmă nu este obligat să i-l acorde.

Să ne închipuim situația în care cel care a devenit rău îi produce daune fizice sau morale prietenului său, cu scopul de a intra ilicit în posesia bunurilor sale. Cel agresat nu va putea rămîne indiferent: la șocul provocat de atacul pe care l-a suferit, se va adăuga și un sentiment de tristețe generat de constatarea că agresorul este chiar prietenul său. Își va aminti, probabil, de momentele în care acel prieten se purta cu loialitate și afecțiune. Va rememora, poate, gesturi ale sale care păreau că exprimă devotamentul și prietenia sinceră. Va trebui să treacă un timp pînă se va obișnui cu ideea că prietenul său s-a schimbat atît de mult în rău. Totuși, va trebui să ia o decizie: să continue sau nu, în ciuda întîmplărilor recente, să speră că prietenul său va putea reveni la starea lui anterioară?

Hotărîrea de a nu-l mai frecventa pe acel prieten nu va fi, ne închipuim, una ușoară. Există prea multe amintiri comune și celui care ia hotărîrea îi vine greu să-și imagineze că ar putea continua să trăiască în absența confortului afectiv și a motivației personale oferite de acea persoană. Totuși, amintirea agresiunii recente pe care a suferit-o din partea acesteia este mai puternică și îi inspiră o serie de sentimente negative. Pe baza acestor sentimente, este limpede că nu mai poate continua să fie prieten cu ceea ce a devenit acea persoană.

Observăm că sentimentele și emoțiile participă intens la această decizie.⁶ Decizia nu este simplă, întrucît presupune un conflict și o vulnerabilitate. Totuși, dacă analizăm conținutul emoțiilor care intră în conflict, vom vedea că sunt indisociabile de deschiderea și dependența afectivă față de o altă persoană care caracterizează de obicei o relație foarte personală. Dacă, în schimb, același om ar judeca „la rece”, urmînd o procedură strict intelectuală, și fără a fi influențat de nici un fel de emoții sau pasiuni, dacă să se despartă sau nu de prietenul care s-a pervertit și a devenit periculos, am spune intuitiv că actul lui deliberare este inuman. Această deliberare pur intelectuală nu seamănă, în nici un caz, cu cea pe care cei mai mulți oameni o realizează, în situațiile *reale* de criză în care trebuie să facă anumite alegeri morale. Intuim că deliberarea practică flexibilă din etica lui Aristotel, neconstrînsă de o procedură rațională precisă, reușește să răspundă mai bine condițiilor de conflict și vulnerabilitate cu care se confruntă de multe ori alegerile morale ale oamenilor.

Riscurile raționalizării deciziilor în situații politice dificile

O deliberare relativ similară ar trebui să se producă și în situațiile care însoțesc anumite alegeri politice dificile, cum ar fi cele care trebuie adoptate de un guvern, atunci când există riscul de a afecta bunăstarea sau chiar viețile propriilor cetățeni. De pildă, dacă guvernul unei țări mai puțin dezvoltate economic este constrâns să adopte o serie de măsuri de austeritate pe durata unei crize economice și se ghidează în primul rând după principiile și structurile conceptuale ale unei anumite teorii filozofice, cum ar fi, de pildă, doctrina liberalismului economic, măsurile adoptate, de pildă printr-o reducere a cheltuielilor bugetare realizată prin diminuarea drastică a veniturilor bugetarilor, ar putea genera grave nedreptăți sociale și economice, afectându-i mai ales pe aceia care au venituri mai mici. Astfel, dacă raționalizarea excesivă a eticii dictează o alegere politică ce ascultă în primul rând de o doctrină, fără a examina atent circumstanțele și consecințele economice și sociale ale deciziei, este aproape inevitabil ca guvernul care ascultă de „filozoful-rege”, în loc de a încerca să realizeze o deliberare morală practică în condițiile complexe în care va trebui aplicată decizia, să comită anumite erori morale. Gravitatea acestor erori va fi, foarte probabil, direct proporțională cu gradul în care actorul care ia decizii va ignora dimensiunea economică și socială reală a situației pe care trebuie să o gestioneze.

Desigur, cunoașterea privitoare la condițiile concrete provine de obicei mai curînd de la actori din afara structurilor guvernamentale. Într-o democrație pluralistă, este firesc ca acești actori să acopere un spectru social diversificat, care, în plus, să poată dispune de o voce publică. Chiar dacă ei nu participă integral la deliberarea care precede adoptarea unei decizii, este dezirabil ca ei să fie prezenți și să se poată face auziți cel puțin în etapa de informare asupra circumstanțelor acțiunii politice.

S-ar putea obiecta că metoda flexibilă de deliberare prezentă în etica aristotelică nu este imună față de interpretările subiective ale actorilor, care corespund de obicei intereselor lor particulare. Aristotel previne însă împotriva unei deliberări bazate strict pe interese subiective care pot afecta binele comun, întrucît, în conformitate cu etica sa, nu orice pasiune și emoție are dreptul să participe la alegerea morală, ci doar cele care sunt cultivate astfel încît să favorizeze virtutea. În plus, pentru a fi morală, alegerea trebuie să fie un act al voinței, iar voința (*boulesis*) este rațională și are în vedere scopul, care poate fi un bine real sau unul aparent (*Eth. Nich.*, III. 4, 1113a). Binele este localizat de Aristotel în așa-numitul „om bun”, care dispune de prudență (*phronesis*) și care va ști să aleagă drept scop un bine real tangibil, ce va fi în acord cu virtutea. În schimb, cel care nu dispune de orientarea către binele real tangibil va fi înclinat să aleagă un bine aparent, care va răspunde de obicei unei obișnuințe vicioase și va tinde să maximizeze bunul plac, în detrimentul binelui comun. Garantul binelui moral al deciziei este astfel agentul corect orientat sau „omul bun”.

Dacă restrîngem aceste considerații cu privire la agentul moral la omul politic, „bunătața” acestuia din urmă nu se manifestă, pentru Aristotel, numai prin virtutea sa morală personală, ci și prin capacitatea lui civică de a urmări binele comun în procesul adoptării deciziilor. Evaluarea gradului în care o acțiune politică sporește sau, dimpotrivă, diminuează binele comun depinde însă, din nou, de circumstanțele concrete ale fiecărei acțiuni. Din nou, procedurile de decizie bazate pe structuri filozofice nu pot fi mai utile decît cunoașterea circumstanțelor, pentru se a putea realiza o evaluare realistă.

Deciziile politice adoptate în urma unei deliberări morale raționaliste prezintă de multe ori riscul de a rămâne irealizabile, din cauza necunoașterii condițiilor în care ar urma să fie aplicate. Dar consecințele lor morale sunt de obicei mai sensibile atunci când același tip de procedură este adoptat în situații dificile, cum ar fi, de pildă, cazul implicării propriului stat într-un conflict armat, sau cazul unei crize economice care poate afecta grav bunăstarea propriilor cetățeni. Putem susține, alături de Bernard Williams⁷ și Martha Nussbaum,⁸ că în asemenea situații este de preferat ca deciziile să se bazeze pe judecăți circumstanțiale, complexe, practice, și nu pe o procedură rațională inflexibilă, dedusă din anumite sisteme teoretice.

Deliberarea publică în democrația deliberativă. Probleme și soluții

Nieuwenburg insistă în mod convingător asupra faptului că deliberarea publică concepută pe baza teoriei aristotelice a formării caracterului oferă o descriere satisfăcătoare a procesului deliberării dintr-o democrație deliberativă.⁹ Chiar dacă Aristotel nu este un admirator al democrației, metoda deliberativă configurată în etica sa oferă un răspuns mai adecvat la întrebarea cum se poate construi o procedură de deliberare publică susceptibilă să sporească binele comun într-o democrație deliberativă,¹⁰ decât cele oferite de o serie de specialiști în teoria democrației deliberative care subliniază rolul autonomiei.¹¹

În mod normal, actorii care pot oferi o cunoaștere publică pe baza căreia se poate construi o deliberare practică în vederea unei adoptări avizate a deciziilor politice nu provin din sfera structurilor guvernamentale.¹² Chiar dacă acestor actori le lipsește de obicei o cunoaștere asupra întregului, ei dispun de o cunoaștere în detaliu bazată pe experiență, care trebuie să fie valorificată în dezbaterile publice care anticipează adoptarea unei decizii politice, în contextul unei democrații deliberative.¹³

Totuși, cum arată Nieuwenburg, de multe ori motivațiile celor care participă la dezbateri publice nu sunt legate în primul rând de interesul lor pentru binele comun. Un rol motivațional puternic este jucat, în schimb, de dorința de publicitate și de preocuparea participanților la dezbateri pentru propria lor reputație.¹⁴ Dezbaterea publică nu poate îndeplini de la sine o funcție educațională și nu îi orientează *per se* pe participanți înspre urmărirea binelui comun. Virtutea unui individ nu poate deveni rațională (*boulesis*) decât în urma formării caracterului. Participarea la deliberarea publică nu este prin sine suficientă, întrucât nu poate substitui formarea reală a caracterului indivizilor.

În conformitate cu teoria morală și politică aristotelică, dobândirea virtuții morale prin obișnuință trebuie să preceadă activitatea politică în care virtutea individuală se manifestă efectiv. Așa cum arată și Bohman, capacitatea de a manifesta virtutea deja dobândită prin deliberare publică este corelată cu menținerea capacității de auto-guvernare.¹⁵ Desigur, auto-guvernarea realizată prin deliberare publică este specifică democrației directe, care nu este posibilă decât în comunități politice de mici dimensiuni. În democrațiile complexe și pluraliste din lumea modernă, au fost create spații pentru forme multiple de deliberare publică, în cadrul cărora trebuie desigur respectate drepturile egale ale cetățenilor, pentru a asigura tuturor participanților șansa de a contribui la dezbateri.

Desigur însă că aceste principii sunt normative și nu-și găsesc un teren realist de aplicare în cele mai multe democrații de astăzi, din cauză că multe state sunt mari și complexe, fiind caracterizate de inegalități considerabile, de diversitate etnică și de pluralism cultural.¹⁶

Conceptul lui Rawls de "consens parțial" (*overlapping consensus*) din *Liberalismul politic* (*Political Liberalism*) poate oferi o bază teoretică pentru consensul din cadrul unei societăți democratice numai dacă există deja acorduri de principiu între mai multe grupuri etnice, religioase, civice etc.¹⁷ Dacă "sfera publică" este, în schimb, divizată între „subgrupuri, culturi și experți”, suntem constrinși să revenim la problema ridicată de Rousseau, privitoare la pluralitatea unor „societăți parțiale” în cadrul unei societăți mai largi.¹⁸

Cu toate acestea, chiar și în condițiile în care deliberarea publică trebuie de fapt regândită, pentru a putea fi aplicată la societățile moderne pluraliste de astăzi, este cu atât mai puțin contraindicată o strategie raționalistă de luare a deciziilor, care are din start dezavantajul uniformității și riscă, așa cum am văzut, să nu dispună de o cunoaștere complexă a circumstanțelor în care trebuie aplicată decizia politică.

Circumstanțele în care trebuie adoptate uneori deciziile politice pot include și situațiile de dezacord sau conflict între grupuri. În conformitate cu strategia „consensului parțial” propusă de Rawls, nu există o altă soluție decât „evitarea” și îndepărtarea disensiunilor și conflictelor din sfera deliberării politice. Pentru Rawls, a nu accepta această soluție este "irațional" (*unreasonable*). Bohman afirmă totuși că această metodă rawlsiană de a evita sau exclude conflictele și dezacordurile din deliberarea publică este prea slabă pentru deliberarea democratică, tocmai pentru că nu poate să dea seama de aceste tensiuni, care sunt inerente unei democrații pluraliste.¹⁹

Soluția propusă de Bohman și Bellamy pentru deliberarea publică în condițiile democrației pluraliste este aceea a negocierii unui compromis moral sau politic între grupurile aflate în dezacord.²⁰ Totuși, strategia compromisului nu poate omite aspectul scos în evidență de Nieuwenburg: orice deliberare publică este o deliberare cu alte persoane prezente în mod real la dezbatere, fiind, de aceea, motivată de dorința de publicitate, de sentimentul de rușine sau de preocuparea pentru propria reputație. Dacă indivizii care participă la deliberare nu au caracterul format, mai ales prin virtutea onestității (*truthfulness*) și nu urmăresc binele comun,²¹ compromisul ar putea fi încheiat în realitate între interese particulare care respectă doar bunul plac al unei minorități. Aceasta reprezintă probabil una din cele mai spinoase *dileme morale* ale democrației deliberative.

În absența unei formări a caracterului care să conducă la obișnuința de a spune adevărul, ce poate fi observată și prin examinarea veridicității afirmațiilor publice și a gradului în care argumentele publice, chiar dacă invocă uneori principii, susțin

interesele particulare, participanților la deliberarea publică nu ar trebui să li se acorde automat prezumția de autenticitate (*bona fide*). Motivul este acela că, în absența virtuții onestității (*truthfulness*), principiile invocate în apărarea unei cauze pot ascunde interese particulare care pot fi nu numai indiferente, ci și direct contrare binelui comun.

Metode de deliberare publică în democrația pluralistă

În democrațiile pluraliste, se produce inevitabil o extindere a procesului deliberării în forumurile de discuție publică ale diferitelor comunități. În cadrul deliberării publice mai largi, este însă posibil ca unele din aceste comunități să fie dezavantajate, de pildă din cauza unei percepții publice nefavorabile asupra lor. De asemenea, nu trebuie să omitterăm riscul manipulării opiniei publice prin prezentarea unor comunități sau a unor membri marcanți ai acestora într-o lumină negativă.

În plus, chiar dacă deliberarea publică are scopul de a preveni reducerea responsabilității examinării deciziilor la un grup de experți, și deși libertatea egală de exprimare trebuie să fie o precondiție a oricărei dezbateri, nu se poate omite *ponderea cognitivă* a unora dintre opinii. Participanții la o dezbateri nu pot fi împărțiți *a priori* între *cei care cunosc* și *cei care nu cunosc* circumstanțele în care trebuie să fie adoptate anumite decizii. Totuși, este rezonabil ca opiniile și informațiile oferite de aceștia să fie filtrate ulterior în funcție de gradul lor de adecvare la ceea ce este cunoscut despre acele circumstanțe, și nu doar, așa cum am mai văzut, în funcție de principialitate, întrucât aceasta din urmă poate să nu respecte condiția autenticității (*bona fide*). Prin urmare, deliberarea trebuie să fie urmată de un stadiu critic care să elimine efectele ignoranței cu privire la subiectele care fac obiectul interesului public.

În cadrul dezbaterilor publice, opiniile anumitor cetățeni pot să fie condiționate și de frică sau prejudecată²² sau, atunci când au loc discuții privitoare la subiecte religioase, de superstiție sau sectarism. În astfel de cazuri, deliberarea poate oferi ocazia ca opiniile care nu sunt bazate pe reflecție să fie expuse criticii, astfel fiind ridicat nivelul întregii dezbateri. Bohman arată că, dacă mass-media nu este aservită unor puncte de vedere partizane, poate juca un rol semnificativ în cadrul acestui proces de filtrare a opiniilor prin deliberare publică.²³

Deliberarea publică nu trebuie să conducă întotdeauna la un acord, dar poate fi, cum susține Bohman, o strategie mai eficientă și mai realistă de a preveni escaladarea conflictelor dintr-o societate pluralistă, decât metoda de „evitare” rawlsiană, mai ales într-o epocă marcată de naționalismul virulent, ca și de fanatism și fundamentalism religios.²⁴

Nu trebuie însă uitat că o precondiție a deliberării publice rezonabile și incluzive este aceea a diminuării inegalităților care afectează gradul de recunoaștere publică a anumitor minorități. Minoritățile dezavantajate nu au de obicei aceleași oportunități de a participa la deliberarea publică ca majoritatea cetățenilor. Dacă într-o societate nu se fac mai întâi eforturi pentru corectarea inegalităților, procedurile deliberative pot să conducă la o „domnie a majorității” sau chiar la adoptarea elitistă a anumitor decizii. Consecința ar putea fi, cum atenționează Bohman, că aceia care sunt cei mai competenți și pricepuți la deliberare să fie de fapt cei care sunt deja cei mai bogați.²⁵ Astfel, provocarea pentru o democrație pluralistă este mai întâi aceea de a corecta inegalitățile, pentru a putea apoi să promoveze deliberarea publică.

Rolul moral-politic al deliberării publice

Una din funcțiile cele mai semnificative ale deliberării publice într-o democrație este aceea de a „testa” rațiunile diferitelor propuneri și proiecte ale actorilor politici într-un spațiu marcat de diversitate și, uneori, de dezacord și conflict. Propunerile de pe agenda politicienilor sau a candidaților la funcții politice trec, cum se exprimă Bohman, printr-o „curățătorie” (*laundry*), atunci când sunt supuse deliberării publice.²⁶ Această „curățare” deliberativă a proiectelor și a inițiativelor politice poate diminua, în măsura în care și mass-media joacă un rol de susținere adecvată a procesului de deliberare, riscul „retoricii goale” a candidaților la funcții politice. Observăm că în acest mod se creează și niște condiții realiste pentru „tragerea la răspundere” (*accountability*) a politicienilor și pentru o formă de auto-guvernare indirectă. Acesta este de fapt substratul public al așa-numitei „democrații duale” din Statele Unite, bazate pe echilibrul constituțional dintre *checks și balances*.

În schimb, în democrațiile în care dezbateră publică are numai forme embrionare, și în care mass-media joacă o funcție inefficientă și partizană, ca în unele țări post-comuniste din Europa de Est, „retorica goală” este curentă în sfera propunerilor

avansate de actorii politici, în special în perioadele electorale. Lipsa unei deliberări publice adecvate are ca efect și o insuficientă cunoaștere publică, care nu face decât să faciliteze adoptarea raționalistă a anumitor decizii politice, ce sunt uneori împotriva binelui comun.

Deliberarea publică întâlnește anumite obstacole în societățile complexe și pluraliste de astăzi, dar acestea nu se dovedesc totuși insurmontabile. Datorită dezvoltării

mijloacelor de comunicare, dezbaterile publice pe diferite forumuri de discuție nu mai necesită astăzi o investiție nerealistă de timp și energie, în măsura în care o parte dintre ele poate fi realizată on-line. Bohman arată, de pildă, că teoriile asociaționiste ale democrației, care pun accentul pe societatea civilă, pretind foarte mult de la cetățeni, cerându-le să se implice în diferite forme de voluntariat și să participe la multiple asociații și organizații.²⁷ Participarea publică nu exercită însă aceleași presiuni asupra cetățenilor, dacă admitem că poate fi realizată și prin mijloacele moderne de comunicare.

Cu toate acestea, nu putem oferi o justificare suficientă a procesului deliberării publice într-o democrație deliberativă dacă ometem criteriul onestității, subliniat de Nieuwenburg. Nu este vorba în primul rând de a construi exigențe perfecționiste asupra actorilor care se înscriu în procesul deliberării publice, ci de a evalua realist posibilitatea ca procesul deliberativ să sporească în final binele comun. În acest scop, trebuie să admitem alături de Nieuwenburg că simpla participare la deliberarea publică nu are, doar prin ea însăși, o funcție civilizatoare. În absența unei constrângeri mai curînd „practice”, decît normative, prin care este delimitată acțiunea publică onestă de cea lipsită de onestitate, este dificil să construim o justificare plauzibilă a deliberării publice, în afara cazului cînd presupunem, alături de Besette și Ackerman, că opinia publică trebuie să fie limitată de un standard moral exterior mai înalt, care poate fi oferit de principiile republicane tradiționale,²⁸ de Curtea Supremă,²⁹ sau de președinte, care are capacitatea de a trece peste opinia publică limitată.³⁰ Totuși, aceasta presupune o deresponsabilizare parțială a opiniei publice. Și, dacă această deresponsabilizare este luată în serios, este evident că nu mai poate fi oferită o justificare suficientă pentru modelul democrației deliberative.

Concluzii

Am susținut în acest articol că metoda aristotelică a deliberării morale practice, care presupune cunoașterea adecvată a circumstanțelor, este preferabilă metodei deductive, „platonice” de a construi o procedură raționalistă de decizie morală. În politică, o asemenea cunoaștere a circumstanțelor are nevoie de ceea ce McAfee numește „cunoaștere publică”, adică de implicarea actorilor non-guvernamentali și a cetățenilor înșiși în diferite forumuri de dezbateră și deliberare publică. În societățile moderne și pluraliste de astăzi, dezbateră publică este inevitabil extinsă la sfera diferitelor comunități. Dar, din cauza caracterului complex al acestor societăți, între diferite grupuri și comunități pot apărea dezacorduri și chiar conflicte. Am susținut, alături de Bellamy și de Bohman, că strategia lui Rawls de a propune constituirea unui „consens parțial” din *Liberalismul politic* nu reușește decît să evite dezacordurile dintr-o societate pluralistă. Deliberarea publică extinsă și încheierea unui compromis poate fi considerată o soluție mai realistă. Totuși, pentru

a se evita ca procesul deliberării publice să reflecte doar interesele unei minorități care este deja cea mai favorizată economic și social, este necesară respectarea anumitor precondiții. Una dintre ele este corectarea prealabilă a inegalităților din societate. O alta este examinarea critică a opiniilor mai puțin bazate pe reflecție exprimate în cadrul deliberării publice. În sfârșit, consider, alături de Nieuwenburg, că trebuie să ținem cont și de constrângerea morală prin care opinia sau acțiunea publică onestă să poată fi delimitată de cea lipsită de onestitate. Nu putem justifica rolul opiniei publice într-o democrație decât dacă ne putem asigura că aceasta este preocupată în mod autentic de sporirea binelui comun. Această preocupare nu poate fi însă dobândită numai prin simpla participare la deliberarea publică. Dacă nu specificăm virtutea onestității ca pe o exigență morală a deliberării publice, vom fi constrânși fie să admitem că rodul deliberării va fi benefic doar pentru o minoritate deja avantajată, fie să presupunem că opinia publică este incapabilă să respecte anumite standarde morale, avînd nevoie de o instanță exterioară care să-i poată furniza standarde mai înalte. Problema este însă că această ultimă strategie ar limita considerabil rolul opiniei publice și nu ar mai permite, în consecință, susținerea modelului democrației deliberative.

Note

- 1 Acest articol conține, în partea de început, două subcapitole dintr-un studiu mai extins, intitulat *Adevărul lui Alcibiade. Despre adevăr, iubire și fragilitate umană în filozofia greacă*, în curs de apariție la Editura Galaxia Gutenberg.
- 2 Nussbaum, 2001, 148.
- 3 Popper, 1966, 86-137; Berlin, 1953, 4.
- 4 Nussbaum, 2001, 307.
- 5 Idem, p. 308.
- 6 V. și Helm, 2000, 9-15.
- 7 Williams, 2011, 103-133.
- 8 Nussbaum, 2001, 290-312.
- 9 Nieuwenburg, 2004, 449-457.
- 10 Termenul "democrație deliberativă" a fost propus pentru prima oară de Joseph Bessette. V. Bessette, 1980, 102-116.
- 11 Nieuwenburg, 2004, 450-451.
- 12 McAfee, 2004, 139-145.
- 13 Idem, 150-157.
- 14 Nieuwenburg, 2004, 453.
- 15 Bohman, 2000, 23.
- 16 Idem, 71-72.
- 17 Idem, 73-74.
- 18 Idem, 81.
- 19 Idem, 85. Cu privire la strategia lui Rawls de evitare a pozițiilor morale și religioase conflictuale, vezi și Bellamy, 1999, 99.
- 20 Bohman, 2000, 93 și urm; Bellamy, 1999, 102-114.
- 21 Nieuwenburg, 2004, 449.
- 22 Bohman, 2000, 101.
- 23 Ibid.

- 24 Idem, 105.
- 25 Ibid.
- 26 Idem, 101.
- 27 Idem, 237.
- 28 Bessette & Pitney, 2000, 243-268.
- 29 Ackerman, 1998, 3-31.
- 30 Idem, 120-159.

Bibliografie

- Ackerman, Bruce, 1998, *We the People. Volume 2. Transformations*, Harvard. Harvard University Press.
- Bellamy, Richard, 1999. *Liberalism and Pluralism: Towards a Politics of Compromise*, New York: Routledge.
- Berlin, Isaiah, 1978. "The Hedgehog and The Fox. An Essay on Tolstoy's View of History", revised text, Chicago: Elephant Paperbacks.
- Bessette, Joseph, 1980. „Deliberative Democracy: The Majority Principle in Republican Government”, in *How Democratic is the Constitution?*, Washington, D.C., AEI Press. 102–116.
- Bessette, Joseph, Pitney Jr., John, 2000. *American Government and Politics: Deliberation, Democracy, and Citizenship*, Boston: Wadsworth.
- Bohman, James, 2000. *Public Deliberation: Pluralism, Complexity, and Democracy*, Massachusetts: MIT Press.
- Helm, Bennett, 2000. "Emotional Reason How to Deliberate About Value", în *American Philosophical Quarterly*, vol. 37, nr. 1/2000, 1-22.
- McAfee, Noelle, 2004. "Public Knowledge", în *Philosophy and Social Criticism*, vol. 30, nr. 2/2004, 139-157.
- Nieuwenburg, Paul, 2004. "Learning to Deliberate: Aristotle on Truthfulness and Public Deliberation", în *Political Theory*, vol. 32, nr. 4/2004, 449-457.
- Nussbaum, Martha, 2001. Martha C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, updated edition, Cambridge, New York., etc.: Cambridge Univ. Press.
- Popper, Karl R., 1966. *The Open Society and Its Enemies*, Vol. 1: *The Spell of Plato*, fifth edition (revised), Princeton, New Jersey, Princeton University Press.
- Williams, Bernard, 2011. *Ethics and the Limits of Philosophy*, London: Routledge Classics.

