

PERSPECTIVE POLITICE

revistă de științe politice

volumul 1 / numărul 1

Centrul Român pentru Educație și Dezvoltare Durabilă

Cuvânt înainte	pag. 3
Conf. univ. dr. Andrei Țăranu	
Recunoaștere și terapie în modernitatea târzie	pag. 4
Prof. univ. dr. Anton Carpinski	
Regula majorității	pag. 10
Prof. univ. dr. Adrian Miroiu	
Etica majorității	pag. 28
Prof. univ. dr. Vasile Boari	
Fundamentalism și integrism. Fundamentalism religios și laic	pag. 36
Lector univ. Virginia Mircea	
Schimbări post-Război Rece ale instituțiilor securității internaționale	pag. 44
Doctorand Radu Sebastian Ungureanu	
Europa văzută de pe Mosella de un călător român	pag. 52
Academician prof. univ. dr. Mircea Malița	

Consiliu științific

Academician Mircea Malița
Prof. univ. dr. Vasile Boari - Universitatea Babeș-Bolyai - Cluj-Napoca
Prof. univ. dr. Anton Carpinski - Universitatea Al. I. Cuza, Iași
Conf. univ. dr. Cornel Codiță
Prof. univ. dr. Mircea Dumitru - Universitatea București
Prof. univ. dr. Mihaela Miroiu - SNSPA București

Editori

Conf. univ. Andrei Țăranu - director
Lector univ. Virginia Mircea - editor-coordonator

Cuvânt înainte

~ Andrei TĂRANU

Politica este probabil cel mai sensibil domeniu, căci, pe lângă faptul că toată lumea se pricepe la el, într-un fel toată lumea face, fiecare la nivelul lui, un fel de politică. Așa că de ce ar mai fi nevoie de teorie în politică? Și, mai mult, de ce ar trebui demantelată această lume de cuvinte care este politica și politicul în momentul de față? Mai ales că asupra oricărei realități se pot construi mai multe teorii, care generează diferențe și noi perspective asupra aceluiași lucru și aceleiași imagini. Or, tocmai aceasta pare să se fi uitat, că diferențele profunde din teorie nu sunt niciodată gratuite sau inventate. Ele se nasc din elementele în conflict ale unei probleme reale – o problemă care este reală tocmai pentru că elementele, luate așa cum sunt, intră în conflict. Orice mare decizie sau mare problemă implică perspective și condiții care la un moment dat se contrazic. Iar soluția poate apărea numai prin îndepărtarea de la sensul comun al termenilor și reconsiderarea condițiilor într-o altă lumină și dintr-un alt punct de vedere – aceasta reprezintă gândirea teoretică, gândire care depășește analiza pe termen scurt și care-și propune un anumit grad de universalizare și abstractizare al teoriei și metodei. Și, pe de altă parte, este mai ușor să te menții la ce s-a mai spus căutând argumente cu care să te aperi împotriva atacurilor, decât să gândești prin abandonarea ideilor gata elaborate și prin detașarea de faptele deja cunoscute.

Din acest motiv vă propunem "Perspective în Politică. Revistă de științe politice" ca pe un nou cadru în care se poate întemeia teoria politică românească și nu numai. Credem că nevoia de teorie a devenit fundamentală pentru o societate care s-a autoabandonat complet cotidianului, fără a a-și structura scopuri comune și motivații de a trăi împreună același destin, asumându-și mize, cel puțin aparent de import, într-un dezinteres total față de lumea ideilor politice.

Astfel revista își propune în calitate de

colaboratori intelectuali interesați nu de analiza futulă și directă doar a unui cadru din cotidian – pentru aceasta existând presa scrisă –, ci analize teoretice substanțiale în toate domeniile realității politice, dar și ale societății și istoriei sale. Asta înseamnă – da! – că dorim să construim o revistă de teorie socială și politică, o revistă în care intelectualii să poată reconfigura teoretic realul. E evident deci că grupul-fintă al revistei pentru colaboratori se referă la cadrele academice și la cercetătorii din domeniul științelor sociale și umaniste, în special cele în contact direct cu dimensiunea politicii, fie internă, fie internațională.

În ceea ce privește cititorii, revista se adresează tuturor celor care sunt interesați de gândirea politică, de analiza teoretică a politicii, adică de știința politică ca un corpus teoretic ce reunește în sine un univers de curente, modele teoretice și metode de cercetare a realității politice imediate. Fiind o revistă de științe politice „Perspective în Politică” poate da aparența că include multe orizonturi de cercetare, or, noi considerăm că, din contră, ea se deschide pentru un întreg evantai de posibilități intelectuale: de la analiză internă și internațională până la teoriile alegerii raționale și statistică matematică, trecând prin etică și istoria gândirii politice. Astfel încât dorim să lansăm o revistă științifică cu o cât mai largă paletă de puncte de interes.

Dorim să mulțumim pe această cale în special doamnei Virginia Mircea și revistei „Cadrul Politic” pentru faptul că găzduiesc și construiesc un asemenea proiect, cât și celor care s-au înhâmat în calitate de coordonatori științifici – în sensul clar de peer review – și care controlează științific calitatea acestei reviste.

Și, în speranța că această revistă, ca proiect, nu a căzut pe loc pietros, pe drum sau între mărarăci, o dedicăm tuturor celor care o scriu, o analizează și o citesc.

Recunoaștere și terapie în modernitatea târzie

➤ Anton CARPINSCHI

O „cultură a recunoașterii” este imposibilă în absența unei „politici a recunoașterii”.

Întrebat în contexte științifice variate – empirice și normative, diacronice și sincrone, structuralist-funcionaliste și sistematice etc. – conceptul de cultură induce sensuri diferite. Se vorbește, astfel, despre „cultură înaltă” și „cultură de masă”, „cultură rafinată” și „cultură medie”, „cultură de televizor” sau, mai recent, „cultură de internet”; „cultură urbană” și „subcultură de cartier”, „cultură populară”, „cultură țărănească”, cultura politică, economică, teologică, clasică, modernă etc. Parțial și deconcertantă la prima vedere, această enumerare ridică o serie de întrebări. Desigur, încercările de definire, în timp, ale termenului de „cultură” nu au lipsit. Secolul al XVIII-lea a accentuat sensul iluminist, prin cultura înțelegându-se „educarea spiritului” prin școlarizarea copiilor. Ulterior, secolul pozitivismului a definit cultura ca fapt social, deschizând calea cercetărilor etnologice despre cultură ca „mod de viață al unui popor” transmis intergenerațional prin învățare. Din păcate, derapajele etniciste, naționaliste, rasiste nu au întârziat, inspirând în secolul al XX-lea – al celor două războaie mondiale și al aventurilor totalitare – politicile fundamentaliste și segregacioniste. Dar cultura secolului al XXI-lea? Cum ar putea deveni aceasta una a recunoașterii identității și al dreptului la diferență în contextul globalizării și al interferenței modelelor culturale?

Un început de răspuns la această întrebare ar fi acela că o cultură a recunoașterii nu poate subsista în absența a ceva ce Charles Taylor denumește „politica recunoaș-

terii”¹. Axată pe noțiunea modernă de demnitate, o asemenea politică exersată „într-un sens universalist și egalitar” ar conduce spre instituirea treptată a „demonității cetățenești”, acest concept al demnității fiind – în opina gânditorului american –, „singurul compatibil cu o societate democratică”². Întrebările ce se ridică, în continuare, vizează descifrarea conținutului și operaționalizarea conceptelor de *recunoaștere* și *cultură a recunoașterii*. Cum putem concepe și aplica politica recunoașterii ca o adevărată terapie în lumea contrastelor și paradoxurilor modernității târzii? Pe baza cărui model analitic am putea proiecta acțiunea politică și am putea construi cultura recunoașterii? Cum ar putea recunoașterea celui alt și capacitatea comprehensivă a simțelor umane să îmbunătățească dialogul intercultural și, astfel, să mărească încrederea dintre oameni? Există o *comprehensivitate generată* prin care oamenii dispun de capacitatea de a se înțelege și de a recunoaște punând, astfel, bazele unei culturi a recunoașterii?

Recunoaștere și comprehensiune

Ideea centrală pe care se sprijină demersul nostru este aceea că între *recunoaștere* și *comprehensiune* există o *legătură profundă și originară*. Comprehensiunea presupune recunoașterea și recunoașterea, la rândul său, comprehensiunea. Dacă prin comprehensiune recunoaștem ceva sau pe cineva, iar prin recunoaștere realizăm comprehensiunea, atunci comprehensiunea și recunoașterea interacționează. Nu întâmplător, această interpretare este susținută de însăși etimologia latină a termenului, ce pune în evidență atât sensul propriu (a apuca, a cuprinde ceva), cât și sensul figurat: a cuprinde

cu sufletul și mintea, a înțelege și a simți împreună cu cineva³.

Transpus în plan spiritual, termenul de comprehensiune apare, la un prim nivel, *extențional*, cu un sens *informațional-cognitiv* ce se referă la cuprinderea cu puterea minții și, implicit, înțelegerea prin recunoaștere a elementelor, trăsăturilor, dimensiunilor caracteristice unui obiect, proces, entități, concept. Din perspectiva acestui prim sens, *informațional-cognitiv*, recunoașterea nu are nici o conotație axiologică, juridică sau morală, ci doar una minimală, dar foarte importantă din punct de vedere cognitiv, vizând transmiterea, receptarea și creșterea numărului și calității informațiilor și a volumului de cunoștințe. Recunoașterea informațională presupune intervenția memoriei prin care conștiința identifică obiectul unei reprezentări actuale cu un obiect anterior perceput. Este vorba despre o apropiere între percepție și amintire prin care are loc examinarea unei realități pentru a-i determina conținutul, trăsăturile, devenirea. Vorbim, în acest sens, despre recunoașterea unei persoane sau a unor locuri, a unui fost coleg de școală, a unui fost informator sau a străzilor copilăriei după un număr de ani; vorbim, de asemenea, despre recunoașterea traseului înaintea unei curse oficiale, despre acțiunea militară de recunoaștere a terenului, despre recunoașterea unei cărți ca obiect sau a unui titlu, a unui text sau a unei melodii etc. Pe baza acestei recunoașteri are loc un prim pas al comprehensiunii ca înțelegere și plus-cunoaștere.

Există însă și un nivel mai profund, *intensional*, comprehensiunea însemnând, în această situație, recunoașterea a ceva sau a cuiva prin puterea de pătrundere a sensului și înțelegere a semnificațiilor acțiunii umane. Această formă intensională a comprehensiunii, posibilă prin *intropatie*, pune în valoare capacitatea de auto-obiectivare a celui, atribuirea de către acesta a unei vieți interne obiectelor și însuflețirea lor prin proiectarea personalității umane în ele. În felul acesta eul realizează o co-trăire cu celălalt, transpunerea în situația celui alt („a se simți în”) și, implicit, autodepășirea și auto-obiectivarea propriului eu. Manifestându-se în contextul trăirii unor experiențe similare sau rezonante, comprehensiunea presupune, totodată, recunoașterea principiilor, normelor și valorilor celui alt. Aceasta înseamnă că, pe lângă recunoașterea informațională și comprehensiunea în plan cognitiv ca înțelegere și plus-cunoaștere, există și alte tipuri de recunoaștere –

axiologică, juridică, morală –, în funcție de nivelul de profunzime și de registrul de manifestare al comprehensiunii.

Astfel, în plan *axiologic*, recunoașterea are în vedere evaluarea și recunoașterea valorii cuiva sau a ceva, din punct de vedere profesional, politic, economic, religios, artistic, sportiv etc. Aceasta înseamnă aprecierea și validarea competențelor, abilităților și performanțelor unei persoane sau grup în funcție de domeniul activității; pretuirea volumului și calității informațiilor, demonstrațiilor sau stilului unui text, fie acesta religios, științific, literar, filosofic; valorizarea achizițiilor culturale și a experienței politice, economice, religioase, artistice acumulate în timp de diferite tipuri de societăți. Recunoașterea axiologică depășește recunoașterea informațional-cognitivă și nu se confundă cu recunoașterea morală. Putem recunoaște sau aprecia pe cineva din punct de vedere profesional, politic, economic, artistic sau sportiv etc., fără a-l recunoaște și în plan moral.

Viața a fost și continuă să fie martora activității unor persoane importante din punct de vedere profesional, politic, economic, artistic etc., dar departe de standardele minime morale. Gradele recunoașterii axiologice variază în funcție de valoarea operei și activității în cauză, domeniul, coordonatele spațio-temporale, valoarea recunoscută pe baza comprehensiunii axiologice. Se vorbește, astfel, despre recunoaștere la nivel local, național, regional, internațional. Este știut că procesele de evaluare și stabilire a ierarhiilor se numără printre cele mai complexe și controversate activități umane, ele declanșând deseori un adevărat „turbion” al orgoliilor, invidiilor și animozităților.

Din perspectiva *juridică*, recunoașterea înseamnă oficializarea a ceva sau a cuiva, acceptarea cu statut de legalitate a unei persoane, grup politic, confesional-religios, sexual, etnic, generational etc., constituirea unei stări de fapt nerecunoscute legal până atunci. Recunoașterea juridică a ceva sau a cuiva nu înseamnă, automat, recunoașterea axiologică și, cu atât mai puțin, recunoașterea morală a celui sau cuiva. Dintre formele recunoașterii, cea juridică pare a fi cea mai apropiată de tolerare. Cineva poate să nu agreeze comportamentele homosexuale sau anumite modele culturale exotice, dar, dacă acestea nu afectează libertatea și securitatea celorlalți, dacă nu prezintă un pericol social și nu destabilizează un regim democratic, încep să fie accep-

³ Verbul din limba latină (*comprehendit*, *decet*, *di*, *-sumi* (conspus din *cum* și *prehendit*)) înseamnă a apuca, a lua, a prinde, a cuprinde, a arăta, a număra, ține și a înțelege, adică a cuprinde ceva cu sufletul și cu mintea.

¹ Charles Taylor, *The Politics of Recognition*, în volumul *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition* (edited and introduced by Amy Gutmann). Princeton University Press, 1994, pp. 25-73.

² *Ibidem*, p. 27.

tate și legalizate ca atare în societățile cu democrație stabilă. Cineva poate să agreeze, în particular, doctrinele și practicile unor partide și grupări fundamentaliste, extremiste. Dincolo de caracterul discutabil, această opțiune personală este sancționată ca atare din punct de vedere juridic, în eventualitatea materializării sale politice. Caracterul criminal al activităților exclude partidele și orientările extremiste din eșichierul politic legal recunoscut.

În ceea ce privește recunoașterea religioasă a unei persoane sau grup din afara propriei religii, dar de factură nonfundamentalistă, aceasta presupune, în primul rând, recunoașterea juridică. Desigur, poate fi vorba și de o recunoaștere axiologică și morală în grade variate, chiar dacă nu aparținem sau nu aderăm la respectiva religie. Cineva care nu recunoaște adevărul doctrinar al unei religii sau confesii nu înseamnă că nu poate accepta recunoașterea legală a acelei religii sau confesii, dacă acestea nu aduc atingere principiilor de drept și practicilor democratice. Din punct de vedere legal, recunoașterea religioasă a unui grup este oficializarea acelui grup, recunoașterea juridică a organizării și practicilor religioase ale respectivului grup.

În sens *moral*, recunoașterea a ceva sau a cuiva înseamnă, de la caz la caz, acceptarea, considerația, admirația, respectul față de acel ceva sau cineva. Recunoașterea morală semnifică, în fond, maximumul puterii comprehensive și, implicit, realizarea condiției umane, împlinirea omului ca om. Recunoașterea morală se concentrează pe conștiința morală, așadar, pe evaluarea etică și valorile morale și, mai puțin sau deloc, pe evaluarea calităților profesionale, politice, economice, sportive etc. Recunoașterea morală, recunoașterea valorii celui/alt și, de la caz la caz, a limitelor proprii este un pas spre atingerea condiției noastre umane. O intrângere pe câmpul de luptă sau în vâltoarea competițiilor profesionale, politice, artistice, sportive se poate converti într-o victorie morală, atunci când ne putem ridica la nivelul condiției umane, când, plecând de la recunoașterea limitelor și propriilor greșeli, suntem capabili să recunoaștem superioritatea celui/alt. Lecția recunoașterii morale este una a discernământului și corectitudinii, a onestității și demnității, a maturizării spirituale și autodepășirii.

Bogăția de sensuri a termenului recunoaștere poate fi pusă în valoare și prin alte distincții de planuri. Trecută prin filtrul diatezelor, recunoașterea poate fi *reflexivă, activă, pasivă*. Vorbim, în primul rând, de *recunoașterea reflexivă* deoarece un proces de recunoaștere

presupune momentul reflexiv al *auto-recunoașterii*. Înainte de a recunoaște ceva sau pe cineva, trebuie să ne cunoaștem și recunoaștem - cognitiv, axiologic, moral - cât mai bine pe noi înșine. Preferabil este ca numai după rezolvarea cât mai corectă și sinceră a momentului reflexiv al auto-recunoașterii să se treacă la evaluarea celorlalți. Recunoașterea onestă a propriilor limite și greșeli presupune curaj din partea persoanei în cauză și încredere în judecata, discernământul și înțelegerea celorlalți.

Recunoașterea presupune momentul activ - a *recunoaște pe cineva sau ceva* - și momentul pasiv: a *fi recunoscut de cineva*. În conștiință, recunoașterea poate fi *nonreciprocă* sau *reciprocă*. Este nonreciprocă atunci când are loc într-un singur sens, fie activ, fie pasiv. Recunoști pe cineva, dar nu ești, la rândul tău, recunoscut de acel cineva, sau ești recunoscut de cineva, dar tu nu-l recunoști. A-l recunoaște, de pildă, pe B ca un bun profesionist, dar B nu recunoaște calitățile profesionale ale lui A. În acest caz, se manifestă o recunoaștere univocă, unidirecțională, nonreciprocă. Recunoașterea este reciprocă, reunind momentul activ și pe cel pasiv, atunci când este în dublu sens: recunoști și ești, la rândul tău, recunoscut.

O altă distincție cu consecințe social-politice importante poate fi operată, din perspectiva numărului actorilor implicați, între recunoașterea *inter-personală* și cea *inter-grupală*, în diferite planuri: informațional, axiologic, juridic, moral, religios. Marile probleme de ordin politic - de acceptare, proiecție și construcție a unei culturi a recunoașterii - le ridică grupurile minoritare în relațiile lor cu majoritarii sau în relațiile dintre ele, atunci când apar probleme și interese de ordin profesional, cultural, confesional, sexual, generațional etc. Trecerea de la planul inter-personal la cel inter-grupal pune recunoașterea nu numai sub aspectul multiplicării și complicării problemelor, dar și sub cel al complexificării politice și al implicațiilor multiple pe care aceasta le presupune.

De la recunoaștere la o cultură a recunoașterii

Prin colaborarea sensurilor termenului de recunoaștere, am putea identifica două forme majore ale procesului recunoașterii: una *limitată* sau *parțială* și cealaltă *globală* sau *multidimensională*. Atunci când vorbim despre recunoașterea limitată sau parțială, avem în vedere recunoașterea nonreciprocă, interpersonală, informațională, eventual axiologică și/sau juridică.

Limitată la anumite sensuri și planuri, incompletă și fragilă, recunoașterea parțială este încă departe de o adevărată cultură a recunoașterii. În opinia noastră, drumul spre cultura recunoașterii marchează *procesul de trecere spre recunoașterea reciprocă, inter-grupală în plan informațional, axiologic, juridic, religios și, mai ales, moral*. Recunoașterea pe care o atinge la nivelul unei comunități stadiul de cultură a recunoașterii presupune un proces sistematic, de durată, cu urcușuri și coborâșuri, în care comprehensiunea nu mai joacă doar un rol cognitiv-informațional, ci și unul moral și practic. Cultura recunoașterii apare, astfel, ca o *sinteză culturală a unei umanități maturizate*. Când vorbim despre o sinteză culturală, avem în vedere forța și vocația sintetizatoare a culturii și, în particular, capacitatea de conciliere, reconciliere și sinteză a culturii recunoașterii într-o comunitate umană experimentală și înțeleptă.

Cultură a unei umanități maturizate, cultura recunoașterii aduce diversitatea planurilor și sensurilor culturii - filosofice, sociologice, antropologice -, topindu-le într-un concept de sinteză. Astfel, ea reușește să cuprindă evasiv-totalitatea elaboratelor colectivității omenesti prin care are loc transformarea conștiinței a mediului natural și social, implicit dezvoltarea omului ca ființă umană. Modalitate colectivă de a gândi și simți, cod vital al umanității, cultura devine una a recunoașterii atunci când, prin „jocul” elementelor sale componente - simboluri, rituri, limbaj, norme, tradiții, moravuri, valori -, poate comunica la nivel interpersonal și inter-grupal în medii sociale, etnice, confesionale, profesionale, generaționale diferite. Cultura recunoașterii este, în fond, *sistemul de punere-în-formă a diferitelor expresii de viață, corelarea necesară a unor conținuturi existențiale dinamice și adesea contradictorii*. În acest context, trebuie menționat rolul constructiv al criticii în proiectarea și flourisharea unei culturi a recunoașterii. Recunoașterea autentică, interpersonală sau inter-grupală, axiologică, juridică, morală presupune judecata și evaluarea critică din perspectiva activității permanente a discernământului. Am putea spune, la limită, că cine nu este luat în calculatorul judecății critice în plan profesional, politic, artistic etc. nu este recunoscut.

Cultura recunoașterii presupune un concept multi-

dimensional și sintetizator al culturii. Realitate interioară marcând „drumul sufletului spre sine însuși”¹, implicit „procesul autoeliberării progresive a omului”² și construirii prin limbaj, artă, religie, știință a propriului univers, cultura se raportează, în mod necesar, la natură, societate și devenirea umană. Aceasta dă conceptului filosofic de cultură un sens larg și emancipator. Dintr-o altă perspectivă, *comportamentistă*, cultura este văzută ca o „configurație a comportamentelor învățate și a rezultatelor”³ acestora împărtășite și transmise către membrii unei societăți. În accepțiunea *sociologică*, cultura desemnează „valorile, normele și bunurile materiale caracteristice unui anumit grup”⁴, cu alte cuvinte societatea în elaboratele sale de gândire, simțire și acțiune. Având ca referențial omul, noțiunea de cultură în sens *antropologic* este un întreg ce cuprinde limbajul, arta, obiceiurile și moravurile, diferitele cunoștințe, mentalitățile, credințele religioase, principiile de drept dobândite de om într-un cadru social. În ceea ce privește originea elaboratelor culturale, adoptăm punctul de vedere *culturalogic* mișcat de Alfred L. Kroeber și Clyde Kluckhohn⁵, conform căruia cultura nu este doar comportament, ci și o realitate neobișnuită, supraorganică, simbolică, creatoare de structuri, semnificații și modele pentru gândire și acțiune.

Folosirea concomitentă în planuri diferite - propriu-figurată, subiectiv-obiectiv - sau din perspective științifice complementare - sociologică, psihologică, etnologică, antropologică, istorică, politologică etc. - face din conceptul multidimensional de cultură unul de sinteză. De altfel, într-o înecare de sistematizare, Raymond Williams distinge trei mari direcții: 1) procesul general al dezvoltării intelectuale, spirituale și estetice; 2) modul particular de viață al unui popor, epoci, grup sau umanități, în general; 3) operele și practicile activității intelectuale și, în special, artistice filtrate în timp⁶. Observăm întrepătrunderea planurilor și sensurilor pe care le vom denumi: *psih-educational, etno-sociologic, istorico-axiologic*. Procesul psih-educational măsoară instruirea și socializarea individului, planul etno-sociologic surprinde legăturile indestructibile dintre cultură și grupul social, iar cel istorico-axiologic, cultura ca sinteză a valorilor și factor istoric. Deslășim aici actuațiile logico-istorice ale unei culturi a recunoașterii ce

¹ Cassirer, *Despre filosofia culturii*, în volumul *Cultura filosofică. Dreptea adevărată, serie 11 (1122) modernul*, Humanitas, București, 1998, p. 209.

² Ervin Cassirer, *Essai de syne on: O introducere în filosofia culturii umane*, Humanitas, București, 1991, p. 314.

³ Ralph Linton, *Fundamental cultural and personality theory*, Editura Științifică, București, 1968, p. 72.

⁴ Anthony Giddens, *Sociologie*, All, 2001, p. 621.

⁵ A.L. Kroeber, C. Kluckhohn, *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*, New York, Vintage Books, Random House, 1963.

⁶ Raymond Williams, *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*, Fontana Press, An Imprint of Harper Collins Publisher, 1985.

se constituie în spațiul timp al devenirii pluralismului social și al maturizării colectivităților multiculturalale.

Recunoașterea și comprehensivitatea în căutarea identității postmoderne

Cunoașterea socio-politică actuală se confruntă, în mare, cu două tipuri de abordări: *tuopositivită*, inspirată de universalismul și determinismul raționalismului modern, și *hermeneutică*, expresie a interogațiilor, redefinirilor și invențiilor ce trământă spiritualitatea modernității târzii. În timp ce cunoașterea pozitivă și obiectivă a servit drept bază de legitimare sistemelor stabile și realizării consensului, hermeneutică, înțeasă ca o cercetare a „fenomenului comprehensivității” și recunoaștere a falimentului determinismului hiper-raționalist, a îndreptat cunoașterea spre înțelegerea pluralității, interpretarea diferenței și punerea la îndoială a „metapoveștilor” care au legitimat sistemul de gândire și acțiune al modernității. Fie că a fost vorba despre cultivarea rațiunii și libertății, emanciparea proletariatului, întărirea spiritului național, creșterea capitalurilor prin economia de piață și progresele științifico-tehnologice, sau despre dialectica ideii atotstăpânitoare, spiritualitatea postmodernă a constatat eșecul metafizicii tradiționale și al „marilor povești de legitimare”. Dacă „filosofia pozitivă și eficienței” s-a bazat pe ipoteza determinismului, previzibilitatea evoluției sistemelor relativ închise și stabile ale căror intrări și ieșiri se aflau într-o stare de echilibru, dezvoltarea postmodernă a cunoașterii se confruntă, în schimb, cu o situație politică și epistemologică diferită, caracterizată prin imposibilitatea tratării istoriei ca un curs unitar, absența reperelor de certitudine, efemeritatea fenomenelor și stărilor, criza de identitate și identificare, imprevizibilitatea acțiunilor și inovațiilor etc. Această situație nouă, de contestare a funcționalității predeterminate a sistemelor și a ordinii universale a rațiunii, a favorizat tranziția de la gândirea „tare” fundametalistă spre gândirea „slabă” hermeneutică.

De la determinismul raționalist-normativist modern la demersul relativist-contextualist cu finalitate terapeutică, de la fundametalism la hermeneutică, de la logica clasică a disjuncției la analiza sistemelor complexe, iată numai câteva dintre tendințele recente ale cunoașterii și culturii politice. Criticii modernității clasice au accentuat mereu că modelul

reprezentationalist și determinist importat în științele socio-umane din științele naturii, preeminența pozitivismului, orgoliul raționalismului și pretenția acestuia de a emite numai judecăți obiective și soluții infailibile pentru „obiecte” politice, precum și ambiția fundametalismului de a produce certitudinea absolută au îndepărtat cunoașterea și cultura politică de menirea comunitară și finalitatea terapeutică. Probabil că această situație se explică și prin „moștenirea modernă” a cărei pretenție de obiectivitate, raționalitate universală și reglementare a instituțiilor cele mai bune pentru umanitate a devenit din ce în ce mai inoperantă într-o lume erodată de contradicții și o epistemică dominată de antifundametalismul, falibilismul, contingenta, diferențierea și pluralitatea spiritualității postmoderne¹⁰.

Fenomen socio-cultural complex, postmodernitatea este o „provocare” pentru cultură în toate ipostazele sale. Viteza și amploarea transformărilor social-politice din epoca post-industrială, noile tehnologii, globalizarea mijloacelor de comunicare, creșterea consumului în societățile avansate, preocuparea pentru îmbunătățirea instituțiilor democratice într-un climat multicultural și tolerant coexistă, pe fondul unei stări tensionate sfâșiate periodic de crize și conflicte violente, cu gravele probleme ale sărăciei și fanatismului ideologic-religios. Într-o lume năcănată de contraste social-economice și de confruntarea modelelor culturale au avut loc, de cele mai multe ori, reacții mai mult sau mai puțin adecvate și, destul de rar, prognoze realiste sau proiecte fezabile. Diferențele produse ale cunoașterii și culturii politice s-au dovedit a fi mai mult speculative și reactive și mai puțin comprehensive și prospective.

În contextul epistemologic postmodern, modelarea unor fenomene precum criza agriculturii și depopularea satelor, criza urbană și explozia delincvenței, crășterea economică și poluarea mediului, colapsul financiar și instabilitatea politică doar prin metodele analitice ale logicii disjunctive presupune abordarea unor fenomene complexe, indecompozabile, paradoxale, cu un pronunțat caracter ideologic, prin mijloace cognitive analitice aplicabile fenomenelor complicate, compozabile și nonideologice. Acest transfer cognitiv ar însemna, în fond, un reduționism naturalist. Modelarea complexității social-politice nu se poate realiza doar prin instrumentele logicii clasice. Spre deosebire de stilul modern al modelării fenomenelor mecanice, fizico-chimice, prin metoda analitică și logica disjuncției (deoa-

rece fenomenele naturale și rezultatele cercetării acestora trebuie separate de intervenția cercetătorului), modelarea sistemică a complexității socio-umane face apel la modalitățile epistemologice comprehensive și logica conjuncției, o logică a conjuncțiilor inseparabile: subiect-obiect; observator-fenomen; producător-product; ordine-dezordine-organizare etc.

Din această perspectivă, sistemele sociale și politice nu mai pot fi concepute ca niște modele bazate doar pe descrierea și descompunerea complicității în elemente simple, ci printr-o manieră comprehensive de interogare și interpretare a neputabilei complexități social-politice. Este vorba, mai degrabă, de o inventariere a problemelor decât de o descoperire garantată a soluțiilor, de o problematizare decât de o soluționare sigură, de o acomodare, explicitare și înțelegere decât de o (singură) explicație raționalist-deterministă garantată. Conștient de limitele ideii de sistem social, dar și de eficacitatea explicativă și euristica a acesteia, Yves Baril - unul din cei mai importanți teoreticieni ai sistemelor de la sfârșitul secolului al XX-lea - arăta, într-o manieră specific postmodernă, că „ideea de sistem este o problematică în sensul tare sau exact al termenului, adică o anumită manieră de a

descoperi probleme care nu ar putea fi altfel observate. Ea nu are în ea însăși forța de a găsi o soluție la aceste probleme. De altfel, soluția nu a fost găsită nici de alte curente de gândire, și tocmai aceasta permite ideii de sistem să păstreze o anumită eficacitate în calitate de catalizator al neliniștii teoretice. Problematizarea ideii de sistem corespunde, se pare, perioadei pe care o trăim, de disoluție a unei anumite logici a ordinii sociale în condițiile în care lineamentele unei noi logici nu au apărut încă și în care un vid înghit corpul social¹¹.

În condițiile social-istorice și epistemologice ale modernității târzii este improprie acceptarea existenței unei singure teorii generale în știința politică. Cu atât mai incorectă și riscantă ar fi acceptarea unui singur model cultural dominant în lumea contemporană a globalizării și includerii diferențelor. Vorbim, în aceste condiții, despre nevoia de a construi modele analitice de factură comprehensive cu finalitate terapeutică, capabile să se acomodeze noilor realități și să interpreteze dinamica identitate-alteritate, unitate-diversitate în coordonatele unei posibile „democrații multiculturale”.

Continuare în numărul viitor

¹⁰ Richard Rorty, *Obiectivitate, relativism și altele, Eseuri filosofice I*, Editura Univers, București, 2010, pp. 75-76

¹¹ Yves Baril, *L'idée de système dans les sciences sociales*, in *Esprit*, nr. 1, ianuarie 1977, p. 76

Regula majorității

» Adrian MIROIU

Problema pe care o voi analiza mai jos este următoarea. Ce se întâmplă atunci când avem un grup de persoane, fiecare dintre ele comportându-se rațional, și care urmează să ia împreună o decizie? Prin ce mecanisme pot fi puse împreună preferințele lor individuale, pentru a produce o – să-i spunem astfel – preferință colectivă sau socială? Și, în particular, cum vor ajunge persoanele din grup, atât de adesea, să considere că alternativa preferată de grup este cea pe care o alege majoritatea?

Înainte de a porni discuția noastră, voi face câteva precizări. Mai întâi, să observăm că este posibil să deosebim între două tipuri de reguli prin care se iau deciziile într-un grup de oameni sau, în particular, într-o instituție (Hart: 1961). Primele – să le numim primare – sunt cele care reglementează în mod obișnuit comportamentul uman. De exemplu, în Consiliul Facultății X modificarea planurilor de învățământ nu poate fi adoptată decât cu două treimi din voturile membrilor Consiliului; sau, într-un birou, decizia de de a luma poate fi luată numai dacă toți funcționarii din el sunt de acord cu acest lucru. Pe de altă parte, avem reguli secundare acele reguli prin care sunt reglementate regulile primare. Regulile pe care le vom discuta în cele ce urmează – precum cea a unanimității sau a majorității – sunt reguli secundare.

În al doilea rând, analiza va fi realizată la un nivel foarte general, care va permite să formulăm principii, condiții formulate abstract. Pentru a face mai accesibile rezultatele, desigur că voi indica și exemple, care să facă mai intuitive rezultatele. Dar, chiar și la acest nivel, putem deosebi între două tipuri de condiții generale. Primele sunt de natură logică. De pildă, vor fi formulate condiții privind unele proprietăți ale funcției de preferință colectivă sau socială: vom cere, în particular,

ca ea să fie conexă și tranzitivă. Aceste condiții sunt de obicei acceptate ca exprimând cerințe de raționalitate a preferinței sociale. Pe de altă parte, avem condiții de natură etică sau normativă. Voi discuta pe larg unele dintre acestea, presupuse în formularea teoremei lui May.

Chiar dacă nu este pe de-a-ntregul adevărată, ideea că o teorie a alegerii colective se concentrează asupra modalităților prin care putem deriva o relație de preferință socială dintr-un set de preferințe individuale are o atractivitate foarte mare¹. De aceea, primul pas pe care trebuie să-l facem e de a defini preferințele individuale. Modalitatea pe care o voi adopta e aceea de a susține că fiecărei persoane individuale i se poate atașa o relație de preferință între alternativele care îi sunt disponibile. Să notăm cu R această relație.

Întrebarea care rămâne imediat este: ce proprietăți are relația R de preferință individuală? Pentru mulți autori (de exemplu Arrow: 1951), răspunsul cel mai adecvat e de a susține că R este o relație de ordine (nstrictă): ea are următoarele proprietăți. Este reflexivă, tranzitivă și conexă (sau completă).

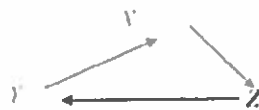
Relația R este reflexivă dacă și numai dacă pentru orice alternativă x , este adevărat că $R(x,x)$.

Relația R este tranzitivă dacă și numai dacă pentru orice alternative x , y și z , dacă este adevărat că $R(x,y)$ și $R(y,z)$, atunci este adevărat și că $R(x,z)$.

Relația R este conexă (completă) dacă și numai dacă pentru orice alternative x și y este adevărat că $R(x,y)$ sau este adevărat că $R(y,x)$.

Cele trei condiții sunt foarte importante pentru a înțelege în ce constă o preferință individuală rațională. Prima indică faptul că alternativa x este obiect al preferinței individuale; dacă nu ar fi comparabilă nici măcar cu ea însăși, atunci despre acea alternativă cu greu am putea spune că poate fi comparată cu altele.

Proprietatea de conexivitate (sau, cum preferă unii autori, de completitudine) spune că, oricare ar fi două alternative, o persoană poate să le compare: ea va susține fie că prima e preferată celei de-a doua, fie cel puțin² că cea de-a doua e preferată primei. Condiția de tranzitivitate se leagă de cea de consistență a preferințelor individuale. Într-adevăr, să vedem ce se întâmplă dacă nu este respectată condiția de tranzitivitate a preferinței individuale. Atunci persoana ar prefera pe x lui y , pe y lui z , dar nu ar fi adevărat că ea preferă pe x lui z . Dar atunci, dacă relația de preferință este conexă (sau completă), urmează că – dacă nu e adevărat că x e preferată lui z – atunci va trebui ca z să fie preferată lui x . Dar în acest caz relația de preferință devine circulară: nu mai putem ordona alternativele



Voi folosi mai jos unele definiții care au, în principal, scopul de a simplifica formularea condițiilor și a rezultatelor. Fie G un grup de oameni, iar X un set de alternative între care ei urmează să aleagă. Voi spune în acest caz că X este agenda pe care o au, relativ la situația de alegere în care se găsește membrii lui G . Fiecare persoană i din grupul G este dotată cu o relație de preferință (nstrictă) R_i între elementele lui X . Când această condiție este îndeplinită, vom spune că avem un profil GR al grupului G . Așa cum am văzut deja, relația R_i are următoarele proprietăți: ea este 1) reflexivă; 2) tranzitivă; 3) conexă. Să notăm cu Δ mulțimea tuturor relațiilor definite pe X care au aceste trei proprietăți. Desigur, mulțimea $GR = \{R_i : i \in G\}$ este inclusă în Δ . De asemenea, să notăm cu ν mulțimea tuturor relațiilor binare definite pe X . Evident, nu orice relație binară pe X are neapărat cele trei proprietăți ale unei relații de preferință nstrictă.

Plecând de la o relație R_i putem defini relațiile de preferință strictă P_i și de indiferență I_i . Așadar, vom avea:

$$P_i(x,y) \text{ dacă și numai dacă } R_i(x,y) \text{ și } x \neq y;$$

$$I_i(x,y) \text{ dacă și numai dacă } R_i(x,y) \text{ și } R_i(y,x).$$

¹ Se poate să avem atât $R(x,x)$ cât și $R(y,x)$. În acest caz vom spune că individul este indiferent între cele două alternative.

Problema este aceea de a construi o regulă de preferință socială și, de asemenea, o regulă de decizie socială.

1. O regulă de preferință socială (RPS) este o funcție care atașază fiecărei submulțimi T a lui Δ o relație binară definită pe X . Formal scris: o RPS este o funcție $f: \nu(\Delta) \rightarrow \nu$. Aici $\nu(\Delta)$ este mulțimea putere a lui Δ , adică mulțimea tuturor submulțimilor Δ , iar ν este mulțimea relațiilor binare definite pe X . Evident, avem $\Delta \subseteq \nu$.

1. O regulă de decizie socială (RDS) este o funcție care, relativ la o submulțime nevidă A de alternative a lui X și o mulțime T de relații de preferință, atașază o submulțime a lui A . Formal, o RDS este o funcție $g: \nu(X) \times \nu(\Delta) \rightarrow X$, cu proprietatea că, dacă $A \subseteq X$ este nevidă, atunci $g(A, R_1, \dots, R_n)$ este o submulțime a lui A , pe care o vom nota cu DA (mulțimea decizie a lui A). Aici $\nu(X)$ este mulțimea putere a lui X , iar $\nu(\Delta)$ este mulțimea submulțimilor nevide ale lui Δ .

Așadar, printr-o regulă de preferință socială agregăm preferințele individuale astfel încât să obținem o relație binară între elementele lui X .

Nu avem de bună seamă nici o garanție că relația la care ajungem prin funcția de agregare f este una de preferință nstrictă, adică reflexivă, tranzitivă și conexă (după cum nu avem nici o garanție că ea este una de preferință strictă). Ar fi de preferat să fie așa, însă nu avem temeiuri pentru a susține acest lucru.

Printr-o regulă de decizie socială, ori de câte ori avem o mulțime de alternative A între care membrii unui grup G de oameni, fiecare cu funcția sa de preferință, au de ales, va fi selectată o alternativă (sau mai multe alternative) din mulțimea celor care stau la dispoziție.

Să notăm aici trei lucruri foarte importante. Mai întâi, am spus că RPS este o relație R care exprimă preferința socială sau colectivă. Însă trebuie să fim atenți: de aici nu decurge că R este una dintre relațiile de preferință pe care le au membrii grupului G . Altfel spus, nu avem nici o garanție că R aparține mulțimii GR care definește profilul grupului G . Ca urmare, nu vom presupune că alegerea socială se suprapune, de fapt, peste preferințele unui membru al grupului. În al doilea rând, printr-o RDS nu presupunem că selectăm o singură alternativă aflată pe agenda grupului. Ceea ce presupunem este altceva: că facem o selecție și că aceasta este nevidă. Desigur, ar fi de dorit ca mulțimea alternativelor selectate să cuprindă un singur element. Dar nu este obligatoriu să facem această presupunere; dimpotrivă, așa cum se observă, putem construi o

² Nu este pe de-a-ntregul adevărată fiindcă există contexte în care e important să vedem care e genera preferințelor individuale. Uneori configurația socială în respective este extrem de relevantă pentru formarea preferințelor individuale (Sen: 1973, p. 5).

regulă de decizie socială astfel încât să selectăm întreaga agendă X aflată în fața membrilor lui G . Evident, în acest caz avem o RDS trivială, dar ea îndeplinește cerințele pe care le-am pus.

În stăruș, să notăm că cele două concepte introduse aici — de regulă de preferință socială și de regulă de decizie socială — nu sunt absolut independente între ele. Se observă că, dacă vom construi o RPS, atunci apelând la ea vom putea să încercăm să definim o alegere socială, deci o RDS. Și invers, dacă avem o regulă de decizie socială, putem să încercăm să construim o regulă de preferință socială care să-i corespundă.

Fie primul caz. Să presupunem că avem o regulă de preferință socială. Aceasta este, așa cum am definit-o, o relație R de preferință, având cele trei caracteristici: reflexivitate, tranzitivitate și conectivitate. Această relație va selecta, din agenda X , o mulțime de alternative D_X (mulțimea decizie a lui X). Elementele lui D_X au următoarea proprietate:

$x \in D_X$ dacă și numai dacă pentru orice $y \in X$ avem $R(x,y)$

adică x este preferată în sens slab oricărei alternative de pe agendă. Să luăm un caz simplu, acela în care agenda este finită și nevidă. Atunci, apelând la cele trei proprietăți ale lui R , se va putea arăta ușor că nici D_X nu va fi vidă. (Mulțimea D_X nu este singulară atunci când vom avea cel puțin două alternative x și y astfel încât să avem în același timp $R(x,y)$ și $R(y,x)$, deci când alternativele pe care le include sunt indiferente între ele.) Dar nu se poate arăta că fiecare regulă de preferință socială putem face să-i corespundă întotdeauna o unică regulă de decizie socială. Și tot așa, dacă avem o regulă de decizie socială, nu putem deriva în mod direct și o regulă de preferință socială care să-i corespundă.

Analiza de mai jos va avea următorul plan. Mai întâi, voi trata pe scurt ideea de alegere unanimă. Apoi, voi trece la abordarea regulii majorității. Aici voi discuta, pe de o parte, problemele care apar prin aplicarea acestei reguli și voi menționa ceea ce se cheamă „tirania majorității”. Pe de altă parte, voi cerceta condițiile formale care o întemeiază, cu accent pe teorema lui May. Aceasta va fi prezentată pe larg. Ultima secțiune, dar cea mai importantă, a studiului este dedicată formulării unei axiomatizări alternative la cea a lui May a regulii majorității. Spre deosebire de cele anterioare, care prezintă unele rezultate adesea clasice, aceasta are un caracter de cercetare și, de aceea, este mai dificilă, mai tehnică.

1. Decizia unanimă

Situația cea mai simplă de decizie socială pe care o putem gândi este aceea în care alegerea ar fi unanimă. Intuitiv, ea este de preferat oricărei alte reguli de decizie socială — și avem desigur o mulțime de exemple în care ea este folosită. Peșemne că cel mai cunoscut mod de utilizare a ei este acela al consensului: o alternativă este aleasă de membrii unui grup atunci când nimeni nu i se opune, altfel zis nu propune o altă alternativă ca fiind preferată acesteia. Cel puțin două argumente stau în favoarea ei: mai întâi, astfel nu este încălcată opțiunea nici unui membru al grupului: în al doilea rând, ea satisface cerința de egalitate a membrilor grupului, căci fiecare membru are o voce egală în posibilitatea de a respinge cea alternativă. (Am scris intenționat „membru al grupului” și nu, de exemplu, „persoană”, tocmai atunci când grupul este alcătuit din altelea decât persoane: acest lucru se întâmplă, bunăoară, în activitatea Adunării Generale a ONU sau în cea a Consiliului European, când membrii sunt state independente.)

Problema este însă că — în felul în care am vorbit până acum — am fost imprecis cu ce înseamnă regula unanimității (și a consensului). În fapt, avem mai multe concepte pe care trebuie să le distingem cu grijă. Analiza va fi realizată apelând la conceptul de preferință socială (și deci va privi regulile de preferință socială)

Să presupunem că un grup G de oameni este înzestrat cu un profil: fiecare persoană are deci o funcție de preferință individuală. Din agenda lui G (deci din mulțimea alternativelor aflate în fața membrilor acestui grup) să considerăm două alternative, fie acestea x și y . Problema generală este următoarea: cum se va construi o preferință socială, deci a grupului G ? Potrivit definiției unei reguli de preferință socială, pe care am dat-o mai devreme, această regulă va depinde de preferințele membrilor lui G , altfel zis de profilul acestui grup. Intuitiv, unanimitatea alegerii să zicem a lui x față de y este acel mecanism de alegere între x și y care constă în faptul că regula de preferință socială este de fapt identică cu oricare din preferințele individuale: fiecare membru al lui G a preferat pe x lui y . O preferință unanimă în privința lui x este preferința fiecărui membru al lui G față de x în raport cu y .

Regula unanimității: G preferă unanim pe x în raport cu y atunci când, dat fiind profilul GR al grupului, pentru orice membru i al lui G avem $P_i(x,y)$; x este preferat strict lui y de către orice persoană i din grup.

Intuitiv, o alegere consensuală a lui x în raport cu y este însă altelea: spunem că x a fost aleasă prin consens atunci când nimeni nu a obiectat acestei alternative,

altfel spus când nimeni nu a preferat strict pe y lui x . A spune însă că o persoană i nu preferă strict pe y lui x înseamnă (ținând cont de faptul că relația de preferință este conexă, deci că întotdeauna între două alternative x și y avem sau $P_i(x,y)$ sau $P_i(y,x)$ sau $I_i(x,y)$) a spune că persoana i preferă nestrict pe x lui y . Așadar, avem $P_i(x,y)$ sau $I_i(x,y)$, adică $R_i(x,y)$.

Regula consensului: G preferă consensual pe x în raport cu y atunci când, dat fiind profilul GR al grupului, pentru orice membru i al lui G avem $R_i(x,y)$; x este preferat nestrict lui y de către orice persoană i din grup.

Nu e greu să observăm că celor două reguli de „unanimitate” formulate aici le mai putem adăuga una. Într-adevăr, în timp ce în cazul regulii majorității toți membrii lui G preferă strict o alternativă altelea, în cazul regulii consensului cu toții preferă cea alternativă în mod nestrict. Desigur, în amândouă aceste situații funcția de preferință este exact aceeași pentru toți membrii grupului: aceeași nu în sensul slab că are aceeași direcție (în cazul nostru, acordă un gen de preferință — strictă sau nestrictă — alternativei x în raport cu y), ci în sensul mai tare că avem pentru toate persoanele exact același tip de preferință: fie strictă, fie nestrictă. Profilul grupului este (relativ la alternativele x și y) alcătuit din relații de preferință identice.

Dar e posibilă și următoarea situație: sensul preferinței să fie același (în cazul nostru, x să fie preferat lui y), dar tipul preferinței să difere: unii să prefere în mod strict, iar alții în mod nestrict pe x lui y ; și de bună seamă că situația cea mai interesantă este următoarea: pentru orice persoană i din grup să avem $R_i(x,y)$ — adică alternativa x e preferată nestrict lui y —, dar cel puțin pentru o persoană j să avem $P_j(x,y)$; x e preferată strict de j lui y . Atenție: nu e nici o contradicție în această definiție, între a spune că toți membrii grupului preferă nestrict o alternativă, iar unul cel puțin o preferă strict; căci, să ne amintim, $R_i(x,y)$ înseamnă că avem $P_i(x,y)$ sau $I_i(x,y)$. Ca urmare, e posibil ca situația noastră să conste în faptul că j preferă în mod strict — $P_j(x,y)$ — pe x lui y , dar toți ceilalți membri i ai grupului sunt indiferenți între cele două alternative (și deci într-un sens slab putem spune, potrivit definițiilor noastre, că preferă nestrict pe x lui y). Putem introduce acum următoarea definiție:

Superioritatea Pareto: Fiind dat un grup G , o agendă X și un profil GR al acestuia, alternativa x este superioară Pareto alternativei y (ambale alternative fiind în agendă) dacă și numai dacă sunt îndeplinite următoarele condiții:

- pentru orice persoană i din G , are loc $R_i(x,y)$,
 - pentru cel puțin o persoană j din G are loc $P_j(x,y)$.
- Să notăm cu PS această relație. Desigur, o putem defini pentru orice pereche de alternative din agenda X . Nu e greu să se arate că PS este o relație: a) tranzitivă; b) antisimetrică (adică, dacă are loc $PS(x,y)$, atunci nu are loc $PS(y,x)$).

Acum putem face încă un pas: am definit ce înseamnă o alegere unanimă și o alegere consensuală a membrilor grupului G . Pe această bază, putem defini o relație de preferință socială. Așa cum am văzut, ea depinde de preferințele individuale, așadar, de profilul grupului. Pe baza celor de mai sus, vom putea formula următoarele definiții:

Regula preferinței sociale unanime (PSU): Pentru orice două alternative x și y , dacă x este preferată în mod strict lui y de către orice membru i al grupului G , atunci ea este preferată social. Mai formal: dacă pentru orice i avem $P_i(x,y)$, atunci $PSU(x,y)$.

Regula preferinței sociale consensuale (PSC): Pentru orice două alternative x și y , dacă x este preferată nestrict lui y de către orice membru i al grupului G , atunci ea este preferată social. Mai formal: dacă pentru orice i avem $R_i(x,y)$, atunci $PSC(x,y)$.

Regula preferinței tari Pareto (PTP): Pentru orice două alternative x și y , dacă x este preferată nestrict lui y de către orice membru i al grupului G , iar cel puțin un membru j al lui G o preferă pe x lui y în mod strict, atunci ea este preferată social. Mai formal: dacă pentru orice i avem $R_i(x,y)$ și pentru cel puțin un j avem $P_j(x,y)$, atunci $PTP(x,y)$.

Regula preferinței sociale unanime se mai numește **regula preferinței slabe Pareto** sau criteriul slab Pareto.

Să observăm că pentru cele trei relații de preferință socială definite aici nu putem susține că au cele trei proprietăți ale unei relații de preferință simplă. Într-adevăr, dacă pentru două alternative x și y se întâmplă ca un membru al grupului să o prefere strict pe prima celor de-a doua, iar un alt membru al grupului să o prefere strict pe a doua primeia, atunci nu putem defini nici una dintre cele trei relații între x și y . Altfel spus, în acest caz relația la care am ajuns nu este conexă. Dar regula preferinței consensuale este reflexivă. Totuși, nici una dintre cele trei relații de preferință socială definite nu este contradictorie, în sensul că ar fi circulară.

Să reformulăm aceste rezultate ca reguli de decizie socială. (De fapt, aici ele sunt expuse ca reguli privitoare la alternativele care nu vor fi alese, mai degrabă ca reguli despre care alternative să fie alese. Dar această

¹ Formularea celor două criterii Pareto ne permite să observăm mai ușor că de ce unul este numit „tare” iar celălalt „slab”. Anume, cel tare elimină mai multe alternative decât cel slab. Într-adevăr, dacă toți membrii lui G consideră că alternativa x e cel puțin la fel de bună ca y și cel puțin una membru nu sunt indiferenți între x și y , atunci potrivit condiției tari este exclusă ca alegere, dar nu putem spune același lucru dacă facem apel numai la criteriul slab.

diferență nu este esențială în acest loc.)

Criteriul de decizie Pareto slab (criteriul unanimității): Dacă alternativa x este preferată în mod strict lui y de către orice membru i al grupului G, atunci y nu va fi o decizie socială.

Criteriul de decizie Pareto tare: Dacă alternativa x este preferată în mod nestrict lui y de către orice membru i al grupului G, iar cel puțin un membru j al grupului o preferă strict lui y, atunci y nu va fi o decizie socială.

Într-o măsură importantă, ceea ce se cheamă „wellfare economics” s-a dezvoltat pe baza ideii de optimalitate în sensul lui Pareto: pe ideea că o alternativă x este optimă dacă nu putem alege o altă alternativă pe care toți o consideră la fel de bună ca x, și cel puțin o persoană o consideră strict mai bună decât x.

„Optimalitatea” unui sistem sau a unei politici este adesea evaluată în măsura în care ea atinge sau nu optimalitatea Pareto. E foarte bine, dar cât de departe se poate merge în această direcție? Dacă un individ preferă pe x lui y, iar un altul preferă pe y lui x, atunci nu-i putem compara social folosind regulile lui Pareto, oricum ar evalua celelalte persoane pe x în raport cu y și oricât de multe ar fi ele. E limpede că relația de preferință socială derivată din criteriul Pareto, chiar dacă este reflexivă și tranzitivă (în măsura în care relația de preferință a fiecărui individ este o *ex-ante* ordine¹), s-ar putea să nu aibă proprietatea de completitudine, chiar dacă toți indivizii care alcătuiesc societatea au relații de ordine complete. Mai exact, cât de incomplet este criteriul Pareto depinde de cât de unanimi sunt indivizii. La o extremă se află cazul în care fiecare are aceeași ordine a preferințelor — și atunci ordonarea socială va fi, în acest caz special, completă. La celălalt capăt se află cazul în care doi indivizi au preferințe strict opuse, când două alternative oarecare nu vor putea fi comparate între ele folosind regula lui Pareto. Se poate ca nici una din aceste extreme să nu fie comună, și ca în cazurile intermediare unele comparații să poată fi făcute folosind regula lui Pareto — dar nu toate (Sen, 1970, pp. 21-22).

În cele ce urmează voi presupune că grupul G are cel puțin trei membri, de asemenea, voi presupune că agenda grupului are cel puțin trei alternative.

2. Decizia majoritară

Regula majorității nu este lipsită de conotații; când ne gândim la ea, e greu să nu facem legătura cu ideile de democrație ori de drepturi individuale. De aceea, în acest paragraf voi discuta problemele care apar atât într-un

mod abstract (chiar axiomatic!), cât și în raport cu aceste idei. Voi începe cu câteva definiții. Voi spune că grupul G este o democrație dacă fiecare membru al lui are drepturi egale de participare la: a) formarea preferinței grupului, și b) la decizia colectivă. Prin regula majoritară (sau principiul majoritar) voi înțelege pur și simplu acea regulă potrivit căreia alternativa adoptată trebuie să aibă sprijinul a cel puțin 50% plus 1 din voturile exprimate. Există, evident, două variante ale acestei reguli.

Regula majoritară simplă: preferința socială pentru o alternativă x în raport cu o altă y aflate pe agenda grupului este aceea care beneficiază de sprijinul a mai mult de jumătate din membrii care nu sunt indiferenți între cele două alternative.

Regula majoritară absolută: preferința socială pentru o alternativă x în raport cu o altă y aflate pe agenda grupului este aceea care beneficiază de sprijinul (= preferința strictă față de y) a mai mult de jumătate din toți membrii grupului.

Să observăm dintru început că regulile majoritare au un caracter procedural. Adică ele nu spun nimic despre rezultatele care urmează să fie atinse dacă le utilizăm; în legea lor nu sunt cuprinse nici un fel de constrângeri care privesc conținutul sau substanța rezultatelor ce apar prin aplicarea lor. Dacă se aplică o regulă majoritară, nu trebuie să ne așteptăm că neapărat va fi aleasă o opinie care, să zicem, va accentua asupra drepturilor individuale, asupra principiilor pieței libere, asupra asistenței sociale sau asupra mai știu eu cărei idei dragă unora dintre noi. Totuși caracterul procedural al acestor reguli impune ceva de conținut: în deslășurarea unor alegeri bazate pe, să zicem, regula majoritară simplă e nevoie de asigurarea libertății de comunicare, de asociere și de organizare. Dacă acestea nu există, atunci formarea, exprimarea sau agregarea opiniilor politice sunt defectuoase și cu greu am mai putea zice că regula majorității funcționează satisfăcător. Dacă în primele alegeri democratice de după 1989, anume cele din 1990 și din 1992, s-a deplăns pe drept ceva, atunci a fost vorba în primul rând de împlinirea (sau neîmplinirea) acestor condiții ale funcționării regulii majorității. De pildă, unele partide s-au arătat nemulțumite de faptul că accesul în unele zone ale țării le-a fost foarte dificil, că televiziunea nu a asigurat libertatea de comunicare etc. În măsura în care înțelegem aceste obiective ca vizând condițiile structurale ale aplicării principiului majorității, atunci sigur că ele sunt într-un total corecte. Și indică de ce rezultatul aplicării acestui principiu, în cazul unor alegeri politice

de pildă, nu spune încă totul despre ele.

2.1. Justificarea deciziei majoritare

Care sunt motivele care fac ca, dintre toate regulile de decizie socială pe care le putem imagina, cea a deciziei majoritare să ocupe un rol deosebit și — după unii autori — să fie definitorie pentru o democrație? Strategia generală de argumentare în acest sens are două forme mari. Pe de o parte, sunt indicate anumite condiții generale, abstracte și se probează că regula majorității este selectată ca cea regulă care le îndeplinește (în mod unic). Astfel de justificări ale regulii majorității se numesc formale. Pe de altă parte, sunt postulate câteva condiții sau criterii considerate ca dezirabile; apoi se argumentează că deciziile majoritare reprezintă o cale garantată de a atinge acele deziderate. O strategie (consecinționistă) de acest tip se numește *substanțială*.

Pesemne că cele mai cunoscute justificări ale regulii majorității sunt cele substanțiale. De exemplu, după Fr. A. Hayek (Hayek: 1998, cap. VII), eu care pledează pentru regula majorității aduc trei argumente principale în favoarea ei: 1) alegerea de tip majoritar este cea mai puțin „constituitoare” metodă de a face o decizie²; e puțin costisitoare în sensul că impunerea alternativei se face pasnic, și nu prin luptă; 2) decizia democratic-majoritară — mai mult decât alte forme de decizie — poate produce și asigura libertatea individuală; 3) ea conduce în mod eficient la creșterea nivelului general de înțelegere a chestiunilor publice.

Dacă privim mai atent cele trei argumente, putem nota că ele decurg cam în felul următor: există lucruri care sunt dezirabile pentru societate — precum promovarea interesului public, respectarea drepturilor individuale, promovarea unor politici înțelepte, asigurarea dreptății sociale a libertăților individuale, promovarea științelor, artelor etc. sau, cum sublinia încă J. St. Mill, participând la deciziile care îi privesc viața, fiecare individ își dezvoltă calitățile morale și intelectuale. Or, se sustine, procedurile de decizie majoritar-democratice, mai mult decât oricare alte proceduri, vor conduce la aceste lucruri dezirabile. (A se vedea, de exemplu, Cohen: 1971; Nelson: 1980; Rawls: 1971; Jones: 1983.)

Mai jos voi menționa pe larg obiectivele de natură politică aduse acestei reguli de decizie. Aici voi nota

numai tipurile cărora li se subsumează (Jones: 1983).

1. Justificările de tip consecinționist au un caracter contingent: ele cuprind susțineri de natură empirică privitoare la ceea ce decurge din utilizarea regulii de decizie democratic-majoritară. De pildă, susținerea că utilizarea ei promovează cel mai eficient interesul public sau dezvoltarea științelor este una empirică, pe care o putem confrunta cu faptele. Or, dacă s-ar dovedi prin apelul la fapte că aceste lucruri dezirabile ar putea fi realizate mai eficient prin alte mecanisme decât cel democratic-majoritar, ar rezulta că ar trebui să îl abandonăm — ceea ce nu ar dori însă adeptul lui.

2. Justificările de tip conșcienționist nu reușesc să dea seamă de cerința democratică a respectării dreptului egal la participare a tuturor membrilor acelui grup la luarea deciziilor; altfel formulată, această obiecție afirmă că regula majoritară nu este una echitabilă; ea face ca preferințele, opțiunile unora să fie excluse, iar celor ale altora să li se acorde un statut privilegiat, pe baza unei caracteristici extrinseci fiecărei preferințe sau opțiuni — anume faptul că este preferată de un anumit număr de membri ai grupului. Această obiecție este foarte generală și indică legătura dintre regula majoritar-democratică și utilitarism. Voi reveni asupra ei mai jos, când voi aborda tema „tiraniei majorității”.

3. Regula democratic-majoritară este considerată ca potrivită pentru luarea deciziilor în multe alte grupuri decât cele care alcătuiesc un stat (de pildă, în consiliul unei facultăți, în senatul unei universități sau în organismul de conducere al unei organizații nonprofit). Or, multe dintre justificările consecinționiste oferite au puțină semnificație în analiza deciziilor luate în astfel de grupuri. Dacă într-un club al fanilor lui Gică Hagi se aplică regula majorității în luarea deciziilor, e greu de formulat precis ideea că astfel e promovat interesul general ori e promovată dreptatea socială etc.

O linie foarte puternică de argumentare împotriva regulii majorității este aceea că, în argumentele aduse în favoarea ei, se face adesea apel la exemple care o favorizează, care o fac chiar să pară că este un principiu natural (cum spunea Locke: majoritatea impune o lege pentru toți și impune puterea tuturor prin legea naturii și a rațiunii³), distorsionându-se astfel problematica analizată. Ca să vedem că lucrurile stau într-adevăr astfel, să luăm un exemplu⁴. Să presupunem că cinci persoane aflate într-un birou trebuie să hotărască dacă

¹ Locke: *Sa-mă întreține în exerciciu*, paragrafele 95-99.

² Am folosit aici, destul modificat, exemplul dat de B. Barry (1980, p. 312). Exemplul original al lui Barry privea cinci persoane aflate într-un compartiment de tren.

³ O relație de preferință este o *ex-ante* ordine dacă este reflexivă și tranzitivă.

să se fumeze sau nu în acesta. Prin ce mecanisme vor ajunge ei la o decizie? Depinde. Să presupunem că cele cinci persoane sunt adeptele unei filosofii care le îndreptățește să susțină că e o lege naturală că fiecare să fumeze sau dimpotrivă că e o lege naturală să nu se fumeze (ori poate că persoanele respective sunt adeptele unei religii care impune ca voința a divinității una din aceste opțiuni). Atunci nu se poate vota într-o astfel de chestiune, care e deja decisă, căci ar putea (are să se pună la vot faptul că $2+2=4$ sau că oamenii sunt ființe raționale? Dar, în absența unor constrângeri ca aceasta – se argumentează în mod obișnuit – e greu de spus că ei ar putea să adere la o altă modalitate plauzibilă de a decide decât cea bazată pe legea majorității. Dacă ei au la dispoziție doar două opțiuni, atunci sigur majoritatea va fi sau pentru una, sau pentru cealaltă.⁴

Ora, vine acum obiceiul, exemplul e astfel construit încât să fie favorabil regulii majorității. Dacă el ar fi fost construit altfel, apelul la regula majorității pentru a decide în chestiunea fumatului în birou nu ni s-ar mai impune cu atâta forță. Iată, bunăoară, trei moduri în care el ar putea fi variat și în care este interesant să vedem cum se poate argumenta în cadrul lor în favoarea regulii majorității: a) există și alte considerente care conținea în luarea deciziei; b) nu e împede care e grupul cărui i se aplică regula majorității; în sfârșit, c) grupul care votează are (sau nu) o anumită complexitate interioară, de pildă o anumită stratificare⁵. Să le luăm pe rând.

Ar fi greu de susținut că decizia corectă dacă să se fumeze în birou va trebui luată după cum sunt preferințele majorității, dacă una dintre persoanele implicate suferă de alergie la fumul de țigară sau are vreo boală care nu îi permite să stea într-un loc în care se fumează. În acest caz există considerente care fac ca regula majorității să nu se mai aplice în chip „natural”. (Sigur, am putea spune, regula se va aplica, iar cui nu îi convine nu are decât să se retragă, dar e împede acum că retragerea acelei persoane din birou este o acțiune mult mai importantă decât problema dacă să se fumeze în birou – și deci nu se poate continua pe o atare cale.) Sau să presupunem că unul dintre cei care lucrează în birou e patronul firmei; el ar putea să încerce să-i determine pe ceilalți să nu fumeze – și deci ar putea sugera că regula majorității nu este aplicabilă în acel caz. După cum s-ar putea ca una dintre cele patru persoane să aibă o anumită autoritate profesională sau morală deosebită, iar punctul ei de vedere să facă astfel încât ceilalți să admită

că nu e cazul ca problema fumatului să fie pusă la vot, dacă acea persoană și-a exprimat deja o anumită opinie.

Să variem acum puțin altfel exemplul, anume astfel încât să cadă sub semnul îndoielii posibilitatea de a determina fără dubii domeniul cărui i se aplică regula majorității. În cazul celor cinci persoane care urmau să decidă dacă să se fumeze sau nu în birou, nu era nici o problemă în acest sens: am admis că, dacă urmează să se aplice regula majorității, atunci persoanele care ar fi să voteze sunt exact cele cinci. Problema era a lor, doar a lor, și deci ele – doar ele – urmau să decidă prin votul majoritar. Numai că nu întotdeauna e limpede cum putem să facem astfel: cum putem să determinăm exact care sunt cei care ar fi să voteze într-o chestiune în care – admitem – se aplică regula majorității. Să ne gândim la o țară în care o comunitate etnică solicită dreptul la autonomie sau chiar la secesiune. Desigur că nu trebuie să imaginăm exemple fictive: din Marea Britanie, în Irlanda de Nord, până în Rusia, în Europa sunt nenumărate posibilități să alegem; în America de Nord, exemplul aflat pe buzele tuturor e al provinciei canadiene Quebec. Cine să voteze, dacă acea comunitate ar trebui să aibă autodeterminare teritorială? E greu de spus cu precizie: toți cei din Canada? Sau toți membrii acelei etnii? Sau toți locuitorii (cu drept de vot) din teritoriul în cauză? Dar nici în acest din urmă caz nu e limpede: care e teritoriul respectiv? E întregul Quebec sau numai o parte a lui? Sau fiecare localitate ar putea să decidă dacă să aibă acea autonomie? Să presupunem, mai mult, că – la fel ca în cazul municipiului București – fiecare localitate (comună sau oraș) ar fi prin lege împărțită în sectoare – cartiere, bunăoară – fiecare cu primarul lui. Să se voteze separat în fiecare cartier, ba chiar la limită pe fiecare stradă? Argumentul că nu se poate merge așa de departe, fiindcă localitățile sau județele sunt entități teritoriale de alt tip decât cartierele ori străzile nu ține: pentru că supozitia aceasta nu are vreun fundament pe care să-l susținem rațional (decât unul juridic; dar acesta nu e relevant: oricând se poate da o lege care să acorde aceleași prerogative străzilor ca și județelor). Asadar, e nevoie ca regula majorității să fie cumva întemeiată printr-un principiu care să indice cum se determină sfera ei de aplicare.

Să trecem la al treilea mod de a varia exemplul nostru: să admitem că știm cui i se aplică regula majorității dar că domeniul de aplicare e alcătuit dintr-o populație foarte diversă, stratificată etc. Într-o anumită chestiune

oamenii au opinii mai mult sau mai puțin diferite. De pildă, dacă populația respectivă este mult „atomizată”, adică distribuția preferințelor membrilor ei în acea chestiune se face mai mult sau mai puțin aleator, atunci nu există, de bună seamă, o relație structurală între grupul de oameni și tipul de preferințe pe care le au aceștia. Majoritățile se constituie privitor la acea problemă, ele nu sunt anteriorare, determinate de considerente de, să zicem, etnie, rasă, religie etc. Regula majorității va conduce la acceptarea acelei poziții care îl caracterizează pe „votantul mediu”, adică pe cel mai apropiat de poziția majorității.

Dar să trecem acum la o societate în care distribuția preferințelor diferiților oameni față de o chestiune nu e aleatoare, ci depinde de anumite cadre: etnice, religioase, de rasă etc. Dacă în acea societate nu avem o structură socială fluidă, cu treceri rapide și care nu sunt predeterminate ale oamenilor dintr-un grup într-altul, ci – dimpotrivă – cu două (sau mai multe) grupuri rigide care se confruntă succesiv asupra unor probleme diverse, atunci care va fi raportul dintre regula majorității și procedurile democratice? Pentru o societate de primul fel, exemplul care se dă adesea e cel al SUA de după anul '50, când valuri de imigranți (din afară sau din interior) au fluidizat efectiv societatea americană; dar și alte societăți, precum cele din Australia, țările scandinave corespund unei atare descrieri. Însă cum stau lucrurile în Marea Britanie (incluzând aici Irlanda de Nord), în Cipru, Liban sau în țările din Europa Centrală și de Răsărit? Cu țara noastră, de pildă? Dacă există grupuri diferite care predetermină opțiunile oamenilor, iar regula majorității indică un rezultat aproape de cel median, cum se vor raporta cei aflați în grupul sau grupurile minoritare la acel rezultat? Fără îndoială insatisfacția față de rezultatele pe care un atare principiu le poate produce nu este de neglijat și nici de neînțelese.

Să trecem acum la justificările de tip formal ale regulii majorității. Să ne amintim că acestea constau în formularea unor principii sau condiții generale, abstracte, care sunt utilizate apoi pentru a proba că

regula majorității este singura care le îndeplinește. Aceste justificări sunt, la rândul lor, de două feluri (Rae, Schickler: 1997):

1. Primele constau în indicarea unor criterii generale ca teste ale unei decizii acceptabile. De pildă, putem considera astfel de criterii accesul echitabil la luarea deciziei sau controlul asupra deciziei luate. Plecând de aici, se arată că regula majorității este cea care satisface cel mai bine aceste criterii. Teorema lui Kenneth May, pe care o vom discuta imediat mai jos, este probabil cel mai cunoscut rezultat obținut pe acest drum.

2. Justificările de-al doilea fel constau în argumentarea că regula majorității este mecanismul cel mai adecvat de punere împreună a preferințelor individuale care îndeplinește anumite criterii de eficiență⁶.

Vom discuta pe larg primul tip de justificări formale; ele ne vor permite formularea mai precisă a chiar conținutului regulii majorității.

2.2. Regula de decizie majoritară

Atunci când am discutat modalitățile de agregare a preferințelor pentru a obține o preferință socială unanimă sau consensuală etc., am văzut că o problemă dificilă apare atunci când membrii grupului G au preferințe contradictorii: un membru preferă alternativa x lui y, în timp ce un altul o preferă strict pe y lui x. În aceste situații, regulile de preferință și de decizie unanimă pe care le-am discutat nu permitteau să producem o singură preferință sau decizie socială între alternativele x și y.

De aceea, vom impune ca o condiție a unei reguli de preferință socială ca ea să permită să fixăm sau să determinăm care e preferința socială PS și în astfel de cazuri.

Condiția de determinare. Oricare ar fi profilul GR al grupului G și oricare ar fi alternativele x și y aflate pe agenda X a grupului, o regulă de preferință socială trebuie să genereze un singur rezultat (PPS(x,y) sau

⁴ Astfel, să presupunem că ne interesează ca membrii lui G să facă alegeri corecte (Feynman Young 1997). Ce procedură de decizie este cea care trebuie adoptată, pentru a ne apropia mai mult de acest fel? Răspunsul e dat de următoarele două teoreme:
Teorema lui Condorcet. Să presupunem că: a) grupul G are un număr n de membri (n impar); b) alternativile au a priori aceeași probabilitate de a fi corecte; c) persoanele din G fac alegerile lor în mod independent; d) fiecare membru al lui G are o aceeași probabilitate $p > 0,5$ de a face aprecieri corecte asupra alternativelor. Atunci: dacă regula de alegere este cea a majorității simple, probabilitatea ca grupul să facă o alegere corectă tinde spre 1 dacă n tinde spre infinit.

Această teoremă spune doar că regula majorității tinde să producă, în societăți (= grupuri) mari rezultate corecte. Ea exprimă astfel o justificare a democrației. Totuși, teorema lui Condorcet nu susține că regula democratică e cea mai adecvată pentru a obține rezultate corecte, ea spune doar că le produce, dar nu și că nu există alte reguli care să conducă la ele. La fel de bine sau chiar mai bine. Dacă luăm ca obiectiv producerea de alegeri corecte, teorema lui Condorcet spune doar că regula majorității simple este adecvată lui. Rămânând însă egală față a problemă, este posibil să se arate că dacă o regulă e mai adecvată decât oricare alta acestui obiectiv, ea este tocmai regula majorității.⁷ Răspunsul la această întrebare e dat de

teorema următoare:
Teorema (Nitzan, Paroush, Shapley, Gorfman) Să presupunem că: a) grupul G are un număr n de membri (n impar); b) alternativile au a priori aceeași probabilitate de a fi corecte; c) persoanele din G fac alegerile lor în mod independent; d) fiecare membru al lui G are o aceeași probabilitate $p > 0,5$ de a face aprecieri corecte asupra alternativelor. Atunci: regula majorității maximizează probabilitatea ca grupul să facă o alegere corectă

⁵ Acest paragraf și altele a următoare sunt preluate din cartea mea, Minors (1998).
⁶ În cele ce urmează voi urma în mare argumentarea lui H. Barry (1989).

PPS(y,x) sau IPS(x,y).

Propriu-zis, această condiție spune că, oricare ar fi profilul grupului G, este posibil să construim o funcție de preferință socială; nu eliminăm a priori nici un profil al grupului atunci când ne punem problema construirii unei funcții de preferință socială. Chiar dacă preferințele unui membru i al grupului nu sunt cele pe care le-am dori, nu avem nici un motiv să eliminăm posibilitatea lui i în considerare a unui profil în care persoana i are acele preferințe. În acest sens, condiția de determinare mai este cunoscută sub numele de *principiul domeniului universal*.

Să observăm însă că principiul domeniului universal poate primi o interpretare nu logică – în sensul că se cere ca funcția de agregare a preferințelor să fie întotdeauna definită –, ci una politică. El poate fi pus în legătură cu un principiu liberal clasic: acela că fiecare persoană este liberă să aleagă (cu vorba lui J. St. Mill) orice „plan de viață” ar dori; nici un plan de viață pe care o persoană și-l alege nu este inacceptabil. Să observăm că această condiție este însă diferită de o altă destul de apropiată de ea, anume de principiul neperfectionist al democrației liberale, potrivit căruia statul nu promovează un plan de viață mai mult decât altele. În interpretarea politică, principiul domeniului universal spune că trebuie să admitem orice profil al grupului, că nici unul nu poate fi eliminat; dar neperfectionismul susține altceva: că nu putem să atribuim greutatea și ponderi diferite unor planuri de viață diferite.

Condiția de determinare ne garantează că preferința socială va fi întotdeauna definită. Dar ea nu spune nimic mai mult cu privire la felul în care sunt luate în considerare preferințele individuale. Este, de pildă, cu totul compatibilă cu ea regula următoare: oricare ar fi preferințele celorlalți membri ai grupului, preferința socială este întotdeauna identică cu cea a unei persoane i din grup. Or, o astfel de regulă dictatorială nu este conformă cu cerința, pe care am exprimat-o mai devreme, ca grupul G să fie o democrație, adică în cadrul lui fiecare dintre preferințele individuale să fie considerate într-un mod egal. Dar cum poate fi împlinită o astfel de cerință? Evident, atunci când două persoane au opțiuni contradictorii, orice regulă care va respecta condiția de determinare va trebui să încalce preferințele unuia dintre membrii grupului; ea va favoriza unul din membrii grupului și îi va defavoriza pe alții.

O a doua condiție abstractă pe care o vom formula este îndreptată împotriva situațiilor în care, de pildă

printr-un sistem de vot, preferințele pot fi inversate. De asemenea, ea elimină acele reguli de agregare care, în situații în care avem preferințe contradictorii ale membrilor grupului, procesează aleatoriu, selectând preferința socială printr-o loterie.

Condiția de receptivitate pozitivă: Dat fiind un profil GR al grupului G, să presupunem că pentru o pereche de alternative (x,y) din agenda X a grupului, preferința socială este RPS(x,y). Dacă acum un membru i al grupului își schimbă preferința astfel încât e mai favorabil lui x în raport cu y decât era înainte – anume: 1) de la R(y,x) la I(x,y) sau la P(x,y); sau 2) de la I(x,y) la P(x,y) –, atunci preferința socială va fi PPS(x,y).

Asadar, dacă o singură persoană i își modifică preferința în favoarea lui x (dacă preferă strict pe y lui x devine indiferentă între cele două sau chiar preferă strict pe x lui y; dacă era indiferentă între cele două alternative, atunci ajunge să preferă strict pe x lui y), și alegerea socială se modifică: dacă alegerea socială era o preferință restrictă în favoarea lui x, acum ea devine o preferință strictă¹⁰.

Cele două condiții formulate până acum au mai curând justificări logice: prima cere ca funcția de preferință socială să fie definită pentru orice pereche de alternative; a doua cere ca preferința socială să fie receptivă, sensibilă la modificările în preferințele individuale în favoarea unei alternative (deja preferate). În continuare vom introduce încă două condiții formale pentru o funcție de preferință sau de decizie socială: condiția de anonimitate și de neutralitate. Ele încorporează cerințe privind egalitatea politică în luarea deciziilor.

La modul general, egalitatea politică formală între membrii unui grup G de oameni (care formează o democrație, în sensul definiției introduse mai devreme) constă în cerința ca preferințele fiecăruia să conteze în mod egal; parafrazându-l aici pe J. Bentham, fiecare membru al lui G va trebui să conteze ca unul și nu mai mult decât unul. Ceea ce avem în vedere aici este o construcție echitabilă (deci nepărtinitoare) între membrii lui G în momentul în care încercăm să realizăm construcția funcției de preferință socială. În acest loc, echitatea înseamnă două lucruri: 1) să tratăm la fel persoanele care au preferințe; și 2) să tratăm la fel preferințele adoptate sau alegerile făcute. Primului din cele două înțelesuri îi corespunde condiția de *anonimitate*; celui de-al doilea îi corespunde cea de *neutralitate*.

Condiția de anonimitate. Să presupunem că G1 și G2 sunt două subgrupuri de aceeași mărime ale lui G.

Dacă profilurile lui G1 și G2 sunt interschimbate, atunci preferința socială rămâne nemodificată.

Ideea pe care o exprimă această condiție este simplă: să presupunem că membrii a două subgrupuri de aceeași mărime ale lui G își schimbă între ei preferințele; prinții vor avea exact acele preferințe pe care le aveau cei din al doilea grup și invers. Atunci condiția de anonimitate cere ca felul în care regula de preferință socială tratează alternativele aflate pe agenda lui G să nu sufere nici o modificare. Asadar, regula este oarbă la numele votanților, ale membrilor grupului. O alternativă nu capătă nici un fel de greutate dacă știm cine sunt cei care o preferă. Faptul că ea e preferată de membrii anumitor grupuri de oameni (ai unei clase, rase sau agen) nu îi acordă nici un statut special. După expresia lui J. Rawls, am putea spune că un „val al ignoranței” ne desparte de aceste alternative: nu știm care sunt preferate și de cine.

Cum s-ar putea argumenta în favoarea condiției de anonimitate? Niciodată nu am dus lipsă de grupuri care să pretindă un statut privilegiat. Cei bogați, proprietarii de pământuri, cei în vârstă, cei educați, cei inteligenți, nobilimea, membrii rasei ariene sau ai altor grupuri etnice, adepții unei anume religii, jumătatea masculină a societății s-au pretins cu toții inerent superiori celorlalți. Nici unul din aceste grupuri nu va accepta condiția de anonimitate. Cheia în favoarea regulii majorității se află, totuși, în exact această multitudine de grupuri care pretind privilegiul. În prezența multor grupuri diferite care se află în competiție pe baza *calității* lor intrinseci, numai *cantitatea* se poate dovedi o soluție pașnică. Marx observase cândva că singurul mod pașnic de a rezolva conflictul dintre doi pretendenți la tron este să avem o republică. În lupta dintre triburile din țările post-coloniale pentru a-și impune propria limbă ca cea oficială, singura soluție acceptabilă pentru toți este adesea aceea de a se alege limba fostei puteri coloniale. Deciziile majoritare sunt similare acestor soluții formale, pe locul secund ca preferință¹¹. Desi oamenii nu sunt egali, ei trebuie tratați ca și cum ar fi (Elster: 1993, pp. 177-178).

Considerații de același gen se pot aplica alternativelor însele. Nu are importanță faptul că o alternativă vine cu un anumit nume, cu o anume etichetă. De aici condiția de neutralitate:

Condiția de neutralitate. Să presupunem că toate preferințele individuale privitoare la perechea de alternative (x,y) sunt aceleași ca în cazul perechii de alternative (x,z). Atunci preferința socială privitoare la cele două perechi de alternative va fi aceeași.

O altă formă de a prezenta această condiție e următoarea. Să presupunem că toți membrii grupului își răstoarnă preferințele privitoare la perechea de alternative (x,y). Aceasta înseamnă următorul lucru. Fie Q una dintre relațiile de preferință pe care le folosim (R, P sau I). Atunci, dacă aveam Q(x,y), răsturnarea preferințelor înseamnă că vom avea de data aceasta, pentru fiecare membru i al grupului, Q(y,x). Atunci și preferința socială între x și y se va răsturna. Altfel zis, preferința socială nu depinde de numele alternativei, ci numai de felul în care ea este preferată în raport cu celelalte.

Să notăm că cele patru condiții definite aici sunt mutual independente. Aceasta înseamnă că putem găsi reguli de preferință socială care nu satisfac: 1) una din cele patru condiții; 2) două din cele patru condiții; 3) trei dintre ele; 4) pe toate. Ca exercițiu, cititorul poate încerca să găsească astfel de reguli.

Problema noastră este acum următoarea: există vreoa regulă care satisface toate cele patru condiții? Și dacă da, atunci câte astfel de reguli există? Răspunsul este dat de teorema lui Kenneth May (May: 1952), ea spune că: a) există o astfel de regulă; b) o singură regulă are această caracteristică; c) această regulă este cea majoritară simplă.

Teorema lui May. Singura regulă care satisface condițiile de determinare, receptivitate pozitivă, anonimitate și neutralitate este cea majoritară simplă¹².

Demonstrație. Aceasta are două părți. Prima spune că regula majoritară simplă îndeplinește toate cele patru condiții. Cititorul este îndemnat să verifice singur acest lucru. Cea de-a doua parte e mai dificilă: ea afirmă că, dacă o regulă îndeplinește cele patru condiții, atunci ea

¹⁰ În textul englez: second best solutions. Ideea trimite la soluția care, se argumentează, este cea mai bună într-o dilemă de felul celui a prizonierilor. Ea nu este cea mai bună, dar e rațională.

¹¹ Ca exercițiu, cititorul va putea să încerce să demonstreze următorul rezultat pentru regula majoritară absolută (Fishburn: 1973):

¹² Teorema lui Fishburn. Regula majoritară absolută este singura regulă care îndeplinește următoarele condiții:

- 1) condiția de determinare;
 - 2) proprietatea de egalitate politică formală;
 - 3) anonimitate; și
 - 4) neutralitate.
- 1) Dacă L este o variantă a lui I și E \geq I, atunci $f(L) \geq f(I)$.
- 2) Dacă la L, pentru orice i avem $v_i \neq 0$ și L este o variantă a lui I obținută prin înlocuirea unei valori $v_i = 1$ cu o valoare $v_i = 1$ și de asemenea $f(L) \geq f(I)$ atunci $f(L) = 1$.

¹³ În comentariul asupra condiției de receptivitate pozitivă spunem că ea elimină anumite reguli de agregare a preferințelor individuale în formularea unei preferințe sociale.

este exact regula majoritară simplă. Ne vom opri numai asupra acestei părți a demonstrației teoremei lui May (aceasta urmează prezentarea din Kelly, 1988).

Înainte de a începe propriu-zis demonstrația, să introducem unele notații. Mai întâi, grupul G este desigur finit. Putem, de aceea, să așezăm fără nici un fel de dificultate membrii lui într-un șir i_1, i_2, \dots, i_n . Acum, să presupunem că avem date un profil GR al grupului și o pereche (x, y) de alternative aflate pe agenda lui G. Construim acum un număr v_i care corespunde preferinței membrului i al grupului față de perechea de alternative (x, y) . Anume, punem $v_i = 1$ dacă i preferă strict pe x lui y; punem $v_i = 0$ dacă el este indiferent între x și y; și punem $v_i = -1$ dacă i preferă strict pe y lui x. O listă Lxy este un n-tuplu $(v_{i_1}, \dots, v_{i_n})$. Cum perechea de alternative (x, y) va fi menținută constantă pe tot parcursul demonstrației, în loc de Lxy vom scrie pur și simplu L. Dacă $L = (v_1, \dots, v_n)$, atunci lista -L se definește astfel: $-L = (-v_1, \dots, -v_n)$. O listă L' este o i-variantă a listei L dacă ele sunt identice, cu excepția faptului că $v_i \neq v'_i$. Avem $L \geq L'$ dacă pentru fiecare membru i al grupului avem $v_i \geq v'_i$. Construim acum numerele NL_+ și NL_- , corespunzătoare listei L, în felul următor: NL_+ este numărul acelor vi care sunt egali cu 1; NL_- este numărul acelor vi care sunt egali cu -1. În sfârșit, o regulă de preferință socială f este o funcție care așează fiecare listă unul din numerele 1, 0, -1; în particular, regula majoritară simplă MS se definește astfel. Ea așează fiecare listă L unul din numerele 1, 0, -1 în felul următor:

- dacă $v_1 + \dots + v_n > 0$, atunci $MS(L) = 1$;
- dacă $v_1 + \dots + v_n = 0$, atunci $MS(L) = 0$;
- dacă $v_1 + \dots + v_n < 0$, atunci $MS(L) = -1$.

În acest fel, prin regula majoritară simplă construim o preferință socială pentru perechea (x, y) de alternative aflate pe agenda grupului G. (Se observă ușor că MS putea fi definită, într-un mod echivalent, plecând de la numerele NL_+ și NL_- : anume; punând $MS(L) = 1$ dacă $NL_+ \geq NL_-$ și așa mai departe.)

Putem începe acum demonstrația. Fie deci f o regulă de preferință socială. Voi arăta, în trei pași, că: 1) f depinde numai de numerele NL_+ și NL_- ; 2) dacă $NL_+ = NL_-$, atunci f este exact MS; 3) prin inducție, dacă $NL_+ = NL_- + m$ (unde m e un număr natural), atunci f este exact MS.

Pasul 1. Întrucât f are proprietatea anonimității, valoarea lui f(L) depinde nu de pozițiile cifrelor 1, 0 -1 pe lista L, ci numai de numărul lor. Asadar, dat fiind că grupul G are n membri, putem calcula numărul de cifre 0 care apar în lista L prin $n - NL_+ - NL_-$. Aceasta înseamnă însă că (sub condiția anonimității) valoarea lui f(L) e determinată numai de numerele NL_+ și NL_- .

Pasul 2. Voi arăta că dacă $NL_+ = NL_-$, atunci valoarea v a lui f(L) este 0. Într-adevăr, să presupunem că avem $NL_+ = NL_-$. Fie acum lista -L. Potrivit condiției de determinare (a domeniului universal), funcția f va fi definită și pentru această listă. Cum f are proprietatea neutralității, va trebui să avem f(L) = -v. Dar conform presupunerii avem: $NL_+ = NL_- = NL_+$ și de asemenea $NL_- = NL_+ = NL_-$. Pasul 1 al demonstrației ne asigură că valoarea lui f depinde numai de numerele NL_+ și NL_- ; ca urmare, vom avea f(L) = f(-L), adică $v = -v$, ceea ce nu se poate decât dacă $v = 0$.

Notă: Până acum am făcut apel la faptul că funcția satisface proprietățile de determinare, anonimitate, neutralitate; cititorul se va aștepta desigur ca în cel de al treilea pas să se facă apel și la proprietatea de receptivitate pozitivă.

Pasul 3. Luăm acum situația în care numerele NL_+ și NL_- sunt diferite între ele. Vom arăta că, dacă $NL_+ > NL_-$, atunci f(L) = 1. Apelând la condiția de neutralitate pe care o îndeplinește funcția f, vom obține de asemenea că, dacă $NL_+ < NL_-$, atunci f(L) = -1; înănd seamă și de ceea ce am demonstrat în pasul 2, va decurge imediat că f este exact regula majoritară simplă.

Demonstrația se va face prin inducție. În pasul inițial presupunem că avem $NL_+ = NL_- + 1$. Evident, în acest caz există cel puțin un vi astfel încât $v_i = 1$. Să construim acum o altă listă L' care este o i-variantă a lui L, în felul următor: dacă $i \neq j$, atunci $v_i = v'_i$; dar punem în lista L' $v'_j = 0$, în loc de $v_j = 1$. Astfel pentru lista L' avem $NL'_+ = NL_+$. Cum funcția f îndeplinește condiția de determinare (a domeniului universal), ea este definită pentru L' și, mai mult, potrivit pasului 2, avem f(L') = 0. Aplicând aici condiția receptivității pozitive, obținem f(L) = 1. Acum prin inducție voi admite că pentru un m oarecare astfel încât $NL_+ = NL_- + m$, avem și f(L) = 1 și voi dovedi că dacă $NL_+ = NL_- + (m + 1)$, atunci de asemenea f(L) = 1.

Într-adevăr, să presupunem că $NL_+ = NL_- + (m + 1)$; ca la pasul inițial, există cel puțin un vi astfel încât $v_i = 1$. Să construim acum o altă listă L' care este o i-variantă a lui L, în felul următor: dacă $i \neq j$, atunci $v_i = v'_i$; dar punem în lista L' $v'_j = 0$, în loc de $v_j = 1$. Avem $NL'_+ = NL_+ + m$. Prin condiția de determinare, f este definită pentru L' și, prin inducție, avem f(L') = 1. Evident, aplicând condiția receptivității pozitive, decurge imediat că f(L) = 1, q.e.d.

2.3. Decizia majoritară și problema democrației

Să presupunem că suntem membri ai grupului G. Fiecare dintre noi este înzestrat cu anumite preferințe.

De asemenea, știm că grupul urmează să decidă între alternativele pe care le are pe agendă. Care este obiectivul pe care ni-l fixăm? Rațional, răspunsul pare să fie următorul: fiecare dintre noi urmărește ca alegerea făcută să fie astfel încât discrepanța dintre preferințele și cele sociale să fie cât mai mică. Regula (de ordinul doi) pe care o favorizăm va fi deci una care permite optimizarea corespunzătoare dintre cele două tipuri de preferințe (individuale și sociale). Să mai adăugăm aici ceva: suntem democrați și deci acceptăm egalitatea între membrii grupului. Formal, am văzut că această cerință se traduce prin condiția de a nu favoriza propriile interese față de cele ale celorlalți membri ai grupului. Urmandu-l pe J. Rawls, am putea spune că suntem sub un văl al ignoranței: nu știm care dintre relațiile de preferință individuală care definesc profilul grupului este a mea și care este a altuia. Sub aceste două cerințe, care regulă de preferință socială va fi aleasă?

În nou, regula majoritară simplă se prezintă drept candidatul cu cele mai mari șanse. Argumentul decurge astfel. Să ne gândim la următorul criteriu de eficiență: cât de larg este subgrupul ale cărui preferințe sunt încălcate de regula de preferință socială admisă. Ideea este aceea de a face ca lărgimea lui să fie minimizată. Deci cât de largă poate fi o coaliție care să nu câștige? Sub regula majoritară simplă, această coaliție necâștigătoare este minimizată: ea este mai mică decât jumătate din mărimea grupului. În concluzie, regula majoritară simplă este cea mai eficientă, întrucât ea satisface criteriul maxim: ea minimizează mărimea celui mai larg subgrup ale cărui preferințe sunt violate de preferința colectivă¹⁴.

Până acum am prezentat numai argumentele în favoarea regulii majoritare (simple). Să ne aplecăm însă și asupra dificultăților pe care ea le antrenează. Ele sunt de mai multe tipuri. O obiecție foarte generală este formulată de Fr. A. Hayek astfel:

De fapt, concepția potrivit căreia eforturile tuturor ar trebui călăuzite de opinia majorității sau aceea că o societate se armonizează mai bine ce se conformează tot mai mult standardelor majorității reprezintă o răsturnare a principiului pe care s-a întemeiat creșterea civilizației. Adoptarea sa la scară generală ar însemna probabil stagnarea, dacă nu chiar declinul civilizației. Progresul constă în convingerea celor mulți de către cei puțini. Noile păreri trebuie să apară undeva, înainte de a deveni majoritare. Nu există experiență a societății care să nu fie la început experiența câtorva indivizi. Iar procesul de formare a opiniei majoritare nu este în totalitate,

nici măcar în principal, o chestiune de dezbateri, precum în concepția excesiv de intelectualistă. Există un sămbure de adevăr în părerea că democrația este guvernarea prin dezbateri, dar aceasta se referă doar la ultima parte a procesului prin care sunt testate meritele opiniilor și dorințelor alternative. Deși dezbateri este esențială, ea nu este principalul proces prin care oamnenii învață (Hayek: 1998, pp. 131-132).

În cele ce urmează mă voi opri însă asupra unor obiecte mai analitice. Să observăm mai întâi că, dacă dorim să respectăm într-un totuț regulă majorității, atunci trebuie să acceptăm oricare alegere făcută potrivit ei. Va trebui deci să acceptăm inclusiv posibilitatea (care, logic, există!) ca membrii unui grup să decidă respingerea regulii majoritare. (Avem aici un fenomen extrem de interesant: unele proceduri sunt reflexive, adică ele se pot aplica lor înseși. De foarte multe ori, reflexivitatea este un fenomen care trebuie abordat serios în viața socială.) În al doilea rând, apare problema majorităților ciclice. Anume, dacă nu ne raportăm la o simplă aplicare a regulii majorității, ci la repetarea ei într-un grup, apare cunoscutul fenomen al *ciclicității*. Exemplul standard este următorul:

	A	B	C
1	x	y	z
2	x	y	z
3	x	y	z

Dacă ne raportăm la alegerile, considerate în mod separat, pe care le face grupul între cele trei alternative, atunci, cum se observă ușor, potrivit regulii majorității între x și y grupul va alege pe y; între y și z grupul va alege pe z; iar între x și z grupul va alege pe x. Dacă însă punem împreună cele trei decizii majoritare, vedem că nu mai putem vorbi de o preferință consistentă a grupului, fiindcă tranzitivitatea este încălcată: z este preferată lui y, y este preferată lui x, dar - contrar tranzitivității - x este preferată lui z.

O dificultate redutabilă pe care o întâmpină regula majorității este că ea nu ține seamă decât de ordinea în care sunt aranjate, potrivit preferințelor individuale, alternativele, dar nu și de *intensitatea* acelor preferințe. Mecanismele de alegere majoritară se bazează pe supoziția că preferințele - pozitive sau negative - ale membrilor lui G pentru sau împotriva unei alternative sunt de intensități aproximativ egale. Or, intuitiv, o asemenea supoziție este chestionabilă. Ca să luăm exemplul de mai sus, e posibil ca preferința să fie

¹⁴ E important să notăm aici că această eficiență a regulii majoritare nu este una optimă în sensul lui Pareto (o alegere socială e optimă în sensul lui Pareto dacă nu există o altă care să fie mai bună pentru un membru al grupului decât dacă aceea este mai proastă pentru alți membri ai grupului).

putemică în favoarea lui x față de z, dar foarte slabă a lui y față de x și a lui y față de z:

Implicită în mare parte a discuțiilor asupra regulii majorității a fost ideea că voturile individuale ar trebui să fie tratate ca reflectând intensități egale ale preferinței, cu totul independent de faptul că norma e în consonanță cu faptele respective. Această idee, la rândul ei, probabil că izvorăște dintr-o normă mai fundamentală a organizării democratice – aceea a egalității politice. Egalitatea politică poate fi acceptată întru totul ca esențială oricărei forme de proces democratic, dar de aici nu deurge că voturile individuale asupra unor chestiuni individuale ar trebui tratate ca și cum ele ar reflecta intensități egale ale preferințelor pentru toți participanții.

Supoziția unei intensități egale a preferințelor pentru toți votanții, pentru toate chestiunile este echivalentă cu a impune oricărui individ o funcție de utilitate extrem de restrictivă – și anume una care diferă cu totul de cea utilizată în analiza economică. Căci utilitatea nu numai că este măsurabilă, dar ea este direct comparabilă între indivizi separați. Economistului modern o astfel de abordare a calculului individual îi apare anacronică și sterilă (Buchanan, Tullock, 1965, p. 126).

În textul lui Buchanan și Tullock sunt cuprinse mai multe idei care merită să fie expuse distinct. Mai întâi, apelul la regula majorității în unele situații particulare apare ca o constrângere normativă: tratăm acea situație ca și cum intensitățile preferințelor ar fi egale. De ce procedăm astfel? Cuvântul „normativ” care apare aici are însă două sensuri, pe care e bine să le deosebim cu grijă. Mai întâi, el poate însemna ceva de felul următor: atunci când analizăm o situație particulară, trebuie să tratăm intensitățile preferințelor ca egale. O astfel de constrângere este metodologică, ține de felul în care dorim să abordăm și să oferim o soluție în chestiunea respectivă. Ea nu e neapărat normativă, în sensul de a fi o constrângere morală sau politică. Căci poate să însemne doar că, dacă vom considera intensitățile preferințelor ca egale, atunci vom putea construi mai ușor o preferință socială și vom putea găsi mai ușor care e decizia socială. Astfel de temeinici sunt de bună seamă importante atunci când suntem în situația de a construi un mecanism de decizie care să fie fezabil.

Dar termenul „normativ” poate însemna și altceva, anume el trimite la cerințe de natură morală sau politică. În particular, a trata intensitățile preferințelor

ca egale ar părea să deurgă din acceptarea egalității politice. Să ne gândim la regula anonimității. Peșema impulsul unei pasiuni de moment. Impulsul majorității poate naște fie în parlament, fie atunci când o majoritate populară face astfel încât să-și impună voința asupra parlamentului, prin metode neelectorale, astfel de o pasiune fermă, de durată. Probabil că cele mai cunoscute pasiuni de acest fel sunt cele care derivă din atitudini rasiste, din sectarismul religios sau din naționalisme de felul celor care, în ultimul deceniu, s-au manifestat și în răsăritul Europei.

În fața acestor amenințări, de bună seamă că întrebară firească pe care o avem în minte este aceasta: ce instrumente pot fi puse la lucru pentru a contracara această impunere a voinței majorității în contra minorităților? Elster, iarăși, le listează pe următoarele (pp. 185-204):

1. Constituționalismul. Mecanisme constituționale sunt dezvoltate pentru a afecta dorința majorității de schimbare a legilor sau oportunitățile de a acționa astfel: fie sunt dezvoltate mecanisme care să facă procesul de schimbare a constituției sau de promovare a legilor foarte încet sau consumator de timp; fie pentru amendarea constituției este cerută o majoritate calificată (uneori, unele clauze sunt declarate nemodificabile).

2. Evaluarea juridică. Constituționalitatea unei legi poate fi stabilită, în mare, prin două proceduri: fie ex post, anume dacă (de exemplu în SUA) Curtea Supremă este sesizată într-un caz care vizează acea lege; fie ex ante, ca în multe țări europene, înainte de a fi promulgată legea este supusă Curții Constituționale.

3. Separarea puterilor. Capacitatea majorității de a-și impune poziția este limitată atunci când instituțiile statului devin mai independente una față de alta. Atunci când, de exemplu, avem un sistem parlamentar, în care executivul este rezultat al majorității legislative, un mecanism potrivit pentru a limita majoritatea este acela de a pune limite asupra executivului. De asemenea, un aspect esențial al separării puterilor este independența celei juridice, care asigură statul de drept.

4. Restricții și echilibrări. Majoritățile care acționează pe temeiul unei pasiuni pot fi restricționate prin bicameralism; senatul, de obicei, acționează ca un instrument de „răcire” a pasiunilor majorității. Sau introducerea vetoului președintelui e menită de asemenea restricționării unei majorități pasionate (adesea, se poate trece peste acest veto, dar numai de către o majoritate cali-

ficată), ca și a legislatorilor care își urmăresc interesele proprii. (Prin aceste mecanisme, instituțiile statului devin mai dependente între ele; dar și astfel este limitată capacitatea majorității de a-și impune poziția.)

5. Majoritatea parlamentară poate acționa sub impulsul unei pasiuni de moment. Impulsul majorității poate naște fie în parlament, fie atunci când o majoritate populară face astfel încât să-și impună voința asupra parlamentului, prin metode neelectorale, astfel de o pasiune fermă, de durată. Probabil că cele mai cunoscute pasiuni de acest fel sunt cele care derivă din atitudini rasiste, din sectarismul religios sau din naționalisme de felul celor care, în ultimul deceniu, s-au manifestat și în răsăritul Europei.

În fața acestor amenințări, de bună seamă că întrebară firească pe care o avem în minte este aceasta: ce instrumente pot fi puse la lucru pentru a contracara această impunere a voinței majorității în contra minorităților? Elster, iarăși, le listează pe următoarele (pp. 185-204):

1. Constituționalismul. Mecanisme constituționale sunt dezvoltate pentru a afecta dorința majorității de schimbare a legilor sau oportunitățile de a acționa astfel: fie sunt dezvoltate mecanisme care să facă procesul de schimbare a constituției sau de promovare a legilor foarte încet sau consumator de timp; fie pentru amendarea constituției este cerută o majoritate calificată (uneori, unele clauze sunt declarate nemodificabile).

2. Evaluarea juridică. Constituționalitatea unei legi poate fi stabilită, în mare, prin două proceduri: fie ex post, anume dacă (de exemplu în SUA) Curtea Supremă este sesizată într-un caz care vizează acea lege; fie ex ante, ca în multe țări europene, înainte de a fi promulgată legea este supusă Curții Constituționale.

3. Separarea puterilor. Capacitatea majorității de a-și impune poziția este limitată atunci când instituțiile statului devin mai independente una față de alta. Atunci când, de exemplu, avem un sistem parlamentar, în care executivul este rezultat al majorității legislative, un mecanism potrivit pentru a limita majoritatea este acela de a pune limite asupra executivului. De asemenea, un aspect esențial al separării puterilor este independența celei juridice, care asigură statul de drept.

4. Restricții și echilibrări. Majoritățile care acționează pe temeiul unei pasiuni pot fi restricționate prin bicameralism; senatul, de obicei, acționează ca un instrument de „răcire” a pasiunilor majorității. Sau introducerea vetoului președintelui e menită de asemenea restricționării unei majorități pasionate (adesea, se poate trece peste acest veto, dar numai de către o majoritate cali-

ficată), ca și a legislatorilor care își urmăresc interesele proprii. (Prin aceste mecanisme, instituțiile statului devin mai dependente între ele; dar și astfel este limitată capacitatea majorității de a-și impune poziția.)

3. O caracterizare alternativă a regulii majorității¹⁴

3.1. Introducere

Să ne amintim că May (1952) a caracterizat regula majorității ca o funcție care satisface trei proprietăți: anonimitate, neutralitate și receptivitate pozitivă. În mai multe lucrări recente s-a încercat definirea acestei reguli apelând la seturi diferite de proprietăți necesare și suficiente ale regulii majorității. Critica s-a concentrat asupra axiomei de receptivitate a lui May Maskin (1995) a înlocuit-o cu o axiomă a cărei principală consecință este aceea că, dacă la un anumit profil, regula majorității nu generează o ordonare tranzitivă socială, atunci nici o altă regulă socială nu va genera o astfel de ordonare. Urmând acest gen de abordare, Campbell și Kelly (2000), Asan și Sanver (2002) și Woeginger (2003) au propus caracterizări ale regulii majorității care nu apelează la proprietatea receptivității.

Forma logică a proprietăților de anonimitate, neutralitate și receptivitate este următoarea: dat fiind un grup H , pentru orice profil al acestuia va exista un alt profil ale cărui proprietăți sunt relaționate cu cele ale profilului inițial. Un grup este definit ca o mulțime de persoane, fiecare dintre ele înzestrată cu o relație de preferință. Rezultatul lui May constă în a demonstra că regula majorității definește anumite transformări pe mulțimea profilurilor unei societăți. Dar axiomatizările mai recente ale regulii majorității, pe care le-am menționat anterior, apelează la proprietăți care au o formă logică foarte diferită. Astfel, proprietatea de „dependență de cale” propusă de Asan și Sanver sau cea de reducibilitate la subsocietăți a lui Woeginger spun ceva de genul: pentru fiecare profil al unui grup (sau „societate”) H va exista o mulțime de grupuri sau de societăți și vor exista profile ale acestora ale căror proprietăți sunt conexe cu proprietățile profilului societății inițiale.

Contribuția la această problemă pe care o voi prezenta în secțiunea de față constă în formularea unei noi axiomatizări a regulii majorității care înlocuiește proprietățile definibile prin raportare la profile diferite ale unei societăți cu proprietăți definibile prin raportare

¹⁴ În această secțiune voi redacta rezultatele expuse în lucrarea mea „Characterizing Majority Rule from Profiles to Societies”, în curs de apariție în Economic Letters.

societăți diferite. Voi face apel la o definiție de receptivitate a lui May; voi face apel la proprietatea de neutralitate (reînserul menționat aici, ca definibilă în funcție de unele societăți diferite), chiar dacă este lăsată deoparte. Sper că va fi în care voi caracteriza regula de simplitate și efectivitate, intuitivă.

Formal al axiomatizării regulii majorității

O mulțime de persoane individuale, $\{i_1, \dots, i_n\}$ din N este echipat cu relație implicată și tranzitivă, definită de o funcție. În demonstrația noastră este considerate numai două alternative, $\{0, 1\}$ (resp. $R_i = -1$) ori de câte ori x și y sunt persoane din N . Să observăm că indiferent între cele două alternative, $\{0, 1\}$ și $\{-1, 0\}$. O societate H este definită ca fiind un submulțime din N . Să observăm că în cazul în care o societate H conține o persoană, preferințele H pot fi puse în funcție de profilul R al acesteia, unde $R = (R_{k_1}, \dots, R_{k_n})$, unde $R_{k_i} \in \{-1, 0, 1\}$ și $R_{k_i} = 1$ în cazul în care k_i este un membru al societății H .

Într-o societate H există o funcție socială pentru mulțimea N definită de $F(H) = (F(H)_{k_1}, \dots, F(H)_{k_n})$. Fie acum $H = \{k_1, \dots, k_n\}$ o societate și $R = (R_{k_1}, \dots, R_{k_n})$ un profil al acesteia. Voi defini pentru $F(H)$ și R un anumit profil este implicată, $F(H)$. Dacă H_1, \dots, H_m este o mulțime de societăți, atunci putem de asemenea defini o funcție socială $F(H_1, \dots, H_m)$ pentru această mulțime de societăți. Dacă H_1, \dots, H_m este o mulțime de societăți, atunci putem de asemenea defini o funcție socială $F(H_1, \dots, H_m)$ pentru această mulțime de societăți. Dacă H_1, \dots, H_m este o mulțime de societăți, atunci putem de asemenea defini o funcție socială $F(H_1, \dots, H_m)$ pentru această mulțime de societăți.

Pareto (PO) este un exemplu. Alte proprietăți sunt formulabile prin apelul la o societate și la două profile ale acesteia. Neutralitatea (N) și proprietatea de receptivitate a lui May (PR) sunt exemple. Altele pot fi formulate apelând la alte societăți, diferite de cele inițiale, pentru care este definită funcția F . Reducibilitatea la submulțimi a lui Waddinger (RS) este un exemplu. Caracterizarea regulii majorității pe care o voi propune mai jos face apel numai la proprietăți de simplitate și efectivitate, intuitivă.

(PO) Pentru orice societate H și orice profil al acesteia R există un membru $k \in H$ și $R_k = 1$ (resp. $R_k = -1$) pentru cel puțin un $k \in H$, atunci $F(H) = 1$ (resp. $F(H) = -1$).
 (N) Pentru orice societate H și orice profil al acesteia R există un profil R' și un profil R'' al acesteia astfel încât $F(H, R') = -F(H, R'')$.
 (PR) Fie H o societate și fie $R = (R_{k_1}, \dots, R_{k_n})$ un profil al acesteia astfel încât $F(H, R) \geq 0$ (resp. $F(H, R) \leq 0$). Atunci va exista un profil R' și un profil R'' al acesteia astfel încât $F(H, R') = -F(H, R'')$ și $R'_k = R_k$ și $R''_k = -R_k$ pentru cel puțin un $k \in H$.
 (RS) Pentru orice societate H și orice profil al acesteia R există o societate H' și un profil R' al acesteia astfel încât $F(H, R) = F(H', R')$ și $H' \cap H = \emptyset$.

3.3. Regula majorității

Mai întâi voi introduce o supoziție privind modul în care poate fi definită funcția de agregare a preferințelor în cazul în care societatea pe care o avem în vedere este vidă: nu are nici un membru. Pare natural să admitem că o astfel de societate \emptyset nici nu acceptă și nici nu respinge ceva. Dar, dacă dorim totuși ca funcția F să fie încă definită în acest caz, singura opțiune rezonabilă este aceea de a pune $F(\emptyset) = 0$. Un motiv pentru a proceda astfel decurge dintr-o anumită dorință de completitudine. Am dori să avem funcția de agregare a preferințelor definită pentru orice societate. Lucrul acesta este folositor atunci când în anumite scopuri folosim operații booleene asupra societăților. Or, atunci când intersecția poate fi uneori vidă, în timp ce încă dorim să dăm sens acestei operații. Un alt motiv este acela că o astfel de supoziție ne permite să demonstrăm unele proprietăți de dorință. De pildă, voi arăta că ea ajută să obținem un rezultat intuitiv în ce privește comporta-

mentul lui F în cazul în care H conține exact un singur membru (Lema 1).

Supoziția societății vide (NSA): Dacă $H = \emptyset$, atunci $F(H) = 0$.

Următoarele trei proprietăți sunt definibile prin raportare la societăți. Între ele se află și neutralitatea, construită ca o proprietate de acest tip.

Descompunerea în submulțimi (SD). O funcție socială F pentru o societate $H = \{k_1, \dots, k_n\}$ ($n \geq 1$) se descompune în submulțimi dacă și numai dacă: $F(H) = F(H_1) \dots F(H_m)$, unde H_i ($1 \leq i \leq m$) este o submulțime proprie a lui H .

Receptivitatea aditivă (AR). Să presupunem că H este astfel încât $F(H) \geq 0$ (resp. $F(H) \leq 0$) și să presupunem că $j \in H$. Atunci $F(H \setminus \{j\}) = 1$ (resp. $F(H \setminus \{j\}) = -1$) dacă și numai dacă $R_j = 1$ (resp. $R_j = -1$).

Neutralitatea (N). Pentru orice societate $H = \{k_1, \dots, k_n\}$ există o societate $H' = \{k'_1, \dots, k'_n\}$ astfel încât $R'_k = -R_k$ și $F(H) = -F(H')$.

Scopul principal al secțiunii de față este acela de a demonstra teorema 1, prin care este oferită o caracterizare a regulii majorității apelând la cele trei proprietăți definite aici. Alături de teorema aceasta se găsește o demonstrație a lui PO și descrierea unei proceduri prin care funcția F este construită pentru societățile H care au un singur membru.

Lema 1. Dacă o funcție socială F satisface pe NSA, AR și N, atunci satisface PO.

Demonstrație. Conform cu NSA, $F(\emptyset) = 0$, ca urmare ea satisface condiția cuprinsă în antecedentul lui AR. Dacă $R_j = 1$ (resp. $R_j = -1$), atunci conform cu AR avem $F(\{j\}) = 1$ (resp. $F(\{j\}) = -1$). Pentru a obține rezultatul dorit atunci când $R_j = 0$ facem apel la neutralitate.¹⁷

Lema 2. Dacă o funcție socială F satisface pe NSA, AR și N, atunci satisface PO.

Demonstrație. Voi arăta prin inducție asupra cardinalității societății H că dacă $R_k \geq 0$ pentru toți $k \in H$ și $R_k = 1$ pentru cel puțin un $k \in H$, atunci $F(H) = 1$. Pentru $n = 1$, obținem imediat rezultatul apelând la AR și NSA. Să presupunem acum că $n \geq 2$ și că am demonstrat deja lema pentru $n - 1$. Fie $H = \{1, \dots, n\}$ și $R_j \geq 0$. Atunci $F(H \setminus \{j\}) = n$. Să observăm mai întâi că pentru orice societate $H' = \{k_1, \dots, k_n\}$ dacă pentru orice $k \in H'$, $R_k = 0$, atunci $F(H') = 0$ (demonstrația face aici apel la N). Avem două cazuri:

Dacă are loc $R_j = 1$, atunci intrucât $F(H) \geq 0$, obținem apelând la AR că $F(H \setminus \{j\}) = 1$.

Dacă $R_j = 0$, atunci conform supoziției inductive există un i în H astfel încât $R_i = 1$. Fie $H' = (H \setminus \{j\}) \cup \{i\}$. Evident, $F(H \setminus \{j\}) = 1$ și $F(H' \setminus \{i\}) = 0$. Conform cu AR, $F(H \setminus \{j\}) = F((H \setminus \{j\}) \cup \{i\}) = 1$.

Teorema 1. O funcție socială F satisface NSA, AR, N și SD dacă și numai dacă ea este regula majorității (MJ).

Demonstrație. Necesitatea este simplă. Singurul caz interesant este acela de a proba că regula majorității MJ satisface pe SD, adică se poate descompune relativ la submulțimile ei. Ca să demonstrăm acest lucru, să presupunem că societatea H constă în k indivizi, astfel încât p din membrii ei au $R_i = 1$, z dintre membrii ei au $R_i = 0$, m dintre membrii ei au $R_i = -1$, și $k = p + z + m$. Ceea ce vrem să arătăm este că $MJ(H) = MJ(MJ(H))$. Fie $H = \{1, \dots, k\}$ și H_i ($1 \leq i \leq k$) sunt submulțimile lui H . Să notăm mai întâi că $H_i \cap H_j = \emptyset$ și $H = \bigcup_{i=1}^k H_i$. Evident avem: dacă s este o submulțime din H , atunci $MJ(H^s) = s$. Să scriem pe H sub forma: $\{i_1, \dots, i_p, j_1, \dots, j_z, k_1, \dots, k_m\}$. Să presupunem mai întâi că $p > m$. Atunci pentru nici un s nu există o majoritate de mulțimi H^s astfel încât $MJ(H^s) = s$ și $MJ(H^s) = -s$. Să presupunem că un H^s este astfel încât $MJ(H^s) = s$ și $MJ(H^s) = -s$ (dacă nu există nici un astfel de H^s , atunci $MJ(H^s) \geq 0$, și intrucât $p > 0$ există cel puțin un H^s astfel încât $MJ(H^s) = 1$; ca urmare o majoritate de submulțimi având cardinalitatea s au proprietatea că $MJ(H^s) = 1$). Putem să demonstrăm că există o corespondență biunivocă între aceste mulțimi și mulțimile H^s având cardinalitate s , dar pentru care are loc $MJ(H^s) = 1$. Să scriem H^s ca: $\{i_1, \dots, i_p, j_1, \dots, j_z, k_1, \dots, k_m\}$, cu $p_1 \leq p$, $z_1 \leq z$, $m_1 \leq m$. Atunci există o submulțime $H^{s'}$ a lui H astfel încât $MJ(H^{s'}) = s$ și $MJ(H^{s'}) = -s$. $H^{s'}$ este definită prin: $\{i_1, \dots, i_{p_1}, j_1, \dots, j_{z_1}, k_1, \dots, k_{m_1}\}$ se observă ușor că $MJ(H^{s'}) = 1$. Ca urmare, nu există nici o majoritate de mulțimi având cardinalitatea s și $MJ(H^s) = -1$. Dar există cel puțin un s , anume 1, pentru care majoritatea submulțimilor lui H având cardinalitatea s este astfel încât $MJ(H^s) = 1$. Ca urmare $MJ(MJ(H)) = MJ(H)$. 1. Celelalte două cazuri posibile, în care $p = m$ și $p < m$, nu ridică alte probleme și nu le voi trata separat.

Pentru a demonstra suficiența, să luăm o funcție socială F care satisface NSA, AR, N și SD. Prin inducție asupra lui n vom avea $F = MJ$. Pentru $n = 1$, rezultatul e

¹⁷ Dacă societatea H este vidă, atunci $F(H) = 0$. În general, nu trebuie să descompunem într-un număr de societăți, fiindcă putem lua ca societate și un individ.

¹⁸ Să observăm că această formulare a lui N este mai tare decât cea standard, lucrul acesta e lămurit de faptul că $k_1 = k_2 = \dots = k_n$.
¹⁹ Lema 1 poate fi demonstrată fără NSA (a se vedea în acest sens Waddinger (2003)).
²⁰ Lema 2 este o consecință a supozițiilor noastre. Dar să notăm că demonstrația din lema 2 face apel la NSA, de care deci nu ne putem dispensa.
²¹ Conform cu SD, este echivalent să ne întrebăm dacă o majoritate de indivizi dintr-o societate acceptă o anumită alternativă sau dacă o majoritate de submulțimi ei acceptă acea alternativă.

imediat prin lema 1. Să presupunem acum că $n \geq 2$ și că suficiența a fost demonstrată pentru toți $n' < n$. Vom deosebi trei cazuri. Mai întâi, fie $p > m$. Atunci există un individ j astfel încât $R_j = 1$. Să luăm societatea $H = \{j\}$. Avem la aceasta: $p \geq m$ și, conform ipotezei inductive, $F(H = \{j\}) \geq 1$. Conform cu AR, $F((H = \{j\}) \times \{j\}) = F(H) = 1 = M(H)$. Cazul în care $p < m$ se poate demonstra analog. Fie acum $p = m$. Dacă $p = m = 0$, teorema e demonstrată, deoarece avem $F(H) = F(R_p, \dots, R_m) = F(0, \dots, 0) = 0$. Acum să admitem că $p = m > 0$. Avem din nou două cazuri, după cum $z = 0$ sau $z \geq 1$. Dacă $z \geq 1$, atunci există un j astfel încât $R_j = 0$. Dar $|H - \{j\}| = n - 1$, și prin inducție $F(H = \{j\}) = 0$. Ca urmare, conform cu AS obținem $F((H = \{j\}) \times \{j\}) = 0 = F(H) = M(H)$. Fie acum z

$= 0$ (altfel zis, nimeni nu se abține). Nu e dificil demonstrăm că pentru orice subsocietate $H1 = (\{H1\}, k1)$ astfel încât $p1$ dintre membrii ei au $R = 1$ și $m1$ dintre membrii ei au $R = -1$, iar $k1 = p1 + m1$ există o și numai o subsocietate $H2 = (\{H2\}, k2)$ astfel încât $m1$ dintre membrii ei au $R = 1$ și $p1$ dintre membrii ei au $R = -1$, $k2 = p1 + m1$. Conform cu neutralitatea N, $F(H1) = F(H2)$. Dar atunci în descompunerea relativ la submulțimi a lui F , dacă $k1 \geq 1$, atunci dacă $F(H1) = v \in [-1, 0]$, pentru un anumit argument H^* va exista exact un argument H^{**} al lui F astfel încât $F(H^{**}) = -v$ (pentru $k1 = 0$, avem ca argument al lui F : $F(O) = 0$). Ca urmare conform cu neutralitatea, $F(F(H1)) = -F(H1) = 0$ ($r = 2 - 1$). Apelând la SD, obținem $F(H) = 0 = M(H)$.¹⁹

Bibliografie

- Arrow, K.J. (1951): *Social Choice and Individual Values*, Wiley, New York.
- Așan, G., Sanver, M.R. (2002): "Another characterization of majority rule", in *Economics Letters*, 75, pp. 409 - 413.
- Barry, B. (1989): "Is Democracy Special?", in *Democracy, Power and Justice*, Clarendon Press, Oxford.
- Barry, B. (1990): *Political Argument*, 2nd ed., University of California Press, Berkeley.
- Buchanan, J.M., Tullock, G. (1965): *The Calculus of Consent*, Ann Arbor.
- Campbell, D.E., Kelly, J.S. (2000): "A simple characterization of majority rule", in *Economic Theory*, 15, pp. 689 - 700.
- Cohen, C. (1971): *Democracy*, University of Georgia Press, Athens.
- Elster, J. (1993): "Majority Rule and Human Rights", in Shute, S., Hurley, S. (eds.), *On Human Rights*, Basic Books.
- Fishburn, P. (1973): *The Theory of Social Choice*, Princeton University Press, Princeton.
- Hart, H.L.A. (1961): *The Concept of Law*.
- Hayek, Fr. A. (1998): *Constituția libertății*, Institutul European, Iași.
- Jones, P. (1983): "Political Equality and Majority Rule", in Miller, D., Sixdenot, L. (eds.), *The Nature of Political Theory*, Clarendon Press, Oxford.
- Kelly, J.S. (1988): *Social Choice Theory*, Springer-Verlag, Berlin.
- Maskin, E.S. (1995): "Majority rule, social welfare functions, and game forms", in Basu, K., Pattanaik, P.K., Suzumura, L. (eds.), *Choice, Welfare, and Development*, The Clarendon Press, Oxford, pp. 100 - 109.
- May, K.O. (1952): "A Set of Independent, Necessary and Sufficient Conditions for Simple Majoritary Decision", in *Econometrica*, 20, pp. 680 - 684.
- Miron, A. (1998): *Filosofie fără haine de gală*, ALL, București.
- Nelson, W.N. (1980): *On Justifying Democracy*, Routledge, London.
- Rae, D.W., Schickler, E. (1997): "Majority Rule", in Mueller, D.C. (ed.): 1997, pp. 163 - 180.
- Rawls, J. (1971): *A Theory of Justice*, Oxford University Press, Oxford.
- Sen, A. (1970): *Collective Choice and Social Welfare*, North Holland, Amsterdam.
- Young, H. Peyton (1997): "Group Choice and Individual Judgements", in Mueller, D.C. (ed.): 1997, pp. 181 - 200.
- Wiesinger, G.J. (2003): "A new characterization of majority rule", in *Economics letters*, 81, pp. 89 - 94.

¹⁹ Această demonstrație sugerează că SD implică o variantă a anonimității. Să presupunem că avem un profil al lui H . Dacă permutăm preferințele indivizilor, atunci valoarea lui F la H pentru acest nou profil rămâne neschimbată. Această concluzie decurge imediat din SD o dată ce observăm că în cele două cazuri descompunerile relativ la submulțimi sunt identice.

Etica majorității

↳ Vasile BOARI

Ce sunt paradigmele etico-politice

Paradigma este un termen de origine și utilizare exclusiv savante. El a fost utilizat, la început, în știința lingvistică. Aici, el desemnează totalitatea formelor flexionare ale unui cuvânt, tabloul formelor unui cuvânt, dat ca model pentru flexiunea unei părți de vorbire sau a unei clase din cadrul unei părți de vorbire (v. DEX, ed. a II-a, Buc., 1998).

Această sursă ne informează că, odinioară, paradigma însemna și exemplu, model; pildă, învățătură (op. cit., p. 748).

În istoria și filosofia științei, termenul a fost consacrat de Thomas Kuhn. În lucrarea sa: *Structura revoluțiilor științifice*, devenită „clasică” instant, Kuhn înțelegea prin paradigmă realizări științifice trecute care satisfăceau două exigențe majore, și anume: 1) erau indecizabile de noi pentru a atrage un grup durabil de adepți și 2) erau suficiente de deschise pentru a lăsa soluționarea multor tipuri de probleme, din domeniul respectiv, în sarcina noului grup de practicieni (v. Thomas Kuhn, *Structura revoluțiilor științifice*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1976, pp. 53-54). Este vorba, așadar, de realizări excepționale, cu toate că Thomas Kuhn consideră termenul de paradigmă strâns înrudit cu cel de „știință normală”. În istoria științelor naturii, astfel de realizări excepționale au fost ilustrate în lucrări de mare răsunet, precum: „Fizica” lui Aristotel, „Almagest” a lui Ptolemeu, „Principia” și „Optica” lui Newton, „Electricitatea” lui Franklin, „Chimia” lui Lavoisier și „Geologia” lui Lyell.

Astăzi, paradigmele sunt prezentate, după Kuhn, în tratate de științe ale naturii și manuale universitare.

În științele socio-umane, termenul de paradigmă a pătruns ceva mai târziu. În zilele noastre, el nu mai reprezintă însă o raritate nici în perimetrul acestor științe. În ceea ce mă privește, folosesc termenul paradigmă

pentru a denumi acele construcții intelectuale excepționale, proprii, de regulă, gândirii clasice, ilustrate, o mai adesea, în lucrări de referință, și care relevă o anumită atitudine – considerată fundamentală – cu privire la relația dintre morală și politică.

Precum în științele naturii, și în științele socio-umane, lucrări ca „Republica” lui Platon, „Politica” „Etica Nicomahică” ale lui Aristotel, „Principele” lui Machiavelli, „Critica rațiunii practice” a lui Kant și „Filosofia dreptului” a lui Hegel reprezintă construcții ideale cu semnificație paradigmatică.

În cartea mea, *Filosofia și condiția morală a cetății* (Cluj, Editura Dacia, 1991), am prezentat și analizat cele mai importante paradigme etico-politice din gândirea clasică (antică și modernă). În studiul de față mă voi referi, foarte succint, la câteva din aceste paradigme, cu intenția mărturisită de a exemplifica ideea de paradigmă în aria dezbaterilor etico-politice.

Dacă îl lăsăm deoparte pe Platon, cu impresionanta sa construcție utopică din dialogul „Republica”, o construcție pe care, nu există nici o îndoială, el o considera paradigmatică și demnă de urmat la scară universală, atunci primul întemeietor de paradigmă etico-politică, în sensul indicat de Kuhn, în amintita lucrare, este Aristotel.

În „Politica” și „Etica Nicomahică”, Aristotel ne oferă, într-adevăr, prima construcție explicită și coerentă cu privire la relația dintre politică și morală (etică). Aristotel concepe etica drept o parte a științei politice în care el vede știința cu cea mai mare autoritate și cu cea mai înaltă organizare (v. Aristotel, *Etica Nicomahică*, Buc., Editura Științifică și Enciclopedică, 1988, p. 8). Întrucât însă scopul politicii și al statului este binele, și anume „binele suprem”, avem de-a face în cazul lui Aristotel mai degrabă cu o revenire la etică prin filiera politicii. Cum remarcă Ștefan Bezdechi, un cunoscut eticist, „pentru Aristotel, etica este o ramură a politicii, după cum, pe de altă parte, politica e un fel de etică aplicată”.

concepția aristotelică privind relația dintre politică și morală se întemeiază pe înțelegerea omului ca ființă rațională, socialabilă (zoon politikon), comunicabilă (capabilă să comunice prin grai articulată) și morală (singur, considera Aristotel, are simțirea bielui și a răului, precum și a tuturor celorlalte stări morale).

Paradigma aristotelică, cu ideea binelui ca scop al politicii, a avut un impact major asupra gândirii politice timpurii, pe care a influențat-o timp de peste două milenii. Toma d'Aquino i-a dat un nou impuls, în Evul Mediu, încercând s-o pună de acord cu revelația creștină. Într-adevăr, ambele doctrine vor considera, fără echivoc, binele drept scopul principal al politicii. Toma a dedicat un amplu comentariu „Politicii” lui Aristotel, comentariu din care însă ni s-a păstrat doar partea referitoare la introducere.

Cea de-a doua paradigmă etico-politică la care mă voi referi este cea machiavelliană, ilustrată în „Principele”. Machiavelli nu a intenționat, desigur, să construiască o veritabilă paradigmă etico-politică. El nu avea apelul pentru construcții de tip speculativ și, în plus, s-a străduit din răspuneri să separe politica de morală și religie.

Cu toate acestea, „Principele” a marcat o schimbare de paradigmă, „revoluționară”, în plan etico-politic. El ilustrează o nouă viziune și un nou mod de abordare a politicii, iar capitolele XV-XIX conțin o etică sui-generis a puterii. Punctul central al acestei etici este autonomizarea politicii, „purificarea” ei, separarea ei de tot ce nu este politic, iar premisa ei este postularea răutății firești a omului. „Oricum i-ai alege, oamenii se vor dovedi totdeauna răi”. Pentru a contracara răutatea din natura umană e nevoie de o putere și mai rea. Această putere este întrucâtva în persoana principelui, înzestrat cu acea energie debordantă pe care Machiavelli, pe urmele anticilor, o numește *virtù* și ajutat de soarta căreia Machiavelli îi rezervă puterea asupra a jumătate din acțiunile pe care oamenii le desfășoară. Avem de-a face în cazul lui Machiavelli cu „remediul răului prin rău”, o atitudine diametral opusă eticii creștine care, prin intermediul Apostolului Pavel, indeamnă la îndreptarea răului prin bine (v. „Epistola către Romani”, cap. 12. vs. 17 și 21).

Asemenea „Politicii” lui Aristotel, „Principele” lui Machiavelli a exercitat o puternică influență, timp de aproape cinci secole, asupra gândirii politice europene și continuă să fie și astăzi percepută ca o lucrare fundamentală în gândirea politică și un „ghid” în acțiunea politică.

La antipodul paradigmei machiavelliene și a machiavellismului ca atitudine etico-politică s-a afirmat, în epoca modernă, paradigma kantiană. Kant și-a expus

explicit concepția privitoare la relația dintre morală și politică în cele două apendice la eseu „Spre pacea eternă”. Dar premisele și fundamentele paradigmei kantiene se prefigurează în „Critica rațiunii practice”, principala lucrare de filosofie morală (sau filosofie practică, cum o numea filosoful însuși) a lui Kant. În percepția lui Kant, politica trebuie să se subordoneze, necondiționat, moralei și dreptului. „Politica adevărată, pretinde Kant, nu poate face, așadar, nici un pas fără ca mai întâi să-și fi adus omagiul moralei... iar dreptul oamenilor trebuie considerat sfânt, oricât de mari jertfe ar trebui să facă puterea stăpânitoare. Orice politică trebuie să-și plece genunchii înaintea dreptului”. Un acord între politică și morală nu se poate realiza decât „potrivit cu noțiunea transcendentă a dreptului public”, iar acest lucru presupune, între altele, ca toate acțiunile ce-i privesc pe ceilalți oameni să poată fi făcute publice. În revers: „Toate acțiunile raportate la dreptul altor oameni, a căror maximă nu este compatibilă cu publicitatea, sunt nedrepte”, potrivit lui Kant. Cum se știe, doctrina kantiană a fost taxată, în posteritate, de utopism, formalism și rigorism. Cu toate acestea, ea conține, la

confluența creștinismului cu iluminismul raționalist, un mesaj care rămâne valabil teoretic și astăzi: orice om trebuie privit și tratat întotdeauna ca scop și niciodată numai ca mijloc.

Paradigma kantiană etico-politică a exercitat, ce-i drept, o influență mai puțin amplă în comparație cu primele două paradigme prezentate aici, dar acest lucru nu-i diminuează actualitatea. Dimpotrivă, cerința ca politica să se subordoneze moralei și dreptului pare, astăzi, mai îndreptățită și mai actuală ca oricând date fiind criza pe care o traversează politica în prezent (o criză în primul rând morală) și creșterii capacității forțelor politice de a face rău celor pe care pretind să-i conducă pe drumul binelui și al fericirii.

În fine, a patra paradigmă etico-politică pe care intenționez să o prezint, foarte pe scurt, în cele ce urmează este paradigma hegeliană. Hegel privește relația dintre etică și politică din perspectiva filosofiei sale dialectice. Istoria este opera Rațiunii sau a Spiritului universal, care se folosește de oamenii excepționali pentru a-și împlini scopurile (celebra „violență a Rațiunii”). Statul este expresia Ideii Etice, iar societatea umană se prezintă ca o totalitate unică. În acest ultim plan, Hegel se întâlnește cu Montesquieu căruia în „Introducere” la *Principiile filosofiei dreptului* nu va ezita să-i aducă un omagiu explicit pentru faptul de a nu fi considerat legiferarea în genere și determinările ei particulare în mod izolat și abstract, ci dimpotrivă ca moment dependent al unei totalități unice, în corelație cu toate

celelalte determinații care formează caracterul unei națiuni și al unui timp; în această corolație ele primesc importanța lor adevărată și, prin urmare, justificarea lor (G.W.F. Hegel, „Principiile filosofiei dreptului”, București, Editura Academiei, 1969, p. 25). Hegel privește lucrurile într-un mod asemănător, dar în contextele filosofiei sale generale, așadar, într-un mod mult mai abstract și mai general. Există un singur pasaj, spre finalul lucrării sale, în care filosoful vorbește explicit despre relația dintre morală și politică, cu aluzii destul de transparente la Kant, și lăsând impresia că se situează, fără nici un fel de rezerve, de partea politicii, adică la antipodul viziunii kantiene. De altfel, celebrul *Sittlichkeit*, termen prin care Hegel a încercat să realizeze, în plan filosofic, unitatea eticii și a politicului, „forma morală superioară a lui Hegel”, cum se exprima Sartori, a inspirat, după părerea aceluiași autor, *Michtpolitik* (Politica Puterii) și doctrinele de tip fascist. „Atât fascismul, cât și nazismul au considerat – este de părere G. Sartori – termenul de *Sittlichkeit* foarte convenabil; când totalitarismul marxist și-a asumat rolul creării unui om nou, omul bun cu orice preț, sursele nu se găseau în etica lui Kant, ci în statul etic propus de Hegel” (v. G. Sartori, „Teoria democrației reinterpretată”, Iasi, Polirom, 1999, p. 61, 225).

În ciuda interpretărilor negativiste ale *Sittlichkeit*-ului și a filosofiei hegeliene a dreptului, Hegel are meritul, deloc neglijabil, de a fi încercat să privească politicul și eticul în unitatea lor dialectică (termen care astăzi ne sună ciudat, dar care la Hegel avea o anumită relevanță), aceasta fiind cea dintâi premisă a unei deontologii politice și chiar a noii paradigme despre care urmează să vorbim.

Acestea au fost cele mai importante paradigme etico-politice prezente în gândirea antică și modernă. Cât privește secolul al XX-lea, acesta, cu foarte puține excepții, nu a produs veritabile paradigme etico-politice. Secolul al XX-lea, de altfel, a debutat, filosofie vorbind, sub semnul lui Nietzsche, „marele profet” al secolului al XX-lea și al postmodernismului. Or, cum se știe, Nietzsche și-a exprimat deschis oroarea față de sistem și de orice amintea de acesta, preferând mai curând aforismul ca mod de exprimare. Postmoderniștii vor încerca să ducă la ultimele consecințe această neîncredere în orice construcție sistematică și, în general, față de orice construcție cu pretenții de paradigmă. Potrivit bine cunoscutei formule a lui François Lyotard, postmodernitatea se caracterizează, în principal, prin „neîncrederea în marile narțiuni”.

Secolul al XX-lea, marcat de evenimente și fenomene tragice (cele două războaie mondiale, experiențele totalitare fascisto-comuniste, „războiul rece” etc.), s-a ardat,

în mod explicabil, mai curând preocupat de analiza unor aspecte concrete vizând relația dintre politică și etică. Astfel, Karl Jaspers studiază problema culpabilității colective, Albert Camus problema condamnării la moarte, în timp ce Hannah Arendt discută despre „Mincuna în politică” ș.a.m.d.

Există cei drept și câteva excepții notabile. În primul rând, Max Weber cu bine cunoscuta conferință *Politik als Beruf* (Politica, o profesie și o vocație), în care distinge între așa-numita etică a convingerii și etică a responsabilității. Lucrarea lui John Rawls, „*A Theory of Justice*”, a făcut la rândul ei epocă în cursul celei de-a doua jumătăți a secolului al XX-lea. Afirmația „Dreptatea reprezintă cea dintâi virtute a instituțiilor sociale” cum adevărul este prima virtute a sistemelor de gândire” se aplică, potrivit lui Rawls, inclusiv instituțiilor politice (sau mai ales), începând cu constituția. Rawls, cei drept, nu era toare original, filosofia sa conștientizând-o „prelungire” și o transpunere, uneori stângace, a filosofiei contractualiste, și cu deosebire a filosofiei kantiene.

Oricum, era greu pentru gânditorii secolului al XX-lea să „inventeze” noi paradigme etico-politice, altele decât cele pe care gândirea antică și modernă le-a produs. Nu este, prin urmare, de mirare, că unele din paradigmele clasice și-au găsit prelungirea în climatul cultural și politic al secolului al XX-lea. Este cazul, bunăoară, al paradigmei machiaveliene care și-a găsit o excelentă ilustrare în opera întemeietorului și principalului exponent al realismului politic, Hans Morgenthau. Lucrarea acestuia, *Politics among Nations*, reprezintă o adaptare a viziunii machiaveliene despre politică la sfera politicii internaționale.

De ce este nevoie de o nouă paradigmă etico-politică ?

După evenimentele din 11 septembrie 2001, analiștii și comentarii politici, jurnaliștii și personalități politice de prim rang, în frunte cu președintele Statelor Unite ale Americii, s-au grăbit să declare că, după aceste evenimente tragice, „nimic nu va mai fi la fel”, că „lumea nu va mai fi aceeași”.

În fapt, schimbarea lumii începuse mult mai devreme. Căderea spectaculoasă a regimurilor comuniste totalitare, demantelarea URSS, sfârșitul războiului rece, împreună cu fenomenul globalizării, privit în complexitatea lui, ilustrează, toate împreună, această schimbare a lumii. Când teroristii au atacat America, lumea nu mai era de mult aceeași. Șocul evenimentelor din 11 sep-

tembrie a fost doar prilejul de a conștientiza acest fapt. Conștientizarea dureroasă, cea- drept, ce arată – pentru a fi oară? – că omenirea nu învață nimic din istorie, căscând astfel să o repete.

Schimbarea rapidă și spectaculoasă a lumii reclamă o nouă manieră de a privi și înțelege relația dintre politică și morală, în fond o nouă paradigmă etico-politică. Așadar, arăzându-l pe Tocqueville, ea spune că unei lumi îi trebuie o nouă paradigmă etico-politică.

Dar o nouă paradigmă etico-politică nu este reclamată doar de schimbarea lumii în care trăim. Există și alte argumente la fel de serioase. Unul dintre acestea constă în faptul că vechile paradigme nu mai fac față provocărilor pe care această lume, în rapidă și spectaculoasă schimbare, le aduce cu sine.

Fenomenul globalizării, care se desfășoară de câteva decenii în mod spectaculos sub ochii noștri, modifică radical toate datele problemei. E nevoie, în acest context, de o schimbare radicală a modului de a înțelege și practica politică. Dacă prin politică înțelegem „gestionarea vieții colective” (așa cum au definit-o, simpli, cercetătorii de la Saint Cloud, profilați pe analiza discursului politic),

trebuie să admitem că ceea ce numim „viață colectivă” nu mai înseamnă astăzi ceea ce însemna în lumea cetăților grecești, ai imperiilor sau chiar a statelor naționale (principalii actori și spațiul de referință al vieții politice moderne). Astăzi, și în viitor cu atât mai mult, se pune foarte serios problema gestionării vieții colective, a conștientizării, în cadrul „satului planetar” (global village, cum îl numeste Marshall McLuhan). Or, este cât se poate de logic și de clar că nu este același lucru să organizezi și să guvernezi o cetate de câteva sute de mii de suflete, un stat de câteva sute de milioane de locuitori sau chiar un imperiu ori lumea în întregul ei.

Globalizarea ne obligă să ne revizuiam axiomele, să regândim toate conceptele științei politice tradiționale, întregul mod de a concepe și practica politică. În aceste condiții, o nouă paradigmă etico-politică pare indispensabilă.

În fine, criza politică actuală constituie un alt argument pentru o schimbare majoră în relația dintre etică și politică. Este vorba de o criză profundă, structurală, o criză ce afectează politica în ansamblul ei, în toate structurile ei de referință (de la criza autorității politice, pe plan intern, la criza organismelor internaționale, în frunte cu ONU, și a politicii internaționale) și la scara întregii planete. Este vorba, înainte de toate, de o criză de legitimitate (ilustrată, adesea dureros, în dezacordul dintre așteptările legitime ale oamenilor și rezolvările oferite de instanțele politice), dar și de o criză de eficacitate (politica actuală este incapabilă să gestioneze situațiile dificile, crizele conjuncturale din ce în ce mai numeroase și mai severe), dar și de o criză morală gravă

(ilustrată în percepția negativă a politicii, a instituțiilor politice și a oamenilor politici, în proliferarea fenomenelor de corupție care au atins „vârfurile” puterii, în transformarea muncii și a duplicității într-un mod de a fi al politicianilor).

Am putea adăuga la cele de mai sus un argument de ordin conjunctural, dar care nu este străin de ceea ce se întâmplă în realitatea lumii în care trăim: amploarea și intensitatea deosebite pe care le-au luat astăzi dezbaterile etice, mai cu seamă cele vizând etica aplicată (applied ethics), în segmentul cărora își găsește adăpost și dezbaterile privind etica politică (a se vedea *A Companion to Ethics*, ed. by Peter Singer, Blackwell Publishers, 1997, capitolul intitulat *Politics and the Problem of Dirty Hands*).

Această creștere spectaculoasă a interesului pentru etică a fost recunoscută explicit de autori americani și europeni. Bunoară, într-un „manual de etică a serviciilor publice” intitulat *Combating Corruption, Encouragement Ethics*, W.L. Richter, Frances Burke și Jameson W. Doug remarcă faptul că, în ultimii ani ai secolului al XX-lea, etica a devenit un subiect principal al discursului politic.

Dezbaterile din cadrul Parlamentului Religiozilor Lumii, intrat în 1993 la Chicago, după o sută de ani, pentru a adopta o Declarație pentru o Etică Globală, precum și crearea, în SUA, a Institutului pentru Etică Globală (*The Institute for Global Ethics*), animat de Rushworth Kidder, precum și preocupările sistematice ale lui Hans Kung, ilustrate în lucrări precum *Global Responsibility. In Search of the New Ethic* (1991) sau *A Global Ethic for Global Politics and Economics* (1998) vin, la rândul lor, să probeze interesul crescut pentru problemele și dezbaterile etice, cu deosebire pentru cele vizând etica aplicată, dar și pentru cercetări de factură teoretică și filosofică ori chiar teologică, precum cele întreprinse de Hans Kung.

Este, de altfel, relevant, în acest context, faptul că până și autorii postmoderniști încep să recunoască, prin vocea lui Gilles Lipovetsky, relevanța dezbaterilor pe teme etice. Pentru autorul *Amurgului datoriei*, „Secolul al XXI-lea va fi etic sau nu va fi”, formula ce amintește de celebra „profeție” atribuită lui Malraux: „Secolul al XX-lea va fi religios sau nu va fi deloc”.

Oricum, suntem nevoiți să constatăm o propensiune către dezbaterile de factură etică la scară planetară. Preocupările privind o nouă paradigmă se înscriu în această ultimă tendință.

În căutarea fundamentelor

Gândirea postmodernă a pus în discuție existența reală a fundamentelor considerându-le simple

speculații. Astfel, de la „Condiția postmodernă”, a lui Lyotard, la „Amurgul datoriei” a lui Gilles Lipovetsky, de la moartea marilor narațiuni la era postdatoriei și la societatea postmoralistă, problema fundamentelor va fi deliberat și consecvent subminată.

În general, relativismul de toate spețele (cognitiv, cultural, etc. etc.) și postmodernismul, două curente în mare vogă în secolul al XX-lea, au respins tot ceea ce modernii au pus la baza gândirii lor și chiar orice fundament posibil, lăsând astfel lumea să navigheze, deconcertată, pe oceanul nihilismului, atât de agreat de Nietzsche, la confluența dintre cele două secole.

Evenimentele din 11 septembrie 2001 au administrat o lovitură severă relativismului, arătând cât de precară și de nesigură este o lume care nu recunoaște nici un fel de norme și standarde universale. Nu este de mirare, deci, că adepții cei mai zelosi ai relativismului au fost „arătați cu degetul” și considerați „vinovați” (desigur, nu singurii) de „tragedia americană”.

Mai mult, chiar și simțul comun a sesizat instabilitatea și riscurile unei lumi în care nu funcționează nici un fel de standarde și principii recunoscute de toți cei care populează mapamondul. Astfel, unul dintre numeroșii membri ai celpelor de salvare de la World Trade Center declara, în zilele imediat următoare dezastrelor: „Trebuie să ne gândim la Zece porunci internaționale pe care să le respectăm cu toții. Ori vom învăța să trăim împreună, ori vom muri cu toții.”

Oncât de tentante ar fi, la un moment dat, „ofertele” postmodernismului și ale relativismului, acestea devin vulnerabile din momentul în care lasă să se înțeleagă faptul că fiecare este liber să facă ce vrea, că nu mai există nici un fel de datorie față de nimeni și nimic, cu alte cuvinte că totul e permis și legitimabil. S-a uitat cu prea multă ușurință avertismentul dostoevskian potrivit căruia: „Dacă Dumnezeu nu există, atunci nici virtutea nu există” și, în consecință, „totul este permis”.

Globalizarea rapidă a lumii în care trăim, evenimentele tragice cu care a debutat noul secol, dar și dezbaterile în jurul proiectului de etică globală (*Global Ethics*), lansate, aproape simultan, de Parlamentul Religioșilor Lumii, prin Declarația pentru o Etică Globală de la Chicago, și de UNESCO, au readus în prim-plan problema fundamentelor.

Un adevăr începe, astfel, să fie din nou în atenție, adevăr pe care îl formula în termenii tranșanți americani Alan Dawe, la sfârșitul anilor 70, anume: „Orice formă de gândire și acțiune practică trebuie să aibă undeva un punct de plecare ferm. ... trebuie să se bazeze pe axiome ce nu pot fi puse în discuție, dacă se dorește ca practica și gândirea constituite de la ele să nu-și

piară întreaga vitalitate” (v. A. Dawe, *Theories of Social Action*, în T. Bottomore, R. Nisbet (ed.), *A History of Sociological Analysis*, London, Heinemann, 1978, p. 370).

Întrebarea care se pune pentru noi este următoarea: Care sunt, unde anume și cum pot fi identificate fundamentele pentru noua paradigmă etico-politică?

În general, paradigmele clasice au plecat și s-au fundamentat fie pe o anumită înțelegere a naturii umane (cel mai adesea), fie pe o anumită concepție despre Dumnezeu, despre Univers sau Istorie, fie pe toate acestea la un loc. Astfel, Platon și-a întemeiat paradigma o concepție ontologică sui-generis (de fapt, propoziție ontologică, bazată pe dihotomia lume sensibilă-lume suprasensibilă). Aristotel și-a construit viziunea despre politică și despre relația ei cu morală pe înțelegerea omului ca ființă rațională, socială, comunicabilă și morală. Comunitatea unor ființe cu asemenea însușiri alcătuiește, după el, familia și statul.

În ce-l privește pe Machiavelli, acesta s-a bazat, în concepția sa despre politică, tot pe o viziune antropologică, asociată cu o anumită intuiție despre Univers și cu o „filosofie” a istoriei, toate trei foarte sume elaborate, mai curând implicite decât explicite. În ce privește etica puterii pe care el dezvoltat-o în capitolele XV-XIX din „Principele”, aceasta se bazează pe convingerea lui Machiavelli că „oamenii sunt răi” și că orice face nu-i poți schimba. Răul este imprimat în natura lor.

Kant își elaborează doctrina etico-politică pe un fundament antropologic de sorginte rațională iluministă, dar cu anumite accente și amendamente de prinse din creștinism. Astfel, cum avea să remarce Schopenhauer, imperativul categoric kantian nu este decât o transpunere, în limbajul filosofiei kantiene, a principii lui creștin „Ce îți nu-ți place să nu te faci nici altora”.

La Hegel lucrurile sunt ceva mai complicate deoarece este filosoful german dezvoltat o filosofie proprie, cu pretenții de „punct terminus” al cunoașterii. Politica și etica sunt expresii sui-generis ale acestei filosofii întemeiate pe premisa existenței unei entități originare, pe care filosoful o numește Rațiune Universală, Ideea Absolută, Spirit Absolut sau Dumnezeu (să nu uităm totuși că Hegel absolvise celebra Facultate de Teologie de la Universitatea din Tubingen).

Potrivit lui Jean-François Mattei, toate aceste fundamente au suferit, de-a lungul timpului, o eroziune astfel încât putem vorbi, în prezent, de o criză a fundamentelor (v. J.-Fr. Mattei, *Le fondement de l'éthique*, în Jean-Yves Naudet (ed.), *Ethique Sociale. Actes du colloque d'Aix-en-Provence*, 3-4 juillet 1997, Librairie de l'Université d'Aix-en-Provence).

Dacă, prin urmare, vechile fundamente par să nu mai funcționeze, se pune întrebarea unde anume, în ce sferă sau domenii de referință ar trebui să încercăm să identificăm posibilele fundamente pentru noua paradigmă etico-politică?

Să trecem în revistă câteva posibilități

În sfera (domeniul) științei politice? Dar știința,oricare ar fi ea, este, prin natura ei, constatativă. Ea nu poate prezenta, într-adevăr, cu judecăți de constatare, în timp ce o paradigmă etico-politică nu poate fi, prin logica lucrurilor, decât eminentă normativă. Desigur, știința politică poate contribui la înțelegerea corectă a politicii, dar această condiție, deși necesară, nu este și suficientă pentru înțelegerea relației morală-politică și deci pentru întemeierea unei paradigme etico-politice. În plus, fundamentul este ceva diferit de restul edificului. Ca dovadă că marii gânditori politici, începând cu Platon, n-au căutat fundamentul politicii în ea însăși, ci în ceva situat în afara ei. Chiar și Machiavelli, care este considerat „intemeietorul științei politice moderne” și care a rămas celebru prin tentativa sa de a autonomiza politica, separând-o de morală și religie, a căutat fundamentul politicii în natura umană și în istorie (ba chiar și în felul cum i se părea că se mișcă lucrurile în univers).

În sfera (domeniul) eticii? Dar rămâne și aici valabil primul argument adus la punctul precedent. Etica fiind unul din termenii implicați, nu poate oferi singură un fundament solid. Mai mult, etica fiind alcătuită dintr-o multitudine de sisteme și concepții, este greu de stabilit care din acestea este mai în măsură să livreze fundamentele pentru noua paradigmă.

În sfera (domeniul) dreptului? Aici ne aflăm, într-adevăr, pe un teren mult mai solid, mai puțin alunecos, dar, cu toate acestea, nu îndejuns de sigur. Am putea aduce în favoarea acestei aprecieri argumentul experienței. Din experiență știm că principiile de drept, oricât de bune ar fi ele, nu sunt respectate cu strictețe de toată lumea. Mai mult chiar, nici ceea ce se cheamă drepturile omului nu sunt recunoscute întotdeauna ca universale valabile. Kant, după cum se știe, a încercat să realizeze acordul moralei și al politicii „după noțiunea transcendentă a dreptului public”, dar tentativa sa, oricât de promițătoare în plan teoretic, a rămas în cea mai mare măsură de domeniul utopiei.

În sfera (domeniul) religiei? Aici suntem, se pare, într-adevăr, pe un teren mult mai sigur. Religia s-a dovedit fenomenul cu cea mai mare rezistență din istoria umanității, iar impactul ei asupra comportamentului

uman este considerabil. În plus, asistăm astăzi la o resurgență puternică a religiei. Într-adevăr, cum spune Samuel Huntington, pe urmele lui Gilles Keppel, „Dumnezeu își ia revanșa”. După ce Nietzsche declarase, la sfârșitul secolului al XIX-lea că „Dumnezeu a murit”, anunțând acel proiect ambițios de transmitere a tuturor valorilor pentru ca, în final, să triumfe „supraomul” și după ce fostele regimuri totalitare declansaseră războiul împotriva religiei, asistăm astăzi la o revenire spectaculoasă a religiei. Nu este, prin urmare, deloc întâmplător că promotorii „eticii globale” (*Global Ethics*) vor căuta fundamentele acesteia în religie. Într-adevăr, premisele de la care s-a plecat în elaborarea celebrei Declarații pentru o Etică Globală de la Chicago sunt: „Nu este posibilă o ordine globală nouă fără o etică globală” și „Nu există etică globală în afara religiei”. Aceste principii sunt larg împărtășite de reprezentanții ai religiilor lumii, teologi, filosofi, oameni politici etc. (v. *Yes to a Global Ethic*, ed. by Hans Kung, London, SCM Press Ltd., 1996).

Această alternativă nu este, desigur, nici ea lipsită de dificultăți. Principala dificultate constă în răspunsul la întrebarea: Care dintre numeroasele religii ale lumii este în situația de a oferi fundamente durabile pentru noua paradigmă? Pentru că există astăzi în lume numeroase religii (numai la reuniunea Parlamentului Religioșilor Lumii au fost prezenți 6500 de participanți reprezentând 120 de religii, culte, biserici etc.).

Pentru a ieși din impas, Hans Kung a propus identificarea unui „numitor comun” al acestor religii. Altfel spus, identificarea câtorva principii și valori, cum ar fi bunăoară dreptul la viață, pe care toată lumea să le recunoască și să le aplice. Kung este profesor de Teologie Ecumenică și director al Institutului pentru Cercetare Ecumenică de la Universitatea din Tubingen, unul din susținătorii cei mai fervenți ai Eticii Globale pe baze religioase.

Metoda propusă de Kung, deși pare singura în măsură să ne scotă din impas, nu este, totuși, lipsită de inconveniente și de riscuri. Principalul inconvenient (risic) este că cineva, reprezentantul unei anumite religii, să considere că religia sa a fost dezavantajată în raport cu altele și să se retragă de la negocierii lăsând un gol proporțional cu dimensiunea religiei respective. Astfel stând lucrurile, mai potrivit ar fi aici, se pare, metoda utilizată de Jean Delumeau, coordonatorul volumului „Religiile lumii”, apărut la Paris în 1993. Specialist în istoria religiilor, Delumeau a invitat câte un reprezentant autorizat din partea fiecărei religii, din cele prezentate în carte, să-și prezinte propria religie. După cum declara în Prefața Delumeau însuși, lucrarea pe care o coordonează își propune „să sugereze o metodă și să

desclădă un drum. Asta nu duce la un ecumenism facil. Nu acesta este scopul nostru. Vrem, în schimb, să facilităm la credincioșii din diferite religii ale lumii dialogul și capacitatea de a-l asculta și pe celălalt... Cartea noastră poate fi, prin urmare, comparată cu o masă rotundă unde fiecare se află pe picior de egalitate cu partenerii săi. Toți iau cuvântul fie ca reprezentanți ai religiei la care aderă, fie ca specialiști calificați în acel domeniu" (Jean Delumeau, coordonator, *Religiile lumii*, ed. rom., București, Editura Humanitas, 1993, p. 5).

După părerea mea, „metoda” propusă de Delumeau se poate foarte bine aplica și în cazul nostru. Ea prezintă în acest caz câteva avantaje notabile. Primul avantaj constă în faptul că nimeni nu este a priori dezavantajat. Fiecare este liber să-și prezinte, cum poate mai bine, „oferta”. Apoi, cunoașterea, mai înainte, a acestor „oferte” face mult mai ușoară evaluarea și chiar negocierea deoarece fiecare știe despre ce este vorba. În fine, în finalul demersurilor, va fi mult mai ușor să se sesizeze diferențele, dar și similitudinile.

Să luăm de pildă creștinismul, situat pe primul loc în ceea ce privește numărul adeptilor declarați. Ce poate să ofere creștinismul pentru a edifica o nouă paradigmă etico-politică? Există câteva planuri majore în care această „ofertă” poate fi identificată, circumscrisă, analizată (evaluată). Primul este chiar planul politic. Creștinismul nu este, desigur, o ideologie sau o doctrină politică, iar Isus Cristos a refuzat să devină rege, în accepția politică a acestui cuvânt. (Biblia ne spune că, după ce a înmulțit pâinile și peștii, hrănind cinci mii de oameni, știind că vor veni să-i propună să devină rege, s-a retras singur în munți). Tot astfel, Biblia nu este un tratat despre politică, deși conține nenumărate referințe la politică (a se vedea „cărțile istorice” sau cărțile profetilor). Cu toate acestea, fundamentele democrației sunt, așa cum susținea Bergson, Maritain sau Robert Schuman, de inspirație evanghelică.

Să-i dam cuvântul, bunăoară, lui Robert Schuman, unul dintre artizanii unității europene: „Democrația, scria el, își datorează existența creștinismului. Ea s-a născut în ziua în care omul a fost chemat să realizeze în viața sa temporală demnitatea persoanei umane în libertatea individuală, în respect al drepturilor fiecăruia și în practica dragostei fraternală față de toți. Niciodată înainte de Cristos n-au fost formulate idei asemănătoare” (Robert Schuman, „Pour l'Europe”, Paris, Nagel, 1990).

Tot astfel, cercetând cu atenție Scripturile, vom putea sesiza o altă valoare care-și găsește temeiul în Biblie, și anume pacea. Astfel, Apostolul Pavel îi îndemna pe creștinii cu aceste cuvinte: „Dacă este cu putință, intrucât atârnă de voi, trăiți în pace cu toți oamenii” sau: „Prea-

ubiților, nu vă răzbuțați singuri, ci lăsați să se răzbuțească mâna lui Dumnezeu, căci este scris: „Răzbuțarea este Mea; eu voi răsplăti”, zice Domnul!” (v. Romani 12: 19). Astfel de afirmații infirmă ideea după care Isus a venit pe lume să aducă sabia războiului și nu pacea.

În plan moral, oferta creștinismului constă într-o morală bazată pe „remediul răului prin bine”. Același Apostol Pavel le scria creștinilor aflați la Roma și, de fapt, tuturor adeptilor lui Cristos: „Nu întoarceți nimănui rău pentru rău. Urmăriți ce este bine înaintea tuturor oamenilor” sau: „Nu te lăsa biruit de rău, ci biruieste răul prin bine” (Romani 12, 17, 21). Morala creștină se situează în acest fel, la antipodul acelei mult-incriminate „etici puterii”, întemeiate de Machiavelli în „Principele”, ca XV-XIX și care preconiza „remediul răului prin rău”.

Dar marea ofertă a creștinismului, rămâne, desigur, dragostea. Este vorba de dragostea agape, dragoste destinată celuiilalt, dragostea pe care o propovăduiește Isus în Predica de pe munte și pe care o descrie, fenomenologic, Apostolul Pavel în Întâia Epistolă către Corinteni, capitolul 13. Iste acea dragoste despre care Pavel scrie că „acoperă totul, crede totul, rădăciunește totul, suferă totul” și care „nu va pierici niciodată” (I Corinteni 13: 7, 8). Cine ar putea să spună că o asemenea dragoste nu ar putea să reprezinte un fundament solid pentru o nouă paradigmă etico-politică?

Și, în plus, dragostea are marelui, inegalabilul avantaj de a nu putea fi relativizată, răstălmăcită, pervertită. „Nimic nu este inerent bun în afara de dragoste”, recunoaște Joseph Fletcher, întemeietorul eticii situaționiste.

Știm prea bine, dintr-o îndelungată experiență, că dogmele unei religii nu pot fi obiect de negociere deoarece ele sunt considerate, a priori, infailibile. În schimb, nimic nu ne împiedică să credem că ar putea fi negociate, cu succes, ofertele diferitelor religii în plan politic și în plan moral. Aici, pot fi identificate, cu adevărat, elemente de interferență și de convergență.

Oricât de pesimiști am fi în privința rezultatului, un mare pas a fost deja făcut. La reușirea de la Chicago a Parlamentului Religioșilor Lumii din august 1993 s-a căzut de acord asupra unei Declarații pentru o Etică Globală. O etică ce poate constitui o bază serioasă pentru politica globală și pentru Economia Globală (v. Hans Kung, *A Global Ethic for Global Politics and Economics*, London, Oxford University Press, 1998). Și ceea ce este cel mai important este că în această declarație se recunoaște, pentru întâia dată, în chip explicit, că nu e posibilă o ordine globală fără o etică globală, iar această etică globală nu e posibilă în afara religiei (cf. Hans Kung, ed. by: *Yes to a Global Ethics*, London, SCM Press Ltd., 1996).

Bibliografie

1. Boari, V., *Etișia și condiția morală a cetății*, Cluj, Editura Dacia, 1991
2. Idem, *Creștinismul și noua paradigmă etico-politică*, în vol. Studii Politice, coordonator Vasile Boari, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 2002
3. Delois, G., *L'intervention morale de l'Eglise en politique*, în „Pouvoirs”, no. 65, *Morale et politique*, Paris, PUF, 1993
4. Kung, H., *Global responsibility. In Search of a New World Ethic*, London, SCM press Ltd., 1992
5. Idem, *A Global Ethic for Global Politics and*

Economics, Oxford University Press, 1998

6. Kung, H. (ed. by), *Yes to a Global Ethic*, London, SCM Press Ltd., 1996
7. Polin, R., *Ethique et Politique*, Paris, Editions Sirey, f.a.
8. Rawls, J., *A Theory of Justice*, Harvard University Press, 1971
9. Weber, M., *Politica, o profesie și o vocație*, București, Editura Antet, f.a.

Fundamentalism și integrism. Fundamentalism religios și laic

↳ Virginia MIRCEA

Avatarurile unor concepte

Termenul „fundamentalism”, ca și cel de „integrism” apar în religia creștină fără legătură cu semnificațiile politice acordate astăzi celor două concepte. Eticheta „fundamentalist” este prima dată folosită în Statele Unite în anii 1920 ca o reacție a creștinilor protestanți la accelerarea schimbărilor sociale, reprezentând un factor de auto-identificare. Acei protestanți care se simțeau amenințați de critica tot mai virulentă asupra Bibliei și de creșterea influenței scepticismului filosofic au dorit o reafirmare a credinței lor în litera Bibliei și „fundamentele” credinței creștine, în special în teoria creaționistă. Creștinii protestanți au adoptat numele de fundamentalisti, un termen foarte des folosit în timpul Procesului Maimușelor din 1925. Tot atunci a căpătat o conotație peiorativă puternică, cel puțin în ochii liberalilor și modernistilor occidentali.

În prezent, cel puțin în România, ideea de fundamentalism este asociată la nivelul simțului comun exclusiv cu fundamentalismul islamic, atribuire neconformă însă cu realitatea. Fundamentalismul este o realitate nu atât religioasă cât mai degrabă politică, aceasta trebuind analizată în toate secvențele existenței sale, nu doar legat de credința musulmană, așa cum se întâmplă în prezent.

În continuare, vom analiza „cariera” conceptului de fundamentalism, în special în relația sa cu lumea islamică, pentru a reveni apoi cu o serie de clarificări conceptuale legate de semnificația exactă acordată termenului.

În etapele următoare apariției conceptului în Statele Unite au apărut o serie de referiri la fundamentalismul islamic, însă acestea erau destul de rare și

nesemnificative din punctul de vedere al conținutului ideatic. „Dacă ne uităm cu atenție”, scria istoric britanic Arnold Toynbee în 1929, „putem identifica o serie de fundamentalisti islamici demodați care persistă în anumite zone. Însă vom constata, în același timp, influența acestora este neglijabilă”.¹ Din context se poate deduce că Toynbee folosea termenul de fundamentalist pentru a desemna tradiționaliștii musulmani, și nu noii activiști politici ai lumii islamice care, printre altele, formau în chiar acel an, în Egipt, societatea Frat

Musulmani. Cincizeci de ani mai târziu, fundamentalismul islamic a devenit cel mai des invocat fundamentalism datorită, în primul rând, relatărilor mediatice referitoare la revoluția iraniană. Jurnalisti, în căutarea unui termen care să desemneze o realitate nouă și complet necunoscută, au adoptat, aproape fără rezerve, termenul de fundamentalism. Astfel, cuvântul a început să fie din ce în ce mai folosit în engleza americană, desemnând în principal anti-modernismul a cărui personificare părea a fi chiar ayatollahul Khomeini. Asocierea dintre fundamentalism și islam s-a răspândit rapid, astfel încât, în 1990, dicționarul Concise Oxford English adăuga la definiția de „păstrare strictă a doctrinei vechi sau fundamentale ale credinței protestante” și „păstrarea strictă a doctrinei vechi sau fundamentale ale islamului”.² Astfel, dintr-o simplă nevoie de numire și desemnare, fundamentalismul islamic a devenit cel mai citat fundamentalism dintre toate celelalte.

Cu toate acestea, cu cât termenul devenea mai popular în mass-media, cu atât cercetătorii islamului s-au ferit mai mult de el. Iar motivele erau diferite, începând cu teama că acest termen nu reușese să surprindă metodologia și stilul revoluției iraniene și ale mișcărilor

musulmane comparabile cu aceasta. Bernard Lewis, unul dintre cei mai respectați istorici ai islamului, afirma: „Acest termen există deja și are o semnificație bine stabilită. Este regretabil faptul că este folosit la întâmplare, creând astfel confuzii. «Fundamentalist» este un termen creștin, apărut probabil în primul an ai acestui secol, și se referă la anumite biserici și organizații protestante, în special cele care susțineau originea divină a cuvântului Bibliei”. Prin aceasta se diferențiau teologii liberali și moderniști, care adoptau o viziune istorică și critică asupra Scripturii. Printre teologii musulmani nu există astfel de abordări liberale sau moderate ale Coranului și toți musulmanii, în ceea ce privește atitudinea față de textele Coranului, sunt cel puțin fundamentalisti. Așa-numiții fundamentalisti musulmani diferă de alți musulmani și de fundamentalistii creștini prin abordarea scolastică și juridică. Ei se referă în același timp la Coran, tradițiile și corpul transmis de învățători teologice și juridice.³

Alți cercetători, în special cei care simpatizau cu mișcările din spațiul musulman, au respins termenul, considerându-l o etichetă nedreaptă pentru gânditorii musulmani progresiști. John Esposito, unul dintre cei mai mari susținători ai mișcărilor politico-sociale inspirate de islam, a negat în mai multe rânduri folosirea termenului fundamentalism în context islamic:

„Pentru mulți creștini obișnuiți, sau liberali, «fundamentalism» are o semnificație peiorativă, aplicată tuturor celor care propovăduiesc litera sacră a Bibliei. Acestora li se atribuie o viziune statică, retrogradă și extremistă despre lume. În consecință, fundamentalistii sunt considerați a fi puternic legați de trecut, pe care vor, de altfel, să-l reînvie. În realitate, sunt foarte puține organizații în Orientul Mijlociu care să se potrivească unui asemenea stereotip. În fapt, foarte mulți lideri fundamentalisti au avut acces la cea mai bună educație, dețin funcții de conducere și nu ezită în a folosi cele mai moderne tehnologii pentru a-și propaga ideile și pentru a crea instituții moderne viabile, ca școli, spitale și agenți de protecție socială.”⁴

Tot Esposito adăuga că „fundamentalismul este deseori înțeles ca activism politic, extremism, fanatism, terorism și anti-americanism, ceea ce induce din start o anumită prejudecată”, respingând astfel categoric folosirea termenului.⁵

Edward Said, unul din apărătorii palestinienilor și

critic al reprezentărilor occidentale ale islamului, respinge la fel de categoric folosirea termenului. Obiecțiile sale nu sunt în primul rând legate de termen (dacă acesta este corect definit) cât de felul în care este folosit împotriva islamului: „Din păcate, nu cercetătorii, ci presa este cea care impune conceptele în rândul publicului larg. Iar aceasta se folosește de ambiguitatea termenului «fundamentalist», un cuvânt care a ajuns să fie asociat automat cu islamul, deși poate fi pus, fără teama de a greși, în relație cu creștinismul, iudaismul sau hinduismul. Asocierea intenționată între islam și fundamentalism a dus la situația în care cititorul mediu ajunge să considere cei doi termeni ca desemnând una și aceeași realitate”. În această accepțiune, susține Said, „fundamentalismul și islamul sunt același lucru și reprezintă dușmanul absolut, la fel cum s-a întâmplat cu comunismul în timpul Războiului Rece.”⁶

Termenul „fundamentalism” a avut însă o serie de susținători în lumea academică. În 1988, Universitatea din Chicago, sprijinită de Academia Americană pentru Arte și Științe, a lansat Proiectul fundamentalist, menit să ducă la compararea tendințelor de această natură în creștinism, islamism, iudaism, hinduism, buddhism și chiar confucianism. Proiectul a plecat de la ipoteza conform căreia accelerarea modernității împinge credincioșii tuturor religiilor într-o stare reactivă și uneori violentă. Organizații proiectului defineau fundamentalismul ca pe o „strategie, sau set de strategii, prin care credincioșii asaltați de schimbările contemporaneității tind să-și păstreze identitatea ca persoane sau ca grupuri... printr-o revitalizare selectivă a doctrinei, credințelor și practicilor dintr-un trecut considerat sacru”⁷. Proiectul fundamentalist a fost cel mai important efort de a legitima termenul ca mijloc de comparație între religii. Cu toate acestea, impactul său a fost destul de limitat, probabil și datorită faptului că nu a produs niciodată o opinie unitară.

Sadik J. al-Aym, un cunoscut filosof sirian, a furnizat, probabil, cel mai întemeiat argument pentru utilizarea fundamentalismului în context islamic. Al-Aym, cunoscut pentru conflictele repetate în care a intrat cu autoritățile religioase, a studiat doctrinele noilor mișcări islamice și a constatat că acestea constau într-o „inedită întoarcere la «bazele» și «fundamentele» islamului. Chiar arabii musulmani, susținea el, au apelat la revo-

¹ Bernard Lewis, *The Political Language of Islam*, University of Chicago Press, Chicago, 1988, p. 117.

² John L. Esposito, *The Islamic Threat: Myth or Reality?*, Oxford University Press, New York, 1992, p. 7.

³ *Ibid.*, p. 8.

⁴ Edward W. Said, *Covering Islam*, Vintage, New York, 1997, pp. xvi, xiv.

⁵ Martin E. Marty și R. Scott Appleby, „Introduction”, în Martin și Appleby, edit., *Fundamentalisms and the State*, University of Chicago Press, Chicago, 1993, p. 3.

¹ Arnold Toynbee, *A Journey to China*, Constable, London, 1911, p. 117.

² *Concise Oxford Dictionary of Current English*, ed. B. Clarendon Press, Oxford, 1991, pp. 477, 628.

gismul arab usuli (de la usul, care înseamnă fundamentale)¹⁵. El concluzionează că „a numi aceste mișcări islamice «fundamentaliste» (în sensul puternic al termenului), este adecvat, acurat și corect”.

Însă cel mai puternic argument pentru utilizarea în continuare a termenului de „fundamentalist” pare a fi ubicuitatea și intersanșibilitatea sa, ceea ce dă o mare ușurință, mai puțin în cercetare, cât la nivelul înțelegerii de simț comun.

Un concept concurent pentru fundamentalismul islamic este varianta propusă de spațiul francofon, cea de „islamism”, sintagmă adoptată atât de cercetătorii din Occident, cât și de către o parte a liderilor musulmani, atrași, și unii și alții, de aparenta de „respectabilitate” a termenului prin comparație cu cel de fundamentalism. Robert Pelletreau Jr., adjunctul secretarului de stat pentru Orientul Apropiat, amintește, în 1994, că sintagma „fundamentalism islamic” trebuie folosită cu mare atenție „în comunitatea relațiilor internaționale, folosim deseori termenul de «islam politic» pentru a ne referi la grupurile și mișcările cu scopuri politice din cadrul renașterii musulmane. «Islamisti» sunt musulmanii cu scopuri politice. Iar acest termen este unul analitic, nu normativ. Nu se referă la fenomene care sunt cu necesitate rele: există o serie întreagă de grupuri musulmane legitime, responsabile din punct de vedere social. În același timp, există grupuri sau indivizi care acționează în afara legii – care folosesc violența pentru atingerea scopurilor – care sunt numiți extremiști.”¹⁶

Integrismul este o altă variantă a aceluiași concept, destul de lax în esență, folosită cu precădere de o parte a cercetătorilor francezi ai fenomenului, care însă nu a câștigat o recunoaștere la fel de mare în rândul opiniei publice și în special a specialiștilor. Deși folosit alternativ cu fundamentalismul, termenul integrism a fost refuzat în special din pricina reverențelor contextului originar de apariție, cel catolic, și a dezbaterilor în curs referitoare la autoritate în interiorul bisericii catolice, motiv pentru care s-a renunțat la termen relativ repede, fiind folosit în prezent doar sporadic. În general, integrism este un termen folosit doar în relație cu mișcările religioase tradiționaliste care nu-și propun atingerea unor scopuri politice. Acesta este motivul pentru care considerăm că „integrism” nu este un concept viabil în studiul mișcărilor fundamentaliste islamice.

Paradigme științifice în abordarea fundamentalismului

Prăbușirea comunismului a coincis cu apariția regiunilor democratice în țări din Europa de Est, America Latină și unele părți ale Africii. În paralel, dezvoltarea fundamentalismului islamic în țări ale Orientului Mijlociu a dus la o întârziere a procesului democratizării. Nu puțini au fost cercetătorii care au susținut că islamismul va fi sursa viitoarelor conflicte internaționale, mergând până la a afirma că lumea islamică are „granițele însăși generate”. Mișcările fundamentaliste islamice primum in locuirea a statelor autoritare actuale cu regimuri totalitare, în care dezaordul politic devine blasfemie, asasinatul un mod de viață, iar prigoana intelectualilor nealiniați o realitate zilnică.

Mediul intelectual, în egală măsură occidental și islamic, a produs o serie întreagă de dezbateri și analize referitoare la relația fundamentalismului islamic cu democrația, la misoginismul ideologiei și nu în ultimul rând la relația cu statele occidentale, abordare care a prevalat în special după atacurile de la 11 septembrie.

Principalele paradigme adoptate la cercetarea fundamentalismului islamic sunt: excepționalismul islamic, fundamentalismul comparativ și analiza clasială.

Excepționalismul islamic

Prima paradigmă, cea a excepționalismului islamic, consideră că teoriile occidentale ale științelor sociale nu se pot aplica spațiului islamic. Cu alte cuvinte, islamul este diferit de restul lumii în general și de Occident în special. Conform acestei paradigme, islamul este înțeles ca un set de principii bine definite și imuabile. O astfel de abordare esențialistă este dublată de percepția conform căreia islamul nu este doar o religie, ci un stil de viață, definit printr-o ideologie totală. Adepții acestei prime paradigme sunt împărțiți în trei categorii: relativiști, luptătorii post-Război Rece și fundamentalisții islamici¹⁷. Cel mai cunoscut reprezentant al primei categorii este John Esposito, printre lucrările cărora amintim: *Islam and Politics, The Islamic Threat, Myth and Reality* etc. Relativiștii evită folosirea termenului „fundamentalism” deoarece consideră apariția mișcărilor islamiste o etapă a unui fenomen

ciclic al istoriei islamului¹⁸, preferând sintagma „islamist” sau „islam politic”. Membrii acestui subgrup tind să aprecieze pozitiv islamul și mișcările islamiste, încercând o relativizare a percepției negative și respingerea caracteristicilor de antidemocratic, misogin sau barbar, fie apelând la diversitatea și relativitatea culturală, fie dând vina pe excesele unor persoane particulare, considerate nereprezentative pentru idee în ansamblu.

Cea mai mare parte a cercetătorilor occidentali aparțin însă celei de-a doua categorii, care adoptă puncte de vedere radical negative față de mișcările islamiste. Aceștia, denumiți de Kazenzadeh (op. citată) luptători post-Război Rece, susțin că rădăcinile dictaturii și represivității în țările musulmane se găsesc în însăși religia islamică, în vreme ce fundamentalismul nu este decât forma politică a credinței islamice. Există și excepții, de pildă Samuel Huntington, care nu face nici o distincție între islam (credință) și fundamentalismul islamic (ideologie politică). Reprezentanții acestei categorii de cercetători consideră, în general, că fundamentalismul reprezintă principala amenințare la adresa intereselor occidentale după sfârșitul Războiului Rece, din cel puțin câteva motive:

- Amenință stabilitatea regiunilor pro-occidentale din Orientul Mijlociu și Africa de Nord;

- Se opune păcii între Israel și Autoritatea Palestiniană;

- Se află la originea și în spatele atacurilor teroriste care amenință din ce în ce mai mult întreaga lume occidentală;

- Există o coordonare a mișcărilor fundamentaliste care amenință interesele americane.

Daniel Pipes, unul dintre cei mai cunoscuți exponenți ai acestei categorii, consideră că „Teheranul administrează o rețea care tinde să devină un fel de Comintern islamist, al cărui rol acum nu este foarte diferit de cel al Moscovei de atunci”¹⁹.

Cea de-a treia subcategorie a apărătorilor excepționalismului islamic este formată chiar din fundamentalisții islamici, numiți deseori în literatura de specialitate modernist. În fapt, există un paradox al denumirilor aici, fundamentalismul fiind preluat exact de antonimul său, modernitatea. Acești gânditori afirmă superioritatea guvernământului islamist în fața democrației occidentale și a legii divine în fața legilor umane ale democrației vestice. Pentru aceștia nu este posibilă distincția între public și privat, specifică democrației, ceea ce conduce la impunerea de către autoritatea publică a unor

norme care afectează viața intimă a individului – de la interdicția consumului de alcool sau a sexului prematural, până la limitarea accesului la orice altă informație care nu susține dogma religioasă.

Clericii știți susțin în continuare că suveranitatea este a lui Dumnezeu care l-a investit pe Profetul Mahomed care, la rândul său, a transferat-o celor 12 imami, unul după altul. Inovația pe care a adus-o Khomeini acestei butade este ideea că, în timpul absenței celui de-al 12-lea imam, suveranitatea aparține clericilor știți. Unul dintre ayatollahii iranieni afirma în 1997: „Conducerea religioasă și conducerea politică nu pot fi separate una de cealaltă. Politica, guvernământul și conducerea islamică sunt doar pentru cler și orice persoană care nu aparține clerului nu are dreptul de a se amesteca în politică”²⁰. În ciuda represivității, clericii știți tradiționaliști din Iran au afirmat în continuare credința de secole conform căreia clericii știți nu trebuie să se amestecă în politică și pot face comentarii doar în chestiunile pur religioase. Sunniții, de ambele feluri, tradiționaliști și fundamentalisți, au militat pentru implementarea sharia, însă nu s-a luptat pentru susținerea utoemiei și a clericilor (multii)

Paradigma fundamentalismului comparativ

Cercetătorii care au adoptat această a doua paradigmă consideră creșterea mișcării islamiste din ultimele două decenii ca parte a unui fenomen manifest în mai multe părți ale globului: apariția mișcărilor religioase de dreapta.

Cu alte cuvinte, fundamentalismul islamic este doar o parte a unui fenomen amplu, nu este micuș un eveniment singular. Se poate vedea apariția fundamentalismului creștin în Statele Unite, fundamentalismul hindus în India și mișcări militante de dreapta în țări precum Franța, Germania, Canada și SUA.

Adepții acestei paradigme privesc toate mișcările religioase de dreapta ca o amenințare la adresa democrației, a libertăților civile, a drepturilor femeii, a vieții laice și a progresului științific. Ei aparțin în general curentelor dominante moderate sau liberale.

Pe de altă parte, susținătorii mișcărilor religioase de dreapta nu acceptă încadrarea mișcărilor lor ca parte a unui curent general, fiecare dintre ei susținând unicătatea grupului religios fundamentalist cărui îi aparțin și

¹⁵ Usuliyun, scria psihologul Nazih Ayubi, „este un termen, nu mai vechi de zece ani, care reprezintă traducerea directă a cuvântului englez «fundamentalist». Nu este o traducere greșită, atât vreme cât există chiar o ramură a studiilor islamice numită chiar usul al-din (fundamentale religioși)” Ayubi, *Political Islam: Religion and Politics in the Arab World*, Routledge, Londra, 1991, p. 256.

¹⁶ Sadik J. al-Azmi, „Islamic Fundamentalism Reconsidered: A critical Outline of Problems, Ideas and Apparatus”, South Asia Bulletin, Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East, nr. 1 și 2 (1993), pp. 93-7, www.jstor.org

¹⁷ Robert H. Pelletreau Jr., „Symposium: Resurgent Islam in the Middle East”, *Middle East Policy*, Fall 1994, p. 2.

¹⁸ Cf. Masoud Kazenzadeh, *Political Science and Politics*, Vol. 31, nr. 1, martie 1998, p. 52-59.

¹⁹ John Esposito, *Islam and Politics*, ed. a treia, Syracuse University Press, Syracuse, 1991.

²⁰ Daniel Pipes, „Political Islam is a Threat to the West” in *Islam: Opposing Viewpoints*, ed. Paul A. Winters, Greenwood Press, San Diego, 1995, p. 193.

²¹ Ayatollah Mohammad Yazdi, in Iran Times, 25 iunie 1995, citat în Masoud Kazenzadeh, *Political Science and Politics*, Vol. 31, nr. 1, martie 1998.

considerându-se unici posesori ai adevărului absolut. Pentru majoritatea membrilor acestor mișcări, comparația cu alte mișcări fundamentaliste este considerată o „blesiemie”.¹³

Teoretizarea acestei a doua paradigme a fost posibilă grație, în special, Proiectului fundamentalist, organizat de Academia Americană de Arte și Științe. Cele mai importante realizări ale acestui proiect au fost:

- Realizarea unui acord al comunității științifice asupra unor termeni și definiții inter-paradigmatice;

- Adoptarea unei metodologii comparative riguroase;

- Elaborarea unor caracteristici generale (tehar dacă acestea au fost infirmate de cercetări calitative sau cantitative ulterioare, referitoare la cazuri particulare).

Din păcate, proiectul nu s-a bucurat de atenția meritată din partea cercetătorilor politicieni, iar aceasta este cu atât mai grav cu cât volumele cu care s-a încheiat Proiectul fundamentalist puteau fi de un real folos nu doar celor preocupați de fenomenul fundamentalist, ci mai ales cercetătorilor specializați în politică comparată și relații internaționale (unul dintre cei trei cercetători care au elaborat concluziile cercetărilor era chiar Gabriel Almond).

Însă asupra acestei abordări vom reveni în cele ce urmează, ea fiind, din punctul nostru de vedere, cel mai puțin supusă subiectivismului cercetătorului și permițând eludarea europocentrismului dominant în multe dintre scrierile asupra fenomenului fundamentalist. Cu atât mai mult cu cât referatul de față își propune o abordare a fundamentalismelor în ansamblu, în egală măsură religioase și laice, vom prefera această abordare comparativă, nu înainte de a trece în revistă și cea din urmă paradigmă.

Paradigma analizei clasiale

Această din urmă abordare este în general proprie cercetătorilor din țările islamice, care consideră că mișcările fundamentaliste nu dau seamă pentru islamul tradițional. Aceștia se feresc, în general, de comparații cu alte mișcări religioase, preferând să compare mișcările fundamentaliste islamice cu mișcări populiste sau fasciste, precum KKK în SUA, nazisții germani sau peronștii argentinieni. Ei consideră fundamentalismul ca o mișcare politică menită să aducă la putere anumite clase sociale.

Spre deosebire de cercetătorii primei paradigme,

care consideră conceptul de clasă economico-socială un construct intelectual eminent occidental, mapificabil spațiului Orientului Apropiat, și față de cercetătorii celei de-a doua paradigme care se referă doar rarori la analiza clasială, susținătorii acestei ultime paradigme sunt foarte devotați conceptelor marxiste de clasă și luptă de clasă în încercarea de a explica apariția fundamentalismului islamic. Cei mai importanți susținători ai acestei paradigme sunt Sami Zubaida, Ervand Abrahamian, Misagh Parsa și Fred Halliday. O parte dintre aceștia sunt musulmani practicanți, care privesc fundamentalismul ca pe o amenințare la adresa viitorului islamului – descendenți ai unor familii arabe, iar ceilalți sunt aței, în marea lor majoritate cercetători iranieni care predau în universitățile din Vest.

Paradigma analizei clasiale este marginală comunității științifice preocupate de studiul fundamentalismului, având în vedere faptul că aceștia consideră clasele sociale un epifenomen în Orientul Apropiat. Ei consideră că, spre deosebire de statele occidentale, unde clasele feudale și capitaliste au existat independent de stat și au încreștat și influențat politicile acestuia în sensul satisfacției propriilor interese, în Orientul Apropiat indivizii și mai ales grupurile (legate de conducător, clan sau regiune) aparau mai întâi aparatul de stat și mai apoi se îmbogățeau, devenind comercianți stăpâni de împănături sau capitaliști¹⁴.

La începutul anilor 1970, un număr mic de neomarxiști specializați pe Orientul Apropiat au aplicat concepte precum „clasă” și „imperialism”, pentru a explica fenomenele politice din regiune. Mulți dintre ei s-au așteptat să asiste la apariția unor noi clase sociale și a unor forme de asociere moderne (sindicate, asociații ale profesorilor, camere de comerț etc.). În orice caz, apariția mișcărilor fundamentaliste islamice la sfârșitul anilor 1970 și începutul anilor 1980 a subminat ideea că se poate vorbi în lumea islamică despre o societate bazată pe clase. Theda Skocpol, de exemplu, care susținuse anterior ideea de clase sociale și a negat orice semnificație causală a variabilelor superstructurale (ideologie, religie etc.), a revenit ulterior asupra acestor argumente susținând că revoluția iraniană ilustrează preeminența factorului ideologic¹⁵.

Cercetătorii celei de-a treia paradigme susțin în analiză elemente marxiste, deși conceptele de proletariat și burghezie nu pot fi aplicate spațiului islamic. Asemenea fascismului, ideologia fundamentalismului islamic este corporatistă și organică (societatea este percepută ca un

corp organic în care toate părțile trebuie să coopereze pentru a asigura funcționarea sănătoasă a întregului sistem). La fel ca fascismul, fundamentalismul islamic negă importanța luptei și conștiinței de clasă, dar, în același timp, utilizează retorica clasială întru mobilizarea anumitor părți ale societății. Parafrazând descrierea pe care Karl Kautsky o face nazismului („socialismul proștilor”), Fred Halliday descrie fundamentalismul islamic ca „anti-imperialismul proștilor”.¹⁶ Ultimii ani par a fi adus o revire la această ultimă paradigmă, o dată cu abordările teministe ale cercetătorilor asupra apariției fundamentalismului islamic.

În continuare, analiza pentru stabilirea principalelor caracteristici ale fundamentalismului se va încadra în paradigma comparativistă, plecând de la premisa că pentru relațiile internaționale nu este relevant fundamentalismul religios în sensul de integritate, ci acel fundamentalism religios ale cărui scopuri sunt mai degrabă politice și care, plecând de la doctrine religioase, evoluează într-un spațiu mai degrabă laic. Promotorii acestuia nu sunt, de cele mai multe ori, membri ai clerului, ci mai degrabă gânditori laici, care manevrează concepte religioase în sensul atingerii unor obiective politice. Putem spune că în distincția fundamentalism laic – fundamentalism religios ne interesează doar primul termen al binomului, considerând că orice fundamentalism cu implicații politice este unul laic, și nu religios, și evitând dezbaterile referitoare la fundamentalismul religios pur, care ține mai degrabă de studiul istoriei religiilor. Pe de altă parte, vom prefera să ignorăm, în cele ce urmează, aserțiunea militanților anti-globalizare care consideră susținerea economică și politică (uneori chiar militară) a răspândirii valorilor occidentale la nivel global drept fundamentalism laic.

Fundamentalism comparativ. Două cazuri: Statele Unite și lumea musulmană

Începând cu deceniul șapte al secolului al XX-lea apare, în diferite regiuni ale globului, o mișcare politică regională, influențată de diferite doctrine religioase, cunoscută în general sub sintagma de fundamentalism politic (nu ne vom referi în cele ce urmează la variantele extremiste ale acestor curente).

În această lucrare vom încerca să definim factorii comuni în timp și spațiu care ajută la explicarea acestor mișcări politice și vom căuta similitudinile și diferențele existente între ele. Vom încerca să prezentăm diferențele dintre naționalismul religios (sau comunalism) orientat

în general împotriva altor comunități religioase și politica religioasă conservatoare orientată în general împotriva inamicilor din interior, ambele ca forme ale fundamentalismului religios.

Ambele tendințe includ un apel la reinterpretarea unei tradiții religioase omogene, ca mijloc de a contrabalansa diferitele forme de putere: laică, obștească sau străină. În al doilea rând, acestea sunt mișcări populiste care tind să câștige puterea politică pentru a transforma guvernarea în funcție de propriul program politico-religios. În al treilea rând, nu sunt conduse de democrați, ci de lideri cu opinii conservatoare. Pentru cele mai multe astfel de grupuri, vederile conservatoare se referă la atitudini patriarhale în ceea ce privește genul relațiilor de familie și moravurilor sociale.

Partizanii mișcărilor fundamentaliste nu acceptă să fie considerați o parte a unui trend global, ci preferă să fie numiți adevărați credincioși ai propriilor religii. Însă a-i denumi „musulmani”, „creștini”, „hindusi” etc. înseamnă a nega apartenența la aceste religii și celorlalți adepți, care nu fac din credință un mijloc de luptă politică. În vreme ce adepții universalilor politice precum democrație, socialism etc. acceptă identificarea cu un termen unic, cei care susțin limitele credințelor lor preferă să fie identificați cu o denumire particulară. În continuare, vom folosi pentru toți aceștia termenul „fundamentalisti”, subliniind de la început că a face o comparație nu înseamnă a nega diferențele.

Factori globali care favorizează fundamentalismul religios

Există o serie de factori comuni, la nivel global, care stau la baza apariției mișcărilor fundamentaliste¹⁷. O parte dintre tendințele pe care le vom enumera mai jos există și în acele locuri în care mișcările fundamentaliste sunt slabe sau inexistente. Astfel de distincții trebuie făcute pentru a stabili cauzele care sunt necesare, dar nu și suficiente pentru apariția unui anumit fenomen. Factorii prezenți la nivel global pot explica apariția aproape simultană a mișcărilor fundamentaliste contemporane, sub influența unor schimbări socio-economice, politice și culturale, însă trebuie explicat de ce acești factori au dus la apariția mișcărilor fundamentaliste doar în anumite regiuni.

Vom face în continuare o trecere în revistă a acestor tendințe globale:

- Expansiunea capitalistă (principalul factor al globalizării) care a dus la o creștere a producției totale,

¹³ Martin Marty, „Comparing Fundamentalisms”, *Contention: Debates in Society, Culture, and Science*, 1995, 4(2), p. 19-39.

¹⁴ Peter Gran, „Political Economy as a Paradigm for the Study of Islamic History”, *International Journal of Middle East Studies*, nr. 11, 1980, p. 511.

¹⁵ Theda Skocpol, „Revolution and Shi'a Islam in the Iranian Revolution”, *Theory and Society*, nr. 11, 1982, p. 256-283.

¹⁶ Fred Halliday, „The Iranian Revolution and Its Implications”, *New Left Review*, nr. 106, 1987, p. 29-37.

¹⁷ Peter Berger, *Religion and Globalization*, Sage Publications, London, 1984.

Însă avantajele sale sunt inechitabil distribuite în funcție de religie, clasă, rasă și gen. Au crescut astfel discrepanțele între venituri în aproape toate zonele, o dată cu însecuritatea locurilor de muncă și migrația forțată - factori de nemulțumire și teneri identitare:

- Stagnările economice și însecuritatea în țările dezvoltate, Orientul Mijlociu, cea mai mare parte a Asiei de Sud, Africa și America Latină au încurajat nemulțumirile și apariția mișcărilor populiste de dreapta, care tind către naționalism în unele țări sau fundamentalism (desecori combinat cu naționalism) în altele;

- Creșterea migrației, care ar putea duce la o creștere a standardelor de viață, dar produce alt fel de constrângeri: localizarea imigranților în anumite zone face posibilă apariția contra-ideologiilor (ideologiile fundamentaliste par a fi mult mai legate de migrația rural-urban decât naționalismul laic; există de asemenea fundamentalisme anti-imigranți);

- (Re)Evoluția în stilul de viață al femeilor, care a redus influențele patriarhale, dar a introdus în viața publică noi debateri, precum creșterea ratei divorțurilor, creșterea inadecvată a copiilor sau „atacarea” prerogativelor masculine. Mulți au fost atrași de nostalgia vremurilor trecute ca răspuns la aceste schimbări, în vreme ce schimbările în structura familiei au condus la o independență tot mai mare a tinerilor și au crescut dorința acestora de a-și găsi o nouă identitate;

- Creșterea puterii statului laic, care a adus o serie întreagă de avantaje sociale, favorizează anumite grupuri sociale și creează reguli cărora mulți nu sunt dispuși să li se supună. Autoritățile sunt învinuite pentru schimbările socio-economice. Având în vedere eșecul capitalismului și comunismului în egală măsură în a rezolva o serie de probleme, a apărut tendința de a

căuta ideologi în același timp noi, totuși familiare, fie ele naționalisme de dreapta sau fundamentalisme religioase;

- Educația și creșterea urbanizării au permis unui număr mai mare de persoane să-și exprime nemulțumirile. Acest factor favorizează fundamentalismul, alăta vreme cât ideile acuzate sunt împărțite de un număr mare de persoane, pot pretinde un temei moral înalt și sunt independente de statele și partidele discreditate;

Omogenizarea culturală la nivel global generează reacții identitare, în special naționalism și fundamentalism, acestea fiind considerate că exprimă nevoile mai bine decât ordinea laică prezentă, care favorizează valorile moderne occidentale. În anumite regiuni (precum Sri Lanka și fosta Iugoslavie, diviziunile religioase, etnice și lingvistice coincid, accentuând și mai mult divizările). Alții percep criza omogenității culturale în termeni morali și apelează la o soluție de sorginte religioasă;

Îmbunătățirea serviciilor medicale în Sud (înțeles în accepțiune globală) a condus la o creștere masivă a populației. Această creștere a dus la noi constrângeri, făcând ca majoritatea cohortelor să graviteze în jurul unor vârste mici. Aceste categorii de vârstă sunt principalii adepți ai fundamentalismului în aceste regiuni.

Însă nici o mișcare nu apare pur și simplu ca o reacție la astfel de tendințe generale; toate implică indivizi activi ale căror rațiuni sunt imprevedibile. Pentru a putea realiza comparația pe care ne-o propunem la început, este însă nevoie să subliniem factorii generali chiar în dauna caracteristicilor individuale

(continuare în numărul următor)

Schimbări post-Război Rece ale instituțiilor securității internaționale

Radu Sebastian UNGUREANU

La începutul anilor 1990 a devenit evident pentru orice observator că realitatea internațională s-a schimbat dramatic o dată cu sfârșitul Războiului Rece. Orice modalitate de a gândi lumea fusese timp de aproape o jumătate de secol tributară confruntării dintre cele două superputeri. Încetarea acesteia aducea cu sine nu numai îndepărtarea opoziției dintre blocuri militare rivale sau schimbarea distribuției de putere în zonele ce au constituit niza conflictului, precum Europa, dar și o schimbare de substanță a feluritelor instituții ce guvernează raporturile dintre actorii scenei internaționale.

Termenul de „instituție” cunoaște mai multe înțelesuri în științele sociale, în cele ce urmează folosindu-l în particular pe cel propus de Alexander Wendt, teoretician care i-a acordat o mare atenție în contextul specific relațiilor internaționale. Pornind de la noțiunea de „reprezentare socială”, Wendt spune că instituția este „un set relativ stabil sau o «structură» de identități și interese. Asemenea structuri sunt adesea codificate în reguli formale și norme, dar au forță motivațională doar în virtutea socializării și participării actorilor la cunoașterea colectivă. Instituțiile sunt entități fundamentale colective ce nu există în afara ideilor actorilor despre cum funcționează lumea.”¹ Se observă că se poate vorbi despre instituții doar în măsura în care minim doi participanți interacționează într-un mod oarecare, fiecare dintre aceștia aducând propria formulă de raportare la ceilalți. Instituția nu există, în conformitate cu această definiție, în afara actorilor.

Fiecare curent important din studiul relațiilor internaționale adoptă o perspectivă oarecare față de abordarea instituțiilor. Meritul definiției lui Wendt stă mai cu seamă în faptul că permite o privire de ansamblu asupra feluritelor perspective, pe care acest autor le grupează în trei categorii majore: hobbesiană – se pot identifica aici punctele de vedere apropiate realismului, indiferent de nuanțe, lockeană – influența fundamentală este asupra curentului liberal și kantiană – unde își au locul idealismul, constructivismul etc. (Măcar în trecut trebuie amintit aici și o altă triadă cunoscută a relațiilor internaționale, cea propusă de Martin Wight: a revoluționarilor ce începe cu nume ca acelea ale lui Calvin sau Rousseau, cea raționalistă, ce-i cuprinde pe Descartes, Spinoza sau Leibnitz și cea realistă ce are ca părinți gânditori precum Machiavelli, Bacon ori Hume.)² Fără a prezenta acum integral concepția lui Wendt privitoare la tipurile de instituții asupra cărora insistă fiecare perspectivă, trebuie totuși amintit că prima dintre ele accentuează instituțiile conflictului, cea de-a doua pe cele ale rivalității, iar a treia instituțiile cooperării.³

Potrivit lui Alexander Wendt, „instituția suveranității este baza sistemului internațional contemporan.”⁴ În epoca ce a urmat Păcii de la Westphalia din 1648, dimensiunea fundamentală ce a reglementat raporturile dintre state a fost suveranitatea și recunoașterea acesteia între actorii participanți la aceste raporturi, adică statele. Un concept ce viza în mod fundamental voința supremă a statului față de supuși (mai târziu, cetățeni)

a făcut pasul în lumea anarhică din afara granițelor, în care nici Sfântul Împărat, nici Papa nu mai erau autorități incontestabile, iar unitatea creștină nu mai putea fi nici măcar visată. „Pacea de la Westphalia a organizat Europa pe principiul particularismului. Ea a reprezentat un nou aranjament diplomatic – o ordine creată de state, pentru state – și a înlocuit cele mai multe vestigii legale ale ierarhiei, în vârful căreia se aflau Papa și Sfântul Împărat Roman.”⁵

Suveranitatea a devenit un termen-cheie în orice discuție despre putere, la întâlnirea dintre lumea dinlăuntrul și cea din afara frontierelor. „Suveranitatea este o povestire eroică (heroic narrative), o poveste despre aducerea ordinii, păcii civile și a unității, pe de o parte, și a necesității războiului și violenței statului, pe de alta.”⁶

Definierea suveranității statului asupra celui mai important element, în principal diferența specifică existentă față de alți actori – teritoriul – din epoca modernă, postfeudală, apare și din definiția dată de John Ruggie: „Caracteristica principală a sistemului modern de reglementare teritorială este consolidarea tuturor autorităților parcelelate și personalizate într-un domeniu public. Această consolidare a antrenat două demarcații spațiale fundamentale: între domeniul public și privat și între domeniile intern și extern.” El declară că „trăsătura distinctivă a sistemului modern de reglementare este că a diferențiat colectivitatea care-i este subiect în enclavă de domânare legitimă definite teritorial, fixe și reciproc exclusive.”⁷

John Ruggie constată distanța din ce în ce mai mare în timp între pretenția statelor de a ocupa integral spațiul pe care și-l alocă și natura relațiilor între actori. „Diferite tipuri de regimuri funcționale, piețe comune, comunități politice și altele asemenea constituie forme adiționale prin care teritorialitatea a devenit neîncăpătoare. Astfel, în politica internațională modernă, o negare⁸ a teritorialității exclusive servește ca mijloc al situației și gestionării acelor dimensiuni ale existenței colective cărora conducătorii le recunosc caracterul ireductibil transnațional. Spațiul funcțional nonteritorial este locul în care este ancorată societatea internațională.”⁹

În concepția lui John Ruggie, statele nu pot să împartă decât fizic spațiul asupra căruia își exercită su-

veranitatea. Spațiul funcțional al relațiilor dintre felurii actori scapă autorității acestora și acolo se originează și legitimează societatea internațională, identificabilă prin caracterul transfrontalier al problematicilor. Ducând mai departe raționamentul său, se poate spune că statele sunt în mod necesar obligate să constate încă de la început o continuă erozare a suveranității, proces care câștigă în vizibilitate pe măsură ce statul se modernizează în sensul cunoscut de entitățile politice europene încă de la sfârșitul feudalismului.

Va trebui notat și felul în care folosește Ruggie termenul de „societate internațională”. Noțiunea este de obicei legată de curentul cunoscut drept Școala Engleză, unde este folosită ca sinonim pentru „societate de state”. Aceasta „există când un grup de state, conștient[ul] de anumite interese și valori comune, formează o societate în sensul că ele se consideră a fi legate, în relațiile dintre ele, printr-un set comun de reglementări și contribuie la funcționarea instituțiilor comune [...] astfel încât să-și respecte unele altora pretențiile la independență, să-și onoreze acordurile pe care le-au stabilit și să se supună anumitor limitări, în exercitarea forței, unul împotriva altuia [...] cooperează la funcționarea instituțiilor cum sunt formele procedurilor dreptului internațional, masina diplomatiei și organizarea generală interna-

țională și obiceiurile și convențiile legate de război.”¹⁰

Este evident că, dacă în înțelegerea lui Ruggie, „societatea internațională” este spațiul funcțional al relațiilor dintre actori ce scapă statelor, în accepțiunea Școlii Engleze această societate există între state, ce găsește aici locul în care își pot instituționaliza relațiile într-un mod considerat acceptabil de toate participantele.

Reglementarea relațiilor dintre state, ca formare a unei societăți internaționale eluar în sensul minimal al Școlii Engleze, nu a apărut dintr-o dată. Procesul a fost doar început prin Pacea de la Westphalia, fiindcă aranjamentul ce a pus capăt Războiului de Treizeci de Ani „nu a oferit un set de principii autoritare, un sistem eficient de guvernare sau instituții de rezolvare a conflictelor după care și prin care capetele încoronate și-ar putea conduce relațiile dintre ele pe o bază pașnică. A ajutat la crearea unei societăți de state, dacă prin acest

¹ Kalevi J. Holsti, *Peace and War: Armed Conflict and International Order 1648-1989*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, p. 25.

² Jean Bethke Elshtain, „Rethinking Sovereignty”, în Francis A. Beck, Robert Harman (eds.), *Post-Realism: The Rhetorical Turn in International Relations*, Michigan State University Press, East Lansing, 1998, p. 175.

³ John Gerard Ruggie, „Territoriality and Beyond: Problematising Modernity in International Relations”, *International Organization*, Vol. 47, No. 1, Winter 1993, p. 151.

⁴ Subliniere în text.

⁵ *Ibidem*, p. 165.

⁶ Hedley Bull, *Societatea anarhică. Un studiu asupra ordinii în politica mondială*, Ed. Știința, Chișinău, 1999, pp. 11-12.

¹ Alexander Wendt, „Anarchy is what States make of It: The Social Construction of Power Politics”, *International Organization*, Vol. 46, Issue 2 (Spring 1992), p. 399.

² Martin Wight, *International Theory: The Three Traditions*, edited by Gabriele Wight and Brian Porter, Leicester University Press, Leicester, 1991, pp. 7-24.

³ Alexander Wendt, *Social Theory of International Politics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, mai ales cap. 6, „Three Cultures of Anarchy”, pp. 216-312.

⁴ *Ibidem*, p. 263.

termen înțelegem un sens al proximității și interdependenței. | Fără Westphalia, problemele ar fi putut fi mult mai grave; dar delegații și guvernele lor au putut construi doar o piesă a unei ordini pașnice.¹¹

Suveranitatea entităților politice a dus la dreptul de a purta război, dar nu și la obligația de a căuta pacea. Societatea internațională (trebuie notată aici și existența unui al treilea înțeles al termenului, cel al lui Hobbs) are nevoie, pentru a funcționa, de instituții. Momentul 1648, care în mod mai mult sau mai puțin arbitrar se consideră a fi anul nașterii sistemului internațional modern, își dovedește uriașa importanță tocmai prin faptul că marchează recunoașterea suveranității. Noul principiu legitimant este fundamentat diferit de cel al epocii precedente, ce era bazat mai cu seamă pe suveranitatea unui feudal asupra vasalilor săi și pe unitatea creștinătății, manifestată în instituții ale unității cum ar fi Papa și Împăratul.

Pacea de la Westphalia a adus astfel principiul diferenței nu numai în gestionarea politicului, ci și în cel normativ-valoric, cel puțin la nivelul legitimității etice, fiind și unul din ultimele conflicte interconfesionale. Urmasul Sfântului Petru a condamnat în mod vehement acordul din 1648¹². Ceva însă se schimbase fundamental, așa că nimeni nu mai părea dispus, capabil sau îndreptățit să lupte împotriva credinței partizanilor lui Luther sau Calvin. Prin clauzele tratatelor de la Münster (al catolicilor) și Osnabrück (al taberei protestante), componente ale acordului westphalic, s-a marcat și un moment de început al procesului politic față de cea ecleziastică, astfel încât „în sfârșit s-a înlăturat în mod oficial posibilitatea Romei de a schimba decisiv cursul politicilor seculare în Europa.”¹³

Fără a discuta acum feluritele schimbări în legitimitatea suveranității statelor, ce au cunoscut mai multe etape în ultimii 450 de ani (cum ar fi suveranitatea populară, armă din arsenalul intelectual al Revoluției de la 1789), voi afirma doar că în decursul ultimului deceniu al secolului al XX-lea a avut loc o mutație majoră în percepția suveranității. Schimbările dramatice din Europa de Sud-Est, prin multitudine de crize și de amenințări la adresa securității internaționale, au avut drept corolar și o redimensionare a înțelegemii statelor-națiune și a celui mai important atribut al acestora în raporturile

dintre ele, suveranitatea.

Scurta prezentare făcută până acum înțelesului termenului de „suveranitate” și a relevanței acestuia pentru studiul relațiilor internaționale a avut ca scop introducerea unei discuții asupra securității, așa cum este înțeleasă în acest domeniu academic. Unul din obiectivele lucrării de față este de a propune originarea evoluției instituțiilor securității internaționale, la nivel ideatic și al practicii politice, în însăși dinamica noțiunii de „suveranitate”.

Nivelul privilegiat al discuțiilor legate de „securitate” este cel al statului-națiune. Principalul obiectiv al unei asemenea entități politice este, afirmă o lungă tradiție intelectuală, chiar asigurarea supraviețuirii și a securității. „Paradigma securității naționale a apărut într-un context istoric specific. O dată cu nașterea statului-națiune în secolul al XVII-lea și interesul acestuia în supraviețuirea națională, securitatea națională a devenit o preocupare majoră.”¹⁴ Explicația oferită de Helga Haftendorn leagă perioada sfârșitului războaielor religioase de momentul impuneri conceptiei statului-națiune prin securitatea oferită de stat cetățenilor în fața oricărei amenințări externe în schimbul loialității acestora. Suveranitatea teritorială a statelor post-westphaliene nu mai poate fi gândită în afara securității naționale a acestora.

Gestionarea instituțională a securității internaționale cunoaște două formule clasice majore. Prima este cea a „balanței de putere”, în care expansiunea unui/unor stat(e) revizionist(e) este oprită de o coaliție a celor care intenționează păstrarea distribuției de putere existente în sistem la un moment dat. Concept prin excelență realist, balanța de putere caracterizează un mod de atingere a securității internaționale fundamentat pe circumstanțiale, nici o balanță nefiind permanentă.¹⁵

O a doua formulă bine cunoscută este cea a „securității colective”. Apărută din celălalt mare filon al tradițiilor intelectuale din relațiile internaționale, liberalismul, în contextul dramatic al primului război mondial, securitatea colectivă presupune, în varianta sa cea mai largă, o alianță permanentă a tuturor împotriva

oricărui potențial agresor.¹⁶

Dincolo de diferențele majore dintre ele, cel mai important element comun al celor două forme de instituții este că ambele sunt construite din perspectiva statocentrică. În cele ce urmează nu voi discuta evoluția acestor instituții în primul rând din motive de ordin epistemic: lucrarea își propune să urmărească o evoluție a instituțiilor în perioada post-Război Rece, iar din acest punct de vedere nici balanța de putere, nici securitatea colectivă nu au cunoscut schimbări teoretice semnificative, ci doar noi forme de manifestare – balanța de putere regională din Asia, de exemplu – sau un nou dinamism – vizibil în activitatea din această perioadă a Națiunilor Unite.

Abordările tradiționale ale securității accentuează două niveluri de analiză în particular: cel al statului-națiune și cel al sistemului internațional. În special în ultimele două decenii, ponderea perspectivei realiste a scăzut în economia generală a studiilor academice a relațiilor internaționale. La nivel teoretic, provocările au venit în particular din partea a ceea ce s-ar putea numi „teorii reflexiviste” (sau, cu altă terminologie, „teorii critice”), opuse celor numite „teorii de statu-quo” – în esență cele ce derivă din realism și liberalism. Oarecum între aceste două tipuri se mai poate găsi constructivismul social, ce și propunea, cel puțin la un moment inițial, să devină o punte de legătură între aceste tipuri de teoretizare.¹⁷

Pentru studiile de securitate, discuția s-a lărgit în sensul luării în considerare a mai multor „obiecte de referință” (reference objects), în termenii propuși de Barry Buzan, Ole Wæver și Jaap de Wilde¹⁸, sau, altfel spus, a ce anume trebuie protejat în funcție de natura amenințărilor nu numai statul prin prisma naturii militare a pericolelor cu care se confruntă și a instrumentarului de care dispune în același sens, marea contribuție a teoriilor critice ar fi atragerea discuției spre problemele individului etc.¹⁹

Lucrarea prezintă își propune să se concentreze asupra dinamicii instituțiilor securității internaționale

în perioada de după sfârșitul Războiului Rece, cu un accent particular pe regiunea Europei de Sud-Est, și nu de a discuta evoluțiile conceptuale și teoretice ale securității.²⁰ Contextul astfel definit va limita puternic sfera de cuprindere a conceptelor, dar sper că va câștiga la nivelul conținutului. Voi încerca să prezint doar un punct de vedere care se consideră a fi intermediar între perspectiva realistă și cea constructivistă și care are în vedere nivelul regional de analiză, aflat între cel al statului-națiune și cel sistemic. Prezentarea modelului de mai jos este făcută astfel mai mult cu putere de exemplu și sugerează a unor puncte de vedere importante în domeniu, și nu presupune identificarea unei instituții a securității internaționale, ci doar arată o posibilă modalitate de discutare a acesteia.

Barry Buzan și Ole Wæver propun pentru majoritatea cazurilor care se pot lua în discuție o perspectivă asupra securității care se află oarecum la jumătatea drumului între termenii teritorialității și cei ai constructivismului, inspirat de interacționismul simbolic. Complexele regiunilor de securitate, în jurul cărora abordează teoria securității internaționale, sunt concepte analitice definite de cei doi autori, dar sunt „construite social în sensul în care sunt convingente practicilor de securitate ale actorilor.”²¹

Utilitatea acestui punct de vedere li se impune mai degrabă dintr-o motivație de ordin empiric: „Deoarece [Complexele R]egionale de Securitate sunt structuri durabile cu o importantă componentă geografică, ele au atât structuri interne, cât și frontiere externe ce pot fi folosite pentru a monitoriza continuitatea și schimbarea și pentru a distinge schimbările semnificative de evenimentele mai puțin importante.”²²

Ca variabile ce trebuie luate în analiza acestor complexe regionale de securitate, Buzan și Wæver identifică patru: granițele, de natură a le separa unele de altele; structura anarhică, fiecare complex cuprinzând minimum două unități autonome; polaritatea, ce se referă la distribuția de putere între aceste unități; și, în final, construcția socială, adică modelele de prietenie sau ostilitate

¹¹ Kalevi J. Holsti, op. cit., p. 26.

¹² „Papa Innocențiu al X-lea” („Pacea de la Westphalia e rădă, învaldă, condamnată, perversă, stupidă, goală de înțeles și fără nici un viț” Apud Kalevi J. Holsti, op. cit., p. 25, unde apare ca motto al capitoului 2., *Münster and Osnabrück, 1648: Peace by Pieces*, pp. 25-42.

¹³ P. J. Rieberg, *Papal Diplomacy and Mediation: The Peace of Nimwegen, 1678-1679*. La Paris de Nonnece, *Proceedings of the International Congress of the Twentieth Century*, September 14-16, 1976. APA-Academic Publishers, Amsterdam, 1981, p. 37 apud K. J. Holsti, p. 25, nota 1.

¹⁴ Helga Haftendorn, *The Security Puzzle: Theory Building and Discipline Building in International Security*, *International Studies Quarterly*, Vol. 35, No. 1, (Mar., 1991), pp. 5-6. Sublinierarea din text aparține autorului.

¹⁵ În literatură există o bogată bibliografie pe temă. V., de exemplu, Ernest H. Haas, *The Balance of Power: Prescription, Concept, or Propaganda*, *World Politics*, Vol. 5, No. 4, July 1953, sau Hedley Bull, *Notions of Anarchy*, op. cit., cap. 5, „Balanța puterii și ordinea internațională”, pp. 93-118.

¹⁶ V., spre exemplu, Charles A. Kupchan, Clifford A. Kupchan, *Constructing Collective Security and the Future of Europe*, *International Security*, Vol. 16, No. 1, Summer 1991, în particular datorită modului în care era privită această formulă la începutul anilor 1990, în condițiile slăbitului Războiului Rece.

¹⁷ O discuție sumară, dar foarte clară, poate fi găsită în Steve Smith, *Reflectionist and Constructivist Approaches to International Relations*, în John Bayles and Steve Smith (eds.), *The Globalization of World Politics: An Introduction to International Relations*, Second Edition, Oxford University Press, Oxford, pp. 224-249.

¹⁸ Barry Buzan, Ole Wæver, Jaap de Wilde, *Security: A New Framework for Analysis*, Lynne Rienner Publishers, Boulder, Colorado, 1998, pp. 21-23.

¹⁹ O prezentare a evoluției concepțiilor de „securitate” precum și a teoriilor în domeniu apare, de exemplu, în John Bayles, *International and Global Security in the Post-Cold War Era*, în John Bayles and Steve Smith (eds.), *The Globalization of World Politics: An Introduction to International Relations*, Second Edition, Oxford University Press, Oxford, pp. 253-276.

²⁰ Am discutat cele mai importante puncte ale discuțiilor de actualitate cu privire la definire și abordare într-o lucrare precedentă, numită *Conceptul de securitate internațională*. Absoluții teoretice în perioada post-Război Rece, prezentată la AC in cea Conferință Anuală a Societății Române de Științe Politice, București, iulie 2010.

²¹ Barry Buzan, Ole Wæver, *Regions and Powers: The Structure of International Security*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, p. 48. Sublinierarea din text aparține autorilor.

²² *Ibidem*, p. 51.

a relațiilor dintre unități.²³ Se observă că trei din cele patru elemente sunt strâns legate de logică realistă, iar a patra privește un model de raportare reciprocă a actorilor.

Ca exemplu pentru modul în care utilizează Buzan și Wæver abordarea propusă, mă voi referi la discuția dedicată zonei balcanice și Turciei. Mai întâi, ei împart regiunea în mai multe subcomplexe, cadrul de discuție ce păstrează din definiția CRS caracteristica conform căreia interdependența dintre modul în care unitățile își concep securitatea este mai intensă între granițele sale decât în afara lor. Diferența este că un subcomplex „face parte dintr-un complex mai larg în afara căruia nu poate fi înțeles”.²⁴ După cum împart Orientul Mijlociu în Levant, Golf și Maghreb, Balcanii ar fi constituiți din Croația, Bosnia-Herțegovina, Serbia și Montenegro, Macedonia, Albania, Bulgaria, România și Grecia; acestora li se adaugă, ca făcând parte nu din Balcani, ci din Europa de Sud-Est, Turcia și Ciprul, plus, ocazional, Slovenia și Ungaria. Prin natura evenimentelor internaționale din anii 1990, a devenit posibilă alcătuirea unui grup numit al „statelor afectate de criza din Kosovo”, în care intrau Albania, FYROM, Bosnia-Herțegovina, Croația, Slovenia, Bulgaria, România și Ungaria; limbajul Uniunii Europene a consacrat și expresia „Balcanii de Vest”, din care fac parte țările cele mai tulburate, adică fosta Iugoslavie mai puțin Slovenia, dar apare în plus Albania.²⁵

Cei doi autori identifică mai multe probleme de securitate la intersecția dintre social și politic, cum ar fi conflictele etno-teritoriale: Bosnia-Herțegovina, viitorul Kosovo-ului, relațiile dintre albanezi și slavi în Macedonia, poziția maghiarilor în țările vecine, minoritățile turce etc. Acestora li se adaugă ca sursă de instabilitate situația economică și chiar cea a mediului înconjurător, ca în situația generată de bombardamentele NATO. Pe scurt, nivelul intern al analizei este mai important în țările ce au urmat fostei Iugoslavii și Albaniei, pe când probleme de securitate inter-unități sunt mai degrabă triunghiulare decât bilaterale – Slovenia-Croația-Serbia, sau comunitățile bosniace. Se mai poate găsi un „arc islamic” ce leagă Turcia, Albania, Kosovo și Bosnia-Herțegovina, căruia i s-ar opune o alianță antiturcă formată din Grecia, Bulgaria, Serbia, ce ar aduce eventual și România, pe motivul minorităților maghiare.²⁶

Reacțiile internaționale față de crizele Europei de Sud-Est sunt explicate prin trei factori: imposibilitatea unei strategii a izolării, datorită faptului că Statele Unite, țările europene și Rusia erau deja prezente în regiune; presiunea opiniei publice occidentale (este chiar amintită influența unui factor de tip european-occidental, dat fiind activismul în această zonă comparativ cu relativa indiferență față de crize din alte regiuni); securitatea din restul Europei – riscul de lărgire a zonei de insecuritate.²⁷

Buzan și Wæver concluzionează că, printr-un complex de factori, inclusiv poziția de insulatur a Turciei (spre deosebire de un „tampon” – buffer – ce stă în mijlocul unui complex regional de securitate, despărțind actori antagonici, un insulatur se află la periferia mai multor asemenea complexe), Balcanii, ce păreau să devină un CRS separat la începutul anilor 1990, au devenit un subcomplex al CRS-ului european, pasul decisiv fiind intervenția din Kosovo.²⁸ Teama de insecuritate a Occidentului, că „europenizarea Balcanilor va fi depășită de balcanizarea Europei”²⁹, s-a dovedit un scenariu depășit, dar, până la găsierea unei alternative stabile, în linia marșă a păstrării caracteristicilor ce fac din regiunea balcanică un subcomplex separat.³⁰

Modelul este, în mod cert, mai aproape de gândirea realistă decât de cea constructivistă. Există chiar lucruri neluate în calcul – de la dezvoltarea democratică diferită până la obiectivele de politică externă ale statelor (foarte greu de crezut că România, care făcea eforturi spre a fi primită în NATO, s-ar fi lăsat antrenată într-o dispută cu Turcia, pe motivul existenței unor minorități maghiare în România și Serbia... Se poate găsi aici un bun exemplu pentru a explica motivul pentru care lucrarea nu discută decât tangențial balanța de putere, chiar regională, ca instituție a securității internaționale). În plus, unitățile de analiză sunt diferite de la caz la caz – în unele situații ar fi statele, în altele comunitățile. Se poate spune însă că în cazul unor state care nu se bucură de foarte mare legitimitate chiar în ochii multora dintre propriii cetățeni, cum ar fi Bosnia-Herțegovina sau Macedonia, nivelul analizei trebuie să coboare.

Dincolo de asemănările cu perspectivele tradiționaliste și de situația prezentată, ale cărei elemente sunt

criticabile, modelul teoretic prezintă avantaje indiscutabile în abordarea problematicii securității. Împotriva convingerii neorealiste, nivelul sistemic nu este foarte util în discutarea amenințărilor, mai ales după sfârșitul Războiului Rece. În orice inventar al crizelor de după epoca bipolarismului, amenințările majore la adresa securității internaționale vin, în proporție covârșitoare, dinspre actori care nu sunt superputeri (sau măcar mari puteri). Mai mult, amenințările, inclusiv din categoria celor făcute manu militari, provin din partea unor actori non-statali, care cel mult pot pretinde că acționează în numele unor grupuri ce intenționează să construiască/modifice un stat. Grila interpretativă propusă de cei doi autori, prin locul lăsat interacțiunii, se poate dovedi un instrument analitic și metodologic potrivit pentru epoca următoare, în care este de așteptat ca interacțiunile la toate nivelurile să fie din ce în ce mai numeroase.

Abordarea instituției suveranității, interpretarea acestora în perioada de dinainte și de după sfârșitul Războiului Rece, este una din principalele teme de discuție în cercetarea academică a relațiilor internaționale. Evidențele schimbării de optică față de problematica securității de către comunitatea internațională în cele două perioade nu sunt în mod necesar explicate printr-o modificare oarecare a rolului statului-națiune și a suveranității acestuia. În afara de interpretări oarecum „clasice”, bazate, de exemplu, pe interesele marilor puteri, se pot găsi și perspective mai subtile, ce rămân însă ancorate în punctele de vedere tradiționale.

Un astfel de exemplu ar fi propunerea lui Isaiah Wilson III, ce vorbește despre o schimbare de regim. Propus inițial de John Ruggie, Wilson folosește conceptul în accepțiunea lui Stephen Krasner, potrivit căruia „regim” ar desemna acele „principii, norme, reguli și proceduri de luare a deciziilor față de care converg așteptările unui actor într-o anumită problematică”³¹.

În acest moment se impune un scurt expozit al istoriei termenului de „regim”. Teoria lui Krasner este dezvoltată spre a oferi un mod alternativ de a gândi relațiile internaționale pozitive dominante în epoca (începutul anilor '80). El găsește două importante curente realiste, unul descris prin metafora „bilei de biliard” și a jocului de sumă nulă presupus de aceasta, iar cel de-al doilea prin cea a „plăcilor tectonice”, în care în

anumite domenii obiectivele statelor nu sunt afectate de câștigurile obținute de alți actori, iar jocul nu mai este astfel de sumă zero. „În ambele imagini, rezultatele sunt o funcție a distribuției puterii în sistem. Cu toate acestea, prima este preocupată doar de interacțiunile politice dintre state; cea de-a doua, de impactul distribuției puterii statelor în medii internaționale variate.”³²

În accepțiunea lui Stephen Krasner, regimurile apar în urma unor evenimente dramatice, cum ar fi războaiele importante, într-un moment inițial existând o mare concordanță între distribuția de putere și caracteristicile regimului. Fiind mult mai dinamică, distribuția de putere se schimbă mult mai repede decât regimurile, astfel încât în timp pot să apară diferențe importante între aceasta și liniile majore ale regimului. La limită, marile puteri pot să schimbe regimul.³³

Krasner identifică și discută o autonomie a regimurilor, autonomie care apare prin existența unor decalaje și feed-back-uri între prevederile regimului, normele, procedurile etc. ale acestuia, și distribuția de putere și interese. „Decalajele se referă la situațiile în care relațiile dintre variabilele cauzale fundamentale și regimuri devin atenuate. Regimurile ajung să aibă un impact independent asupra rezultatelor și comportamentului aferent. Cea mai comună formulare se referă la o situație în care se schimbă puterea și interesele, dar nu și regimurile. Feed-back-ul se referă la procese prin care regimurile stabilite afectează puterea și interesele.”³⁴

Prin discutarea mai multor situații posibile în care apar decalajele și feed-back-urile dintre regimuri și distribuția de putere, Krasner observă că modelul „plăcilor tectonice” îl depășește mult ca utilitate pe cel al „bilelor de biliard”, și că analiza de tip realist este împinsă la limitele permise de abordarea ca întreg. Întrebarea pe care și-o pune Stephen Krasner este dacă nu este mai corect științific ca decalajele să fie privite ca o cauză exogenă, și nu endogenă a schimbărilor. „Dacă regimurile schimbă nu doar calcularea interesului și importanța puterii, dar și interesele și capacitățile ce subliniază aceste calcule și influențe, nu se confundă principiile, normele, regulile și procedurile de luare a deciziilor cu variabilele cauzale mai convenționale?”³⁵

Revenind la Wilson, trebuie observat că acesta nu-l

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ibidem*, p. 378.

²⁵ *Ibidem*, pp. 378-379.

²⁶ *Ibidem*, pp. 381-386.

²⁷ *Ibidem*, pp. 386-388.

²⁸ *Ibidem*, p. 395.

²⁹ *Ibidem*, p. 396.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ Termenul de „regim” a fost propus de John Ruggie în 1975, iar definiția din *The Antinomies of Interdependence: National Welfare and the International Division of Labor*, Columbia University Press, New York, 1983 al acestui autor se referă la „un set de așteptări reciproce, reguli și regulamente, planuri, cerințe organizatorice și obligații financiare, acceptate de un grup de state”, înțeles care apare la Wilson ca referință, la p. 88. Definiția pe care o dă Wilson în textul de față aparține lui Stephen D. Krasner, *International Regimes*, Cornell University Press, Ithaca, 1983, p. 2 apud Isaiah Wilson III, *Defining Regimes: The Status-Ends Dilemma of Multilateral Intervention Policy*, *World Affairs*, Vol. 163, No. 3, Winter 2001, p. 99.

³² Stephen D. Krasner, *Regimes and the Limits of Realism: Regimes as Autonomous Variables*, *International Organization*, Vol. 36, No. 2, Spring 1982, p. 498.

³³ *Ibidem*, p. 499.

³⁴ *Ibidem*, p. 501.

³⁵ *Ibidem*, pp. 500-510.

urmează pe Krasner și în ceea ce privește clasificarea importanței regimurilor alături de factorii considerați sistemici. El refuză să vadă în regimuri un element al unei noi ordini internaționale față de statul-națiune, acesta fiind un aranjament la baza căruia se află interesul fiecărui actor. Păstrând astfel suveranitatea statelor drept principiu constitutiv al sistemului internațional, Wilson folosește regimurile ca variabile ce intervin între factorii fundamentali, sistemici, pe de o parte, și rezultate și comportamente de cealaltă. Acest ansamblu recomandă orice regim ca fiind un cod moral și etic, democrațiile occidentale fiind în particular supuse imperativului legal.³⁶

Isaiah Wilson III vede un proces violent ca acela al destrămării Iugoslaviei drept un conflict între „stat” și „națiune”. Tema este una devenită clasică în științele politice, dar nu aici se poate găsi explicația fundamentală a felului în care comunitatea internațională a gestionat această amenințare la adresa securității. Autorul identifică în diferențele de atitudine a lumii față de problema iugoslavă în prima perioadă – în care s-a privilegiat conservarea statului federal – și cea de-a doua – în care au fost recunoscute drepturile federațiilor de a-și schimba organizarea politică³⁷ – o schimbare de regim, un „duel” între două regimuri, unul cunoscut de mult, iar altul pe punctul de a se impune.³⁸

Principala diferență dintre cele două regimuri la nivelul principiilor și normelor stă în accentul pus pe suveranitatea teritorială, pe privilegierea statului, în regimul tradițional, față de privilegierea națiunii și a drepturilor omului, în cel de-al doilea. La nivelul regulilor și al procedurilor, vechiul regim ar avea drept trăsătură determinantă interzicerea intervenției în afacerile interne ale altui stat și, în caz de încălcare a granițelor, intervenția terților este obligatorie și are loc doar ca acțiune de răspuns. În schimb, noul regim ar fi definit prin așteptările față de terți ca aceștia să intervină în numele autodeterminării bazate pe drepturile omului, acțiunea acestora având un caracter preventiv, oarecum pentru apărarea „intereselor naționale” și împotriva „statului”.³⁹

Modelul propus de Wilson ridică probleme de ordin epistemic și logic prin sensul egalității pus între

drepturile naționale și cele ale omului. Mai întâi, Wilson nu dă o definiție pentru națiune și nu diferențiază între națiune și comunitate etnică sau orice altă formă de agregare socială. Cum anume se constituie o „națiune”, care sunt drepturile naționale, care sunt interesele naționale? Chiar dacă definirea intereselor naționale constituie un punct sensibil pentru cea mai influentă paradigmă din studiul relațiilor internaționale, cea realistă, în mod mai degrabă tacit se presupune că interesele naționale sunt, de fapt, ale statului. Implicarea internațională din Iugoslavia nu este, în nici un caz, făcută spre apărarea unui stat, decât, cel mult, după recunoașterea independenței succesorilor. În cazul intervenției din Kosovo problema pe care vreau să o subliniez este încă și mai clară: în repetate rânduri conducătorii coaliției împotriva intervenției puterii centrale în provincia albanofonă au subliniat faptul că nu intenționează în nici un caz ca din acțiunea lor să rezulte o nouă entitate politică independentă sau unită cu Albania. Șase ani mai târziu, Kosovo continuă să facă parte, cel puțin formal, din statul federal ce are capitala la Belgrad.

La nivelul analizei logice, Wilson nu definește obiectul securizării, altfel spus cine/ce se presupune că este în mai mare siguranță după ce s-au luat măsurile pentru îndepărtarea/neutralizarea amenințării.⁴⁰ Cine urma să se simtă mai sigur în Iugoslavia în urma intervenției internaționale? Comunitățile sau oamenii de acolo? Faptul că, din nefericire, au existat oameni care au avut de suferit sau chiar au murit pentru simplul motiv că erau musulmani, croați, sârbi sau albanezi nu justifică o identificare dintre comunități (de regulă etnice) și indivizii aparținând acelor comunități. Imigranți individuali au ajuns în Occident, și nu comunități, oamenii s-au înrolat, nu comunități întregi, iar responsabili pentru atrocități nu pot fi comunitățile, ci doar indivizii ș.a.m.d. În plus, spiritul retoricii centrate pe drepturile omului, specifică democrațiilor, în particular celor occidentale, se referă net mai mult la individ decât la națiunea/comunitatea cărui acesta îi aparține.

Continuare în numărul viitor

³⁶ Isaiah Wilson III, op. cit., p. 103.

³⁷ V., de exemplu, Peter Radan, „Secessionist Self-Determination: The Cases of Slovenia and Croatia”, *International Problems*, vol. XVI, nr. 3, Belgrade, 1994, și Gavro Petrazis, „La Yougoslavie et la Communauté Internationale”, *International Problems*, vol. XVI, nr. 3, Belgrade, 1994. O discuție asupra dinamicii atitudinii occidentale se poate găsi și în David C. Coomper, „The United States and Yugoslav Wars” și Richard Sobel, „US and European Attitudes toward Intervention in the Former Yugoslavia. *Mourir pour la Bonne Cause*”, amândouă în Richard H. Ullman (ed.), *The World and Yugoslav Wars: Council on Foreign Relations*, New York, 1998.

³⁸ Isaiah Wilson III, op. cit., p. 103.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ V., mai sus și termenul de obiect de referință, discutat de Baran, Waxer și de Wilde. *Supra*, 1064-18.

Europa văzută de pe Mosella de un călător român

> **Mircea MALITA**

Acum 10 ani, am fost la Trier timp de o lună. Între 15 noiembrie și 15 decembrie, oaspete al Centrului de Studii Europene unde am ținut o serie de lecții optionale privind *The Western Drive on Eastern Europe*. Am beneficiat de o primire colegială din partea profesorului Bernd Hamm și a echipei sale, și de un program generos care mi-a permis să vizitez locuri istorice și să cunosc noua realitate europeană. Faptul că fiica mea se afla la Metz și că nu-a împrumutat automobilul ei mi-a dat posibilitatea să lărgesc experiența mea la Franța vecină și să meditez de pe malurile Mosellei la milenile Europei, așteptând gândurile mele în însemnări, care, dacă nu au darul sistemii, m-au sprijinit în crearea unor impresii durabile, pe care încerc să vi le împărtășesc sunat.

Frontierele

După un curs, luam mașina și plecam spre Metz. Am gustat peisajul splendid, drumul ce urma malurile Mosellei. Spre marea mea uimire, nu observam, furat de gânduri, când se producea trecerea graniței cu Franța. Mă trezeam în altă țară abia când vedeam că panourile de pe șosea sunt scrise în franceză. Cum se explică miraculoasa transformare a unor frontiere ce au separat timp de secole state ostile, care le mutau periodic în lupta pentru teritori, la sfârșitul unor războaie ce se desfășurau într-un ciclu ce părea interminabil, în linii convenționale de umire a acelorasi țări și populații? Un diplomat român, Nicolae Titulescu, fost de două ori președinte al Adunării Generale a Societății Națiunilor, un militant împotriva revizionismului și pentru păstrarea frontierelor așa cum au fost trasate la Versailles, a avut curajul prospectiv de a spune că într-o bună zi în Europa frontierele vor fi „spiritualizate”, adică își vor pierde rigida lor relevanță. Trece, mi-am zis, o frontieră spiritualizată. De o parte și de alta, un decor similar de civilizație. Orașe, magazine,

oameni ducându-se și venind de la serviciu, copii ducându-se și venind de la școală, toate îmi indicau nivelul comparabile de viață și de preocupări. Cum s-a ajuns aici? Mi-am propus să găsesc un răspuns coerent în timpul periplului meu în această arie europeană și l-am urmărit cu perseverență.

Stratul roman

În muzeul din Trier printre vestigiile romane, atât de abundente, m-am simțit în propria istorie, cu regretul că romanii au lăsat în Dacia Felix mai puține obiecte monumentale decât aici, unde au stat mai multe secole.

Dar este același imperiu, sunt aceiași împărați. Traian, cuceritorul Daciei, a construit la Trier amfiteatrul cu 8800 de locuri. La Sarmisegetuza noastră, amfiteatrul avea peste 12000. Podul roman peste Mosella precede cu peste un secol podul roman de peste Dunăre. În tot cuprinsul său, civilizația romană se manifestă în drumuri, amfiteatre și băi. Peste toate domnea dura lex romana. Ocupația romană propriu-zisă se întinde la noi între anii 100 și 270. Împinși de goți, romanii se retrag în sudul Dunării și numesc în continuare Dacia regiunea balcanică pe care o consolidează. Ne-au lăsat însă o limbă latină și un creștinism timpuriu. În Dobrogea se dezgropă acum soldați romani martirizați în acea vreme.

Augusta Treverorum, o vreme sediu temporar al lui Constantin cel Mare, trezește în călătorii români noi emoții. Nu ne îndoiim de evlavia mamei sale Elena, dar la Caesărul părții galice a imperiului deslușim motivul politic al creștinării statului. Era un gest salvator în momentul răspândirii ireversibile a noui credințe. A făcut o judecată politică, de așteptat la un bărbat crescut la școala puterii și a metodelor sale dure. Mărturisesc că am întâmpinat greutăți în cursul sederii mele la Trier să înțeleg evenimentele vieții sale pre-constantinopolitane.

Dioclețian făcuse o reformă, introducând sistemul a

doi împărați (Augustus) și doi Caesari, guvernatori de regiuni întinse. Dar apoi demisionează împreună cu împăratul Maximian și se retrage la Nicomedia, loc liniștit în Dalmația, pe malul Mării Adriatice, unde cultivă varză. O nouă tetrarchie se formează, și Constantin, tânărul fiu al lui Constantin, devenit August, află în Britania lângă tatăl său, e declarat de trupe, la rândul său, August. Pe urmă îl găsim când Caesar în Gallia și în alte părți, când consul. Trebuie să faci distincție cu răbdare între căpeteniile romane Maximian, Maximin și Maxențiu, ale căror lupte pentru putere durează vreo șase ani. Constantin îl înfrânge pe Maxențiu, după ce în drum spre Roma are viziunea crucii în flăcări pe cer cu inscripția Xp̄c̄c̄s̄t̄m̄. Cu acest senin vei învinge. În anul următor, la 313, lansează la Milan edictul acceptării creștinilor. Dar trebuie să împartă puterea cu Licinius, un prigonitor al creștinilor timp de un deceniu, până când îl înfrânge în 324. Abia în 326 decide să întemeieze noua sa capitală în vechiul Bizanț. Era și un gest de păstrare a Romei păgâne, dar el exprimă nostalgia omului născut în Moesia balcanică. Nostalgia răsăritului era prezentă și la Traian. Nu făcuse o pasiune pentru Dacia, care n-a fost pentru el decât punctul de plecare spre crearea Arabiei romane și sursa de aur pentru plata acestei expediții. Constantin este atras de Bizanț și se instalează acolo. Este greu de explicat de ce bătrânul Constantin cel Mare, află la apogeul puterii sale auguste, a repetat greșeala lui Dioclețian și a numit cinci cezari, trei fii și doi nepoți care după moartea sa au creat o problemă succesorală la fel de înecată. Trebuie să distingem de data aceasta între Constantin jr. și Constantin senior, între Constanțiu și Constans. Când unul se instalează definitiv, un alt descendent al spijlei constantinene, un Caesar al Occidentului roman, repetă încercarea de a cuceri tronul Bizanțului, dar esuează, e învins și decapitat la Callatis, azi Mangalia, nu departe de locul unde se desfășoară astăzi cursurile europene de vară organizate împreună cu Institutul de Studii Europene și Internaționale al dr. Armand Clesse din Luxembourg, cu prezență activă a profesorului Michael Ambrosi, gazda mea ospitalieră de azi.

Constantin, care concepe la Metz intrarea Imperiului Roman în lăza lui creștină, asigură pentru un secol unitatea între est și vest, dar, o dată cu căderea Romei, ruptura se produce și istoriile celor două jumătăți care vor coexista se separă, între un Bizanț prosper și un Occident convulsiv și în declin.

Incursiunea în trecut la care m-a invitat Trierul mi-a lăsat un gust amar. Oricât de captivantă este istoria evenimentală, ea nu este decât o apariție epi-fenomenală, căci subiacent, tăcut și indelebil, stă istoria proceselor profunde

Mănăstirile

Pe Mosella am putut vedea ruinele vechilor vile nobilare ale patricienilor romani. O dată cu prăbușirea imperiului, ele au devenit pustii. În jurul lor nu se mai cultivă cereale și pomi fructiferi, agricultura era la pământ. Când au reînceput locuitorii să-și lucreze pământul? „Tout empire finira” este titlul unei cărți de relații internaționale a lui Duroselle, iar Toynebee demonstrează că principul nu e dezmințit de întreaga istorie a omenirii. Imperiul Roman s-a desfășurat ca o clădire veche, dar din cărămizile ei s-au construit noi case. Este un alt principiu biologic (vezi Max Jacob, laureat al Premiului Nobel), că toate structurile noi sunt formate din resturile celor devenite nefuncționale. Nu suntem atât de pierduți în cercetarea istoriei, unde mulți susțin că nu există legi generale și avem câteva puncte de sprijin, dacă adăugăm și principiul complexității crescânde pe care Teilhard de Chardin îl vede ca singura săgeată indubitabilă a dezvoltării vieții și omului.

Prăbușirea Imperiului Roman nu are multe mistere. Teoria sistemelor ne ajută: overstretch (suprasolicitare), epuizarea resurselor și subminarea societății. Imperiul

nu a căzut în mâna unor străini. Aceștia erau deja angajați, soldații și asociații imperiului, se aflau deja în interiorul lui. Ațila a invadat la Roma, ca tânăr ostatic, meseria armelor și cărmuirii.

Miracolul apare în absorbirea unor populații venite din nord și est, amestecul lor, timp de patru-cinci secole, în crezulul european de amestecat seminții și horde, având ca rezultat populații, limbi și mentalități noi. Lista populațiilor cu care s-au confruntat romanii în apusul continentului, după Cezar, Straboniu și alții, are efecte mirifice. E un adevărat catehism ce alungă miturile rasiale și ale purității etnice. E prea lung să-l citez aici. Am ajuns să selectez 65 de nume. Există o variantă la fel de substanțială pentru spațiul carpatin și al Mării Negre.

Creștinismul a fost factorul esențial al convertirii acestor populații la un nivel superior de civilizație, conferind o primă identitate comună. În primul rând, biserica a ascuns și prezervat în potirele și sutanele ei amintirea imperiului, practicând ierarhia și legile. Să nu uităm că dreptul canonic l-a precedat în Europa pe cel civil. Ritualuri fastuoase impresionau imaginația și nevoia de sacru a popoarelor păgâne. Rușii s-au creștinat după ce trimișii lor au ascultat un cor la Catedrala Sf. Sofia din Constantinopol, atribuit de ei ingerilor. Dar mai presus de asta exista un model de eficiență și grandoare la scară continentală care trebuia întreținut și păstrat pentru momentele propice viitorului. Nu feudalii fragmentariști și nici reșii egoști au îndeplinit această funcție, ci biserica. Aceasta, ca și imperiul, era ierarhică,

cu autorități divine și pământeste, bazată pe norme stricte de viață, creatoare a unei solidarități transfrontaliere, care canaliza pe oameni spre fetele mai presus de cele individuale.

În al doilea rând, mănăstirile erau centre de cultură și artă. Aici copiii lucrați reînecat. Manuscrisele sunt înțelegerii principale a călugărilor. Miniaturile se constituie în gen artistic autonom. Se perfecționează muzica și se fixează canoanele. E prea multă zarvă afară pentru ca cineva să se înțelească ani în șir cu asemenea preocupări. Mănăstirile sunt primele universități, bibliotecă și centre de perfecție a limbii și de cercetare ale Europei. Iar pelerinajele dădeau ocazia schimbului de informație și dezvoltării a solidaritate căldă într-o lume ostilă.

În al treilea rând, bisericile sunt centre de asistență socială. Bolnavii capătă îngrijiri, cei infometaji, hrană. Sunt loc de refugiu pentru cei nedreptajiți și amenințați. Sunt oaze de securitate. Oferă azil temporar celor urmăriti de autorități abuzive sau dușmani.

În al patrulea rând, și nu ultimul, creștinismul a furnizat un model practic care a reînviat munca, în principal cea agricolă, o dată cu regimul de ordine care dispăruse. Mănăstirile încep să puncteze harta Europei și monahismul se răspândește. Sf. Benedict înființează în secolul al V-lea benedictismul. În regulile stricte, el introduce activitatea economică și datorită de a munci. Autoritatea lui e imensă. În 543 îl primește pe regele gotic la el. Mănăstirile benedictine devin centre exemplare de activități agricole și iau locul culturilor-model ale lăitundărilor romane. Culturi de cereale și de pomi, bine întreținute și rodnice, apar, arătând populațiilor noi, sensibile la exemplul vizibil, avantajul sedentarismului și muncii. În credința benedictină, ca ele să-și acopere toate necesitățile, mănăstirile văd vocația de a crește randamentul agriculturii, pomiculturii, de a selecta semințe și de a îmbunătăți soiuri de plante. Mai târziu, preocupările se extind la descărn și defrișări, minerit și metalurgie. Apar produse rafinate, a căror amintire e presărată pe mesele noastre de o sticlă de benedictină. Și alte ordine îl vor urma pe Benedict, cistercienu, fermieri și crescători de vite, școala de la Cluny, irlandezii, carthusienii, iar mai apoi ordinele militare de după cruciade ne vor aminti spectrul larg al instituțiilor neguvernamentale, alături de bratele profesionale și ligile comerciale.

Dacă îl scotim pe Carol cel Mare pe lista marilor precursori europeni, va trebui să-l anuțim și pe Sf. Benedict.

Catedralele

Recurgând iarși la permanențe istorice, găsim doar două tendințe fundamentale adânc înscrise în logica

noastră veche care clasifică după genul proximi și diferența specifică: tendința de integrare și cea de fragmentare, prezentă și astăzi în scena politică a lumii. Evul Mediu a fost profund fragmentarist. Feudalismul său pestriț s-a opus integrării. Biserica catolică a fost un factor integrator. Cu toate acestea, Republica Christiana nu a prins ființă. Principiul de onoare susținut de feudali a fost substituit permanent al interesului general, a cărui predominanță a mai cerut câteva secole. O integrare parțială au realizat treptat regele de drept divin.

Această lume agitată poate fi recunoscută în muzeul deschis al Europei constând din castele și catedrale.

Pe malul Mosellei, la Metz, se află o catedrală în stil gotic. E începută în 1220 și este terminată în 1522. Trei secole în care pentru zece de generații succesive catedrala este doar o schelă, un proiect, un vis colectiv. Meșterii trăiesc și mor în ea și tot aici sunt îngropați, ca expertul bolșilor Perrat. Construcția a fost întreruptă de răboaie și crize, dar efortul ridicării ei a fost reluat. Și alte continente sunt pline de temple, dar în Europa catedralele sunt presărate cu profuziune, nici un oraș nimerindu-și numele fără catedrala proprie, născută din competiție cu alții și cu speranța unor noi performanțe. Mai importantă decât arta lor nu se pare începând de a le construi timp de secole. A lucra pentru generațiile viitoare, fără speranța gloriei imediate, a predă din tată-n fiu un plan va deveni un „sport” european, combinație a maratonului cu ștafeta.

La Trier, lumina domului e albă, pulsând prin mari ferestre. La Metz te așezi și meditezi scăldat în jocuri rafinate de caleidoscop. Se pare că puține catedrale în Franța au cei 7000 mp de vitralii care te înconjoară.

Domul din Trier este început de Constantin la 326, o dată cu biserica din Roma, Bethlehem și Ierusalim. Distrusă și refăcută în repetate rânduri, se prezintă în ediție nouă la 1196. Mă fascinează cripta cu episcopi. În zid și sub lespezi, stau, având rang mai înalt, arhiepiscopii din care unul ne avertizează: *Ecce hora est, ceea ce va trebui să spunem o dată fiecare dintre noi.* Printre sculpturi și orteveerii, sub un cer de stele din cristale de piatră în capela de lângă altar, se păstrează presa cea mai de preț, tunica lui Iisus, ce se privește printre stele, adusă de Sf. Elena din Orient.

Marea misiune a religiei creștine, constând din adâncirea spirituală, interiorizare și în contactul cu o divinitate ce-i trimite mesajul unei iubiri infinite, nu era însă completă fără un semn al puterii și al miracolului. Mărimea și splendoarea unei catedrale îi copleșeau și îi făceau umili pe oameni. Dar nu era de ajuns. Ei voiau semne ale puterii de a vindeca bolile, de a aduce ploaia, de a-i învinge pe dușmani. Catedralele nu erau

gata când se întâlneau turnurile și se deschideau porțile, ci atunci când intrau în posesia unor reliefe sfinte (os, dințe, deget, haine sau sandale), care au aparținut unui sfânt martirizat. Și atunci în simri nesfârșite venind de la mari distanțe, imbulzindu-se și rugându-se în extaz, credincioși cădeau în transa sacră și măntuitoare.

Fragmentarea medievală

Evul Mediu a fost era fragmentării. Pe plan politic și economic Europa este segmentată. Feudali aplică strict principiul ierarhiei, dar îl aplică la o arie limitată de putere și dominație. Fracționarea în bucăți mici de teritoriu persistă în istoria Europei. Germania va fi compusă din aproape 400 de entități distincte și cvasiautonom până în secolul al XVIII-lea. Ideea centrală a feudalului era onoarea, asociată ogoliului sau mândriei, pasiunii vestite în ochii creștinismului umil.

Biserica însă continua să încurajeze factorul integrator. Imperiul la fel, în tradiția romană. Dar unde sunt azi entitățile medievale? Unde este faimosul ducat al Burgundiei, luat de Huizinga drept ilustrare a tuturor considerațiilor sale din Amurgul Evului Mediu? Biserica a cunoscut primele fracturi. Pe timpul lui Filip cel Frumos, candidatul francez ales papă, se stabilește la Avignon unde papii francezi vor rezida între 1309 și 1373. Faima lor va consta mai mult în risipă ostentativă și libertinaj. Petrarea îi descrie lui Boccaccio în câteva rânduri o stare valabilă pentru tot Evul Mediu: „Așa sunt vremurile în care am căzut, prietene, pământul nu mai are oameni buni, dar niciodată n-a fost atât de populat de viciu și creaturile sale.”

Italia, divizată în domeniile orașelor și ale Papei, devine pentru mult timp sediu de lupte între armate de spanioli, francezi și germani. Italia se rupe între guelfi și ghibelini, partizanii Papei și ai împăratului. Atât aici, cât și în nord, comercianții reușesc să infrunte intemperțiile conflictelor armate și să dezvolte un izvor de căștiguri și de bună stare.

Când occidentalii aveau doi papi, din care Urban al VI-lea era instalat la Roma, Metz și Trierul sunt, ca și împăratul, de partea lui Urban.

La Trier am căutat locul unde a avut loc o negociere grăitoare pentru sfârșitul secolului al XIV-lea. Carol Temerarul, ducele burgund, obținuse de la fiul Yolande de Anjou dreptul de a intra în Lorena și de a ocupa locurile întărite. Un tratat de asistență mutuală se transformă într-un protectorat burgund asupra lorenilor, o renaștere a vechii Lotaringii. La Metz, oamenii regelui francez Louis al XI-lea urmăresc intriga diplomatică, decizi să o zădărnicească.

Rămănea de obținut aprobarea împăratului și

întărirea Temerarului prin noi titluri. Întâlnirea celor doi are loc la Trier, unde împăratul e însoțit de fiul său Maximilian. Liturghia de la catedrală e oficiată pompos de arhiepiscopii din Mayence și Trier și de episcopul de Metz. Carol pretinde titlul de rege al românilor. Cea mai bună ospitalitate imperială fixează la mănăstirea Sf. Maximin cazarea și sediul negocierilor. (Pașii mă duc spre biserica Sf. Maximin, urmașii vechii mănăstiri, nu departe de biserica Sf. Paulin.) Negocierile decurg la început bine. Carol o promite pe fiica sa, Maria de Burgundia, ca soție a fiului împăratului. „Să mai crească copiii”, spune acesta ușor rezervat. Titlul cerut e prea mare și Carol se mulțumește cu cel de rege al Burgundiei, având autoritate asupra a șapte episcopate, printre care Verdun și Metz. Se fixează data încoronării (suntem în noiembrie 1474, acum 531 de ani). Dar oamenii regelui francez șoptesc la urechea împăratului și acesta devine suspicios față de ambițiile Temerarului. Și iată că data încoronării e amânată cu trei luni. Carol, într-un acces de furie, sparge mobila din apartament, în timp ce împăratul și fiul său trec Mosella într-o barcă, în zorii zilei, fără să-și ia rămas-bun.

Ceva a rămas din negocieri: căsătoria Mariei cu Maximilian, din care va rezulta Filip cel Frumos, care se va căsători cu regina Spaniei, Ioana cea Nebună, din care se va naște Carol Quintul, care va moșteni astfel Burgundia deopotrivă cu Spania. Politica la vârf va putea găsi în această negociere, pentru trei secole, modelul său matrimonial, cu sancțiune ecleziastică.

Dar jos, poporul ținut să se dezvolte în făgăsul credinței oficiale, dădea semne de trezire a vechilor credințe și obiceiuri păgâne.

La sfârșitul aceluiași secol, Metz își amintește că, fără motive aparente sau explicații clare, o isterie colectivă a cuprins mulțimea care dansa în așa-numitul dans Saint Guy. Nebunia a început pe Rin. Lumea se aduna pe străzi și în localuri publice și dansa în cercuri ore în șir, țipând și urlând, cerând demonilor să nu o mai chinuască. Pentru mulți cerul se deschidea și aveau vedenii. Apoi cădeau, se rostogoleau pe jos și gemeau. În unele locuri, delirul final era sexual. Preoții nu conțineau cu slujbele de exorcism, iar alți creștini făceau procesiuni în favoarea victimelor. Vrăjitoria, care până atunci fusese o ofensă civilă, a fost luată sub jurisdicția Bisericii și combaterea ei a fost încredințată tot Bisericii. Rugurile s-au înmulțit pe teritoriul Europei, arzând eretici, savanți suspecti și vrăjitoare. Cu aceste manifestări, europeanul nu se distinge printr-o mare rezistență la exaltarea colectivă și la stările iraționale, care băntuiau alte continente.

Războiul și pacea

Din istoria sa fragmentată, Europa pare că deține înțietatea în purtarea războaielor, în amploarea lor distructivă, în desfășurarea lor salbatică, în care pierderile civile puteau depăși numărul soldaților căzuți. De aceea se ridică întrebarea: au avut europenii războiul în sângele lor, ca blestem ereditar ineluctabil? Unii răspund că a fost făcut din necesitate politică și nu clipese atunci când citează faimoasa formulă nefastă a lui Clausewitz: Războiul – continuare a politicii. Alții invocă marile transformări ale societății pe care războaiele le-au antrenat. Dar o examinare mai atentă arată că, după ce a fost legitimat de Sf. Augustin, care a împărțit războaiele în juste și injuste, fapt invocat și de cruciați, războiul a fost consecința normală a structurii unor state bazate pe putere și pe cuceriri, perpetuată de caste militariste dominante, în cazul Evului Mediu de nobilimea consacrată profesiei armelor.

Ușurarea conștiinței în fața acestui dezastros fenomen se producea prin introducerea unor norme umanitare de respectat în războaie, aprobate de biserică și îmbrățisate de nobili, care spectacolul mergeau prin a propune lupte între cavalerii lor sau chiar și comandanții între ei (Carol Quintul și regele Franței). Arheologia câmpurilor de luptă arată că în ciuda acestui propus turm de vârf, nobil și cavaleresc, soldații de rând, prizonieri sau răniți, erau uciși în masă și lăsați pradă corbilor. Nici o profesie de grijă umanitară nu poate îndepărta până azi realitatea suferințelor indescriptibile ale războaielor.

În paralel, s-au înmulțit semnele de recurgere la căi pașnice pentru soluționarea litigiilor, cum este negocierea. Istoria lor și a diplomaților deveniți ambasadori permanenți în Renaștere este prost scrisă și slab cunoscută, în raport cu ditirambicele osanale aduse eroismului și virtuților militare. Există și o curte supremă de arbitraj, care era Papa. Un Borgia fixează harta coloniilor între Spania și Portugalia. Apar doctrine politice ca cea a lui Machiavelli, dar și scrieri de drept diplomatic, inspirat de cel canonic. Termenul de subsidiaritate din practica Uniunii Europene figura încă de atunci în dreptul canonic.

Imperiul avea înscris războiul în însăși logica lui de expansiune teritorială continuă, lovirea preventivă a unui competitor, lărgirea frontierelor pentru a le face din ce în ce mai sigure și bineînțeles afirmarea autorității de domni și conduce.

Anumite regnuri frontaliere s-au dovedit de atunci sensibile. Iată-l pe Carol Quintul, îmbătărit sub zidurile Metzului, la care nu poate renunța. El adresează suterorii sale Maria, guvernatoarea Țărilor de Jos, o scrisoare, citită probabil și de consilierul diplomatic al acesteia,

Nicolaus Olahus: „Francezii, spunea el, țin drumul Germaniei până la Rin și pot să-mi bazeze calea din Germania de Sus la Țările de Jos, fără să vorbim de amenințarea asupra lui Thionville și a întregului Luxemburg. De la Metz ei pot de asemenea să împiedice comerțul între Franche-Comté și Țările de Jos”. Împăratul este deci, la 20 noiembrie 1552 (observă că evenimentele importante se petrec în această regiune mereu în noiembrie și decembrie), prezent la asediul Metzului, pe care-l dorește și-l adoră. E bolnav, purtat în literă. Circumstanțele sunt potrivnice. Ploaie, foamete, tifos, oboseală. În ciuda bombardării zidurilor și chiar a unei bresle produse, orașul rezistă. După Crăciun, asaltul se oprește și împăratul se retrage prin Thionville. Se pare că nici protestantismul, nici campaniile din Italia nu l-au intristat ca pierderea Metzului. Renunță treptat la titlurile sale și apoi la coroana imperială, ca și Dioclețian, și moare retras în 1556.

Nimic din războaiele care l-au precedat sau l-au urmat nu întrece în grozăvie și pustii marile războaie care îmbina pretențiile regilor și pozițiile imperiului cu credințele religioase: în mare, protestanții se luptau împotriva catolicilor. Onoarea era mai puțin invocată de când Richelieu o înlocuise cu „raison d'État”. Avea un precedent în François I, care se aliase cu infidelii otomani, împotriva catolicului Carol Quintul. Richelieu se aliază cu Nordul protestant împotriva imperiilor de aceeași religie cu a Franței.

Iarși reginca Mosellei este implicată. Faptul că episcopul elector de Trier, care se prinsese sub protecția Franței în alianțele catolice pe care le pregătise Richelieu ca să nu fie acuzat că ține partea protestanților, este schimbat declanșează partea a treia a războiului, la 1635. Francezii pornesc spre Rin, ținutul Lorena și episcopatele ocupate în 1552. Războiul de trezeci de ani durează până în 1648.

Trebuia oare ca Europa să treacă prin încercările unui război îndelungat, prin atrocitățile comise de bande de mercenari care masacrau, jefuiau și incendiau (țerții croai) se recunoșteau după năframa de la gât, cere a devenit mai târziu, după numele lor, cravată), foamete și canibalism, migrații, epidemii, dezastre demografice, degradarea agriculturii și distrugerea orașelor, ca să intre într-o eră mai pașnică având instituții și structuri mai asezate? Este suficient de spus că pacea de la Augsburg crease un făgaș normal de legitimizare a reformei literare, care se putea lăngi și consolida rațional și pașnic.

Mințile strălucite nu lipseau. Cu mult înainte, un Erasim se ridicase pe o cale de mijloc și denunțase nebunia. Grotius publica în timpul războiului impresonantul tratat *De iure belli et pacis*. Capacitatea

intelectuală a vremii era la zenit, dovadă revoluția științifică a aceleiași perioade. Nu putem conchide decât că mersul civilizației și cel al culturilor au dinamici diferite și că rațiunea științei nu exclude exploziile iraționale ale unei vieți neiesite de sub semnul religiei, care împreună cu ideologia sunt părți vaste ale culturilor, ambele dând războaielor, pe rând, acea dimensiune extremă și pasionată, care nu a părăsit Europa nici în secolul al XX-lea.

Modernitatea

A doua jumătate a secolului post-Westphalic începe opera de construire a sistemului internațional de state. Francezii, sub Ludovic al XIV-lea, excelează. Revoluția științifică se continuă și se încheie triumfal cu Newton. Este un preambul remarcabil pentru următorul secol al Luminilor. Va fi acea mișcare de idei, ce va pune calitatea rațională în față; o rațiune care dăduse roade în știință.

Cum se descurcrau vechile unități mici ale imperiului? Din punct de vedere intelectual, țineau pasul.

Hanovra îi dădea pe Leibnitz, Koeningberg pe Kant. Românii aveau și ei un istoric membru al academiei germane, iar în țările românești se înființau academiile domnești în limba greacă.

Trierul a străbătut epoca cu o coroană pe cap. Este greu de găsit un exemplu asemănător în care rolul depășește mărimea geografică. Conduc de un prinț elector, stă în areopagul imperiului. La Trier vedeam cea mai veche biserică a Germaniei, iar la Metz cea mai veche biserică a Franței. În colecțiile de la Trier era Codex Aureus din secolul IX, un alt fragment se află la Alba Iulia în Transilvania. La Trier, o universitate înființată în 1473 funcționează până în 1797. Electorul Clement Venceslaus acordă drepturi protestanților. Arhiepiscopul păstorește și Trierul. Aria lui, cuprinzând orașul Coblenz, se întinde de-a lungul Mosellei până la Rin. Teritoriile acestea sunt pierdute doar după Napoleon, în favoarea Prusiei.

În pragul globalizării și a transformării sistemului internațional format din state în sistemul global, ce cuprinde și alți actori neguvernamentali, economici, sociali și culturali, inclusiv orașe și regiuni, istoria Trierului este semnificativă. Ca să fii un actor al globalității trebuie să fii conectat la o rețea și să îndeplinești trei condiții elementare ce nu țin de dimensiunile proprii: să fii centru de excelență, de primire (accueil) și de comunicare – iar ca să te distingi, valoarea în rețea se măsoară prin numărul drumurilor de linii care trec prin tine, materiale sau virtuale. Trier contribuie și azi la conexiunea Europei.

Secolul luminilor a fost trăit din plin în toate colțurile Europei. La București se citea și se juca Voltaire. În Transilvania, Școala Ardeleană, ca și cea săsească, invocă drepturile naturale. Luminile au adus cea mai mare descătușare a forței mintale a oamenilor. Vorbim azi de intrarea în era cunoașterii. Dar Kant ce făcea când spunea „îndrăznește să cunoști”? Porțile cunoașterii și ale raționamentului eliberat de superstiții se deschideau atunci. Marile revoluții politice din America și Franța au inspirat o nouă organizare bazată pe legea luminată și drepturile omului.

Pe aceste baze, după Napoleon, a început cea mai solidă creație a Europei, prin care a întrecut definitiv toate continentele: modernitatea. Ea poate fi definită prin formula statelor naționale constituționale, în care se asigură, printre alte drepturi, cel de inițiativă economică propagat de concepțiile liberale. Modernitatea a luat ca bază ceea ce i-a oferit revoluția tehnică, precedată de cea științifică. E anunțată de introducerea locomotivelor cu abur, a căilor ferate și a telegrafului. Ea continuă să aibă mai târziu alte simboluri tehnice: aeronavele, automobilele, electricitatea și radioul.

Secolul modernității a fost numit de oamenii de litere secolul stupid. Munca e anonimă și respectabilă, iar creșterea cunoașterii se produce cumulativ, în tăcerea laboratoarelor. Dar în Europa postnapoleonică, a fost mai puțin război în secolul al XIX-lea decât în orice alt secol trecut și viitor. Congresul de la Viena a creat o coaliție conservatoare a marilor state, zguduită de noile revoluții de la 1848. Abia după aceea Europa, scăpată de nobili, realizează separația statului de biserică, act fundamental pentru desvârșirea modernității. Neimplinindu-l, alte societăți tradiționaliste din lume au rămas cufundate în trecut.

Nevoia viscerală de a inova și gustul schimbării au adus în schimb prosperitatea Europei care a mizat pe liberalismul capitalist și și-a putut ridica civilizația. La Trier s-a născut marele contestatar Karl Marx, care a analizat mecanismul inechitabil al capitalului. Dar visul său, al umanității egalitate și neexploatare, a fost dezmințit de experiențele sociale ale comunismului clădit în aria nemodernizată, rurală și creștină a Europei. Cu toate neajunsurile sale, capitalismul, salbatic inițial în Vest sau mai recent în tranziția din societățile din Est, angajează lumea într-un joc de care oamenii nu se desprind: competiția. E o mare lege a vieții înscrisă în această arzătoare pasiune pentru joc, care e competiția dominată de reguli. Fie că suntem pe terenul de fotbal, fie pe o stradă cu buticuri, ne place să jucăm, să pariem, să riscăm, pasiune pe care Marx a scos-o din ecuație.

Se pot deplânge inechitarea și politica mondială a secolului al XIX-lea. Se poate afirma că, dacă n-ar fi

devenit aproape toate coloniale, statele europene n-ar fi menținut pacea între ele și chiar că au reînceput războiul fratricid atunci când colonizarea și-a epuizat promisiunile.

Este greu pentru un istoric clăuzit să accepte criticile feroc adresate astăzi Lumii și modernității. După postmodernism, modernitatea trebuie abolită și uitată. De fapt, modernitatea persistă, dar a intrat într-o fază nouă, fiindcă tehnologia îi schimbă regulile. I-am putea spune geo-modernitate.

Printre conceptele desființate, alături de adevăr („Nu există adevăr, există un consens!“ „Puneți teoremele la vot!“) și realitate („E o construcție!“ „Nu există independent de noi!“), a fost cerzurată și universalitatea. În această privință, dați-mi voie să citez o experiență de călător și mediator, trăită nu în Europa, ci în India. Dar tot de Europa este până la urmă vorba. Am găsit într-o librărie din New Delhi, în anul 1968, o carte despre o conferință ținută acolo de Arnold Toynbee, cel care clasificase civilizațiile după religii, lucru care mă tulburase (nu poți folosi criteriile diversității culturale pentru civilizația unică). Toynbee a spus spre surprinderea mea următoarele: „Omenirea întreține fără întrerupere un vis vechi, acela de a constitui o mare familie unită. Amenințarea planetei de distrugere (nucleară, ecologică) face actual acest ideal. El a fost urmărit fără încetare de marile imperii și marile religii, toate aspirând la universalitate. Nici imperiile, nici religiile n-au reușit să-și atingă ținta. Azi suntem privilegiați: tehnologia ne ajută și chiar ne stimulează să uităm diferențele și să ne considerăm o singură familie umană.“

Ce splendid mesaj în raport cu viziunea măruntă post-modernistă a unei lumi de comunități lipsite de orice principii integrator!

Leția Europei

De la Metz, am luat, într-o duminică de iarnă, drumul spre Gorze, cu intenția de a mă opri la Sey-Chazelles, comuna lui Schuman. Pe drum, pe o înălțime, căci drumul urca, m-am oprit să văd imprimată pe o piatră urmele picioarelor lui St. Clement, pomit pe jos să-și convertească pe treviri, la Metz. Sey-Chazelles-ul, pustiu. Schuman e îngropat aici. Pe mormântul lui scrie: „În calmul acestei așezări lorene, Robert Schuman a pus bazele Europei unite, garanție a prosperității și păcii în lume“. Mort în 1963, Schuman o fost înhumat aici în 1966. Apartenența la Lorena i-a insultat și dorința păcii între ea și vecini și ideea unei căi prin care acest ideal putea fi realizat.

În biserica fortificată de peste drum, complet goală,

unde cu o monedă de cinci franci aprindeai luminile și cu una de zece ascultai muzica orgii automate, am petrecut la căldură un timp de meditație; a fost doar începutul unor reflecții și studii asupra Europei, care au durat ani, clarificându-mi treptat conceptele de bază ale acestei construcții.

Revin la istorie. La sfârșitul celui de-al doilea război mondial, Europa era în ruine. Dar doi factori continuau să planeze amenințător asupra viitorului ei. Întâi, dosarele marilor litigii erau închise prin forța armelor și dicitatul celor victorioși. Germania și Franța își disputaseră sistematic suveranitatea asupra regiunilor de frontieră. Alsacia și Lorena trecuseră ca posesiuni de la o țară la alta începând cu Ludovic al XIV-lea. În istoria ultimelor opt decenii fuseseră ocupate de germani în războiul din 1870, reveniseră Franței după primul război mondial, fuseseră cucerite în 1940 de către armata germană, ca în 1945 să fie reîncorporate la Franța. Ce trebuia întreprins ca în viitor istoria să nu se repete de la un secol la altul? Problema era foarte dificilă, întrucât resentimentele, ura reciprocă și dorința de revanșă nu fuseseră stinse. Continua să se manifeste o neîncredere totală și incapacitatea de a instaura o pace bazată pe colaborare și refacerea economică. Acesta era al doilea factor care făcea ca soluția să pară de negăsit prin metodele aplicate în trecut.

La originea eforturilor întreprinse a stat obiectivul imediat al unei păci reale și durabile. Robert Schuman, unul din arhitecții soluției, spunea: „Trebuie să lipsim războiul de rațiunea lui de existență, să suprimăm până și tentația de a-l întreprinde. Trebuie ca numeni, nici măcar guvernele cele mai puțin scrupuloase, să nu aibă interes de a-l face. Merg mai departe: vrem să-l lipsim de mijloacele de a pregăti un război, de a risca pe cont propriu. Cel mai rău dintre aventurieri va fi de acum înainte în afara stării de a pregăti o lovitură rea.“

Un obstacol trebuia îndepărtat. Frontierele nu trebuiau desființate geografic. „Ceea ce vrem este să lipsim frontierele de rigiditatea lor, să zice ostilitatea lor intransigentă. Bietele frontiere! Ele nu mai pot pretinde inviolabilitatea, nici să ne garanteze securitatea sau independența“. Cum le vedea Schuman? „În loc să fie bariere care separă, ele trebuie să devină linii de contact, unde se organizează și se intensifică schimburile materiale și culturale; ele vor delimita sarcinile particulare ale fiecărei țări, răspunderile și inițiativele care îi sunt proprii, în acest ansamblu de probleme care încalcează frontierele și chiar continentele, care fac toate țările solidare unele cu altele.“

Pentru a fi valabilă o soluție de pace, ea trebuia să se sprijine pe un interes comun. Identificarea lui n-a fost grea pentru Schuman și echipa lui condusă de Monnet.

Economia cerea energie și aceasta cărbune. De o parte și de cealaltă a frontierei, în Lorena și în vecinul Sarre, de o parte și de alta a Rinului se extrăgea cărbune și se producea oțel. Din 1948, ținând de comisia economică a ONU pentru Europa și apoi de OEEC funcționa un comitet al cărbunelui, ale cărui dosare se aflau pe masa celor doi. Numai că Germania, ca putere învinsă, nu lua parte la decizii. Era necesară implicarea ei cu drepturi egale, ceea ce echivala cu transformarea adversarului în partener. Este ceea ce Schuman a considerat un imperativ. El nu a îmbrățișat ideea „de a începe cu crearea unei federații europene“. El căuta o soluție simplă și atrăgătoare care să răspundă simultan la problema reconcilierii franco-germane și la combaterea fărâmișării economice a Europei. „Un domeniu se oferea pentru această experiență parțială: cel al cărbunelui și oțelului; el părea că reuneste toate condițiile tehnice, a unei eficacități atât politice, cât și economice“.

Industria cărbunelui și oțelului nu era mare; număra cam o mie de întreprinderi în șase țări vestice. Spre deosebire de agricultură, nu depindea de climat și obiceiuri locale. O mână de lucru nenumerasă și uniform specializată folosea aceleași metode și tehnologii. Este o observație decisivă: aceste industrii se pretează mai mult ca altele la interacțiune, o formă superioară a cooperării constând din capacitatea de a lucra împreună a unor populații în teme de civilizație industrială, dincolo de deosebirile lor de limbă, cultură și credință.

Acest atelier Schuman-Monnet și-a consolidat planul de acțiune inovatoare în 1949, iar în mai 1950, proiectul creării Comunității europene a cărbunelui și oțelului era supus guvernului francez. În iunie, reprezentanții guvernelor din Franța, Germania, Italia și Benelux înregistrau cu atenție explicațiile lui Monnet. În primăvara lui 1951, Tratatul era deschis spre semnare, iar în vara 1952 intra, după ratificări, în vigoare. Instituția creată, numită Înalta Autoritate, a început să primească și alți observatori permanenți ca Anglia.

De la această comunitate, continuată de cea a energiei atomice, s-a ajuns la Piața Comună și apoi la Comunitatea Economică Europeană, suficient de consolidată în momentul în care a devenit Uniunea Europeană, dotată în 2004 cu o Constituție. Un examen oricât de sumar confirmă validitatea conceptelor generice. Nu au existat conflicte și războaie între membrii Comunității sau Uniunii. Pacea a fost consolidată și cooperarea și solidaritatea s-au dezvoltat continuu. Interacțiunea este magistral ilustrată de cele patru libertăți de circulație a persoanelor, bunurilor, capitalului și serviciilor. Predominanța civilizației unice s-a manifestat din plin. Formele și instituțiile ei s-au integrat

treptat. Nu și culturile, în domeniul cărora Europa unită nu proclamă decât principiul cunoașterii și respectului reciproc și al încurajării afirmărilor depline și nestingherite. Diversitatea culturilor este recunoscută și ocrotită.

În rapida lor evoluție, Comunitatea și Uniunea Europeană au utilizat din plin planul juridic și pe cel instituțional. Toate înțelegerile devin – spre deosebire de alte experiențe de integrări regionale asiatice sau latino-americane – tratate stricte apărute de instituții centrale cu autoritate și atribuții crescânde. Acest fapt a creat structuri bine conturate pentru a încadra rațional și juridic imensa activitate practică în statele membre. Secretul acestui progres stă în evoluția conceptului de suveranitate. Spre deosebire, în alte organisme internaționale, din sistemul ONU de pildă, unde suveranitatea clasică e intangibilă, în sistemul european se introduce o inovație considerabilă prin faptul că statele, fără să-și piardă suveranitatea, acceptă să o gestioneze în comun (shared sovereignty), în acele domenii în care urmărirea unui interes comun, prin norme acceptate de toate statele, este posibilă și dorită. Introducerea unei monede comune este realizarea culminantă a acestui proces.

În faza actuală, noi probleme delicate (politica externă și securitatea) au devenit capitele noi deschise în procesul integrării.

Mai mult decât o cerință normală a evoluției interne, preocuparea poate fi pusă în seama deteriorării climatului internațional într-o lume plină de conflicte nerezolvate sau aflate în faza exploziei de violențe și unde recurgerea la forță, folosită ca prelungire clausewitziană a politicii, are partizani noi și numeroși. Cum va împăca Europa unită vocația ei de pace și de construcție a unei civilizații a unei stări cu aceste noi provocări și în ce măsură va putea realiza progrese în integrarea în domeniul sensibil al atribuțiilor naționale clasice sunt probleme deschise și delicate.

Revenind însă la continuitatea pe care a dovedit-o în procesele pe care le-a dus la capăt și pe care le desfășoară în prezent, obținem o mai bună înțelegere utilizând noțiunea de regim. Europa unită este în linii mari un regim. E ghidată de interese comune, le-a fixat în reglementări acceptate de membri, se bazează pe tratate și instituții și în plus adoptă negocierile ca metodă fundamentală pentru ajustare și dezvoltare. Instituțiile Uniunii Europene sunt sedii permanente de negocieri continue. Pe toate ușile sălilor ei, ar putea fi în mod legitim pusă plăcuța Sală de negocieri. Negocieri de extindere, negocieri de adâncire, negocieri pentru alegerea priorităților, negocieri pentru scrierea normelor, standardelor și obligațiilor asumate.

Întreaga structură a Uniunii Europene formează un hiper-regim. Ea este cadrul de generare a regimurilor

detaliate, care, cu aceeași schiță strategică, interes comun, norme comune, interacțiune, urmăresc proiectele de civilizație.

Această muncă invizibilă și nespectaculoasă se desfășoară pe o canava uriașă. Toate temele civilizației, economie, finanțe, industrie, servicii, agricultură și pescuit, meteorologie, transporturi, ca și toate subiectele mobilității profesionale și personale, precum și armonizarea și compatibilitatea sistemelor juridice, își găsesc loc pe acest fundal din uriașul atelier al regimurilor.

Ca regulă generală, o dată ce Consiliul European decide asupra necesității abordării unui subiect (ceea ce înseamnă recunoașterea interesului comun pe baza Tratatului de bază), Comisia îl transformă în regim emanând directive, reglementări și decizii ce enumeră normele care vor fi aplicate de toți membrii UE. Elaborarea nu e doar tehnică, antrenând nu doar experți și studii asupra practicii și legislației diferitelor state, ci și negocieri între cei interesați. În vigoare sunt peste șapte mii de asemenea acte.

Examinând repartitia diferitelor directive, reglementări și decizii, vedem că cele care privesc circulația bunurilor, forței de muncă, serviciilor și capitalului însumează peste 1200 de acte, împărțite între cele patru teme astfel: 350, 360, 370, 200. Agricultură și pescuitul sunt acoperite de câte 300 de reglementări, iar industria de 400. Mediul este obiectul a 600 acte. O atenție specială e dată științei, informației și educației (1200 de

reglementări) și ariei de libertăți, securitate și justiție (900).

Europa ca hiper-regim. Europa drept cadru al unui imens număr de regimuri de civilizație ne dezvăluie fața pragmatică a unui imens proiect de pace și civilizație, în care statele și-au găsit șansa sporită de a-și urmări interesele comune prin activități comune și cu respectarea unor norme comune. Este Europa funcțională, care lucrează, mai puțin evidentă și remarcată decât Europa tratatelor și instituțiilor, cea comentată și televizată zilnic.

Este Europa lui David Mitrany pentru care atât federalismul, cât și statismul ascundeau mai multe primejdii decât promisiuni. Soluția optimă e cea care conferă structurii capacitatea de a accepta și a se adapta noului, ce reclamă continuu modificarea funcțiilor.

Nu ne întrebăm cum este organizată Europa?, dacă are sau nu Constituție, ci ce face Europa? La ce necesități actualizate răspunde, cum funcționează și cum menține structurile sale alerte și flexibile, nesclerozate și neatinsse de rugina și corupția birocrăției. Este un mesaj pragmatic, mai promițător decât confruntările, necesare totuși, între doctrinele și ideologiile adverse.

Este și punctul de vedere al unui observator neoficial de la București care nu are înregimentări politice și nici atașamente exclusive pentru o teorie anume a relațiilor internaționale, a unui călător liber pe Mosella.

Cuvânt înainte.....	pag. 3
Conf. Univ. dr. Andrei Țăranu	
Recunoaștere și terapie în modernitatea târzie	pag. 4
Prof. univ. dr. Anton Carpinski	
Regula majorității	pag. 10
Prof. univ. dr. Adrian Miroiu	
Etica majorității	pag. 28
Prof. univ. dr. Vasile Boari	
Fundamentalism și integrism. Fundamentalism religios și laic	pag. 36
Lector univ. Virginia Mircea	
Schimbări post-Război Rece ale instituțiilor securității internaționale ..	pag. 44
Doctorand Radu Sebastian Ungureanu	
Europa văzută de pe Mosella de un călător român	pag. 52
Academician prof. univ. dr. Mircea Malita	