
II. INSTITUȚIONALISMUL, ORIENTARE TRADIȚIONALĂ ÎN CUNOAȘTEREA POLITICĂ

Anton CARPINSCHI & Gabriela CARPINSCHI

Originile intelectuale ale instituționalismului politologic. Modalități de abordare

Gândirea politică clasică și modernă a fost preocupată nu numai cu reflecția asupra esenței politicului și a naturii umane, sau cu analiza formelor și modalităților cunoașterii politice. Pentru Platon și Aristotel, în filosofia clasică greacă, pentru Augustin și Thoma d'Aquino în teologia creștină, ca și pentru jurisconșulții dreptului natural și gânditorii politici ai modernității - de la Grotius și Pufendorf până la Montesquieu și Tocqueville –, una din problemele majore a fost aceea de a se pronunța și asupra tipurilor și formelor *concrete* de instituții politice capabile să asigure funcționarea cea mai bună a societății și responsabilizarea deplină a cetățeanului. Am putea spune că preocuparea pentru studierea instituțiilor politice este o temă constantă ce se regăsește pe parcursul întregii istorii a gândirii politice. Astfel, prin îndelungata sa tradiție normativă, perspectiva instituțională a pregătit, din timp, apariția în câmpul cunoașterii politice a paradigmei instituționaliste. Nu întâmplător, instituționalismul este o orientare tradițională în cunoașterea politică.

Problema de metodă ce se pune acum este următoarea: în condițiile în care nu ne propunem să facem o istorie a gândirii politice clasice și moderne - operație ce ne-ar îndepărta de subiectul lucrării –, ce modalitate de cercetare și prezentare a perspectivei instituționale, adoptăm? Ce strategie analitică aplicăm pentru a înțelege evoluția preocupărilor normative, locul și rolul perspectivei instituționale în gândirea politică clasică și modernă? Pentru a răspunde la aceste întrebări, vom utiliza două tipuri de discurs. În primul, vom apela la o grilă de lectură a istoriei gândirii politice clasice și moderne, conform căreia marile sale modele teoretice sunt: etico-politic al antichității grecești, teologico-politic al evului mediu creștin și raționalist-contractualist al modernității europene¹. În al doilea rând, vom urma traseul spiritual al reprezentanților "liberalismului aristocratic" - Montesquieu și Tocqueville –, care au pus bazele dreptului

¹ Anton Carpinski, Cristian Bocancea, *Știința politicului*. Tratat, vol.I, Editura Universității "AL.I.Cuza", Iași, 1998, pp.106-137.

constituțional comparat modern. Se poate spune că aceste două tipuri de discurs pun în evidență, pe de o parte, *evoluția perspectivei normative în ipostazele sale - morală, teologică, de drept public* - iar, pe de altă parte, *structurile și funcțiile constituționale ale instituțiilor etatice*. Apreciem că prin acest demers vom reuși să descoperim *originile intelectuale ale instituționalismului politologic* apărut în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, în condițiile avântului pozitivismului și spiritului scientist în cunoașterea politică.

Perspectiva normativ-instituțională. Evoluție și ipostaze

Polisul antic și modelul etico-politic

Raționalism și morală în acțiunea politică

Meditația etico-politică a unor filosofi precum Socrate, Platon sau Aristotel era o îmbinare de raționalism și morală ivită atunci când antichitatea greacă găsisese o nouă formă de organizare comunitară: polis-ul, sau cetatea-stat.

Polis Cetate-stat

Gândirea și practica politică din perioada înființării și consolidării cetăților grecești se bazau pe eforturile rațiunii în vederea realizării instituționale a Binelui comun.

Dezagregarea societăților gentilico-tribale și apariția polis-urilor eliberaseră omul de sub tutela împovăraătoare a clanului tribal și a unor prejudecăți, transformându-l în cetățean autonom, dependent în același timp de soarta cetății. Coagularea corpului cetățenesc din polis era imposibilă, însă, în absența emancipării culturale strâns legate de exersarea gândirii politice. Întemeierea cetăților și coloniilor presupunea instituirea codurilor de legi civile cu funcție normativ-civilizatoare, operă a unui înțelept sau legislator. După cum arată Jean-Jacques Chevallier, epoca întemeierii cetăților și coloniilor a fost dominată de o problemă în același timp etică (teoretică) și practică:

“O asociație morală pentru a trăi laolaltă potrivit binelui și pentru bine: în acest fel concepeau gânditorii Cetatea. Ea urmărea un scop moral și tot ea arăta calea spre acesta. Ea fixa mijloacele, ca și finalitățile”².

Realizarea Binelui comun în cetate însemna, conform modelului etico-politic, realizarea dreptății sau justiției (*Dike*), ordinii legale (*Eunomia*) și păcii (*Eirene*). Dar, dreptatea, legalitatea, pacea nu puteau fi urmărite și realizate în afara acțiunii politice și

² Jean-Jacques Chevallier, *Histoire de la pensée politique*, Éditions Payot & Rivages, Paris, 1993, p.22.

de administrare a cetății prin instituțiile statului. Modelul etico-politic al antichității grecești se afla, astfel, în conivență cu perspectiva instituțională de cunoaștere și acțiune politică.

Platon și modelul "cetății ideale"

În interiorul modelului etico-politic, dialogul *Republica* al lui Platon este o primă construcție sistematică în care se întrevide perspectiva instituțională prin activitatea regilor-filosofi ce îndrumă cetatea în numele legii spre valorile Binelui comun. Platon accentuează în acest dialog – de altfel, subintitulat “despre drept” (*peri dikaiou*) –, ideea că îndeplinirea treburilor publice și urmărirea Binelui comun presupun practicarea dreptății, adică respectarea legilor corect concepute. “Legea – arată Platon – nu se sinchisește ca o singură clasă să o ducă deosebit de bine în cetate, ci ea orânduiește ca în întreaga cetate să existe fericirea, punându-i în acord pe cetățeni prin convingere și constrângere, făcându-i să-și facă parte unul altuia din folosul pe care fiecare poate să-l aducă obștii. Legea face să fie în cetate astfel de oameni, nu ca să-l lase pe fiecare să se îndrepte pe unde ar vrea, ci ca ea să-i folosească pentru a întări coeziunea cetății”³. Astfel concepute, legile trebuie respectate spre folosul public.

Elaborate și puse în aplicare prin activitatea conducătorilor – filosofii și învățații – în cadrul instituțiilor statului, legile reglementau activitatea tuturor cetățenilor și locuitorilor polisului. Elaborarea și aplicarea legilor se realiza, deci, în cadrul instituțional al statului-cetate.

Căci, ce înseamnă, în fond, “a dura cetatea în stare de trezie”, dacă nu a o conduce prin oameni învățați, instituțional organizați, având drept scop ultim Binele public?

Opțiunea lui Platon este, în fond, o încercare de aplicare a modelului etico-politic pe realitatea social-politică greacă cu ajutorul instituției regilor-filosofi.

“Este, prin urmare, sarcina noastră (...) a celor ce durăm cetatea – scrie el –, să silim sufletele cele mai bune să ajungă la învățătura pe care mai înainte am numit-o <supremă>, anume să vadă Binele și să întreprindă acel urcuș, iar după ce, fiind sus, vor fi privit îndeajuns, să nu li se îngăduie (...) să rămână pe loc și să nu mai vrea să coboare îndărăt la acei oameni înlănțuiți, nici să ia parte la greutățile și cinstirile lor, fie că sunt mai mult sau mai puțin vrednice. (...). Cugetă, deci, Glaucon, și vezi că nu le vom face o nedreptate celor care devin la noi filosofi, ci le vom prescrie un principiu drept, determinându-i să poarte de grijă celorlalți și să vegheze asupra-le. Le vom spune că filosofii apăruiți în alte cetăți nu iau parte în chip firesc la problemele acelor cetăți: căci ei apar

³ Platon, *Republica*, III, 520 a, (*Opere*, V, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1986).

acolo de la sine putere, în pofida constituției fiecărei cetăți; (...). Noi însă – vom zice – v-am născut pe voi domni și regi peste voi înșivă și peste restul cetății, ca într-un stup. Voi sunteți mai bine și mai desăvârșit educați decât filosofii din alte cetăți și mai pottrviți să participați la ambele – la filosofie și la cârmuire. Prin urmare, fiecare, la rândul său, trebuie să coboare către locuința comună a celorlalți și trebuie să se obișnuiască a privi obscuritatea. Căci de îndată ce vă veți fi obișnuit cu ea, o veți vedea de nenumărate ori mai bine decât cei de acolo și veți ști ce este fiecare dintre umbre și a cui umbră este, fiindcă voi ați contemplat adevărul despre cele frumoase, drepte și bune. În acest fel, voi (ca și noi) veți dura cetatea în stare de trezie, iar nu de vis (...)”⁴.

Aristotel și buna funcționare a cetății reale

Dacă Platon și-a imaginat “cetatea ideală” în legătură cu o formă pură, originară și cu un concept transcendent al Binelui, Aristotel a preferat să o vadă ca pe un rezultat al evoluției treptate de la formele imperfecte ale prezentului către o constituție mixtă a viitorului.

“Forma sau Ideea, care, la fel ca la Platon – arată Karl Popper – este considerată bună, se află la sfârșit, nu la început. Aceasta e ceea ce caracterizează înlocuirea operată de Aristotel a pesimismului prin optimism”⁵. Binele în concepția aristotelică nu este unul transcendent, ci unul imanent, realizat nu în lumea Ideilor, ci în aceea a realității prin acțiunea politică concretă. În felul acesta, Aristotel “operează o alunecare decisivă pentru știința politică, de la ideal la realitate”⁶.

Fundată pe realitate, cetatea funcționează prin instituțiile sale componente. *Politica* lui Aristotel conține o analiză a instituțiilor necesare “bunei” societăți în funcție de întinderea comunității în care se exercită puterea: familia, satul, statul-cetate.

Cetatea sau statul reprezintă, în concepția Stagiritului, o asociație naturală cu scop moral. Natura umană se exprimă în deplina-i plinătate în polis pentru că este morală și sociabilă.

”Fiindcă vedem că orice stat este un fel de asociație și că orice asociație se întocmește în scopul unui bine oarecare (...), este clar că toate (asociațiile) năzuiesc spre un bine oarecare, iar scopul acesta îl îndeplinește în chipul cel mai desăvârșit și tinde către binele cel mai ales acea asociație care este cea mai desăvârșită dintre toate și le cuprinde pe toate celelalte. Aceasta este așa numitul stat și asociația politică”⁷. În calitate de comunitate politică a cetățenilor, statul este instituțional organizat. Aristotel acordă o

⁴ *Ibidem*, III, 519 d; III, 520 b,c,d.

⁵ Karl R. Popper, *Societatea deschisă și dușmanii ei*, vol. II, Editura Humanitas, București, 1993, p. 11.

⁶ Jean-Jacques Chevallier, *op.cit.*, p. 79.

⁷ Aristotel, *Politica*, I, 1,1, (Editura Antet, 1996).

deosebită atenție principiilor de guvernământ și, în mod corespunzător, instituțiilor statului. Fragmentul următor din *Politica* ni se pare semnificativ în acest sens:

“Să reluăm acum studiul tuturor acestor guvernăminte în masă și unul câte unul, suindu-ne cu privire la ce va urma până la principiile însele pe care se bazează toate guvernămintele. În orice stat sunt trei părți, de care legiuitorul se va ocupa, dacă e înțelept, să le rânduiască cât mai bine, având în vedere mai înainte de orice interesele fiecăruia. Aceste trei părți odată bine organizate, statul întreg este, în mod necesar, bine organizat el însuși; iar statele nu se pot deosebi în mod real decât prin organizarea diferită a acestor elemente. Cea dintâi dintre aceste părți este adunarea generală; a doua este corpul magistraților, căruia trebuie să i se hotărască natura, atribuțiunile și modul de numire; a treia este corpul judecătoresc”⁸.

Distingem aici, în germene, teoria celor trei puteri ale statului – legislativă, executivă, judecătorească –, și a instituțiilor corespunzătoare.

Pentru a duce la bun sfârșit analiza formelor de guvernământ ce constituie obiectivul *Politicii*, Aristotel acordă atenție problemei cetățeniei. Cum statul-cetate este constituit dintr-un ansamblu de cetățeni, iar aria drepturilor și datoriilor cetățenilor se

cetățeanul

modifică în funcție de caracteristicile formelor de guvernământ, o evaluare a criteriilor cetățeniei se dovedește indispensabilă. Calitatea de cetățean presupune existența unei legături puternice cu cetatea. Numai aceia care participă direct la apărarea cetății sunt cetățeni cu drept de deliberare în luarea deciziilor și acces la magistraturi. De aceea, bunul cetățean trebuie să învețe – prin știința politică –, să se comporte în ipostazele interșanjabile de conducător și condus. El trebuie să știe să guverneze în ipostaza de conducător și să asculte în aceea de supus. Tipologia formelor de guvernământ se bazează pe diversitatea scopurile urmărite. Bune și conforme cu justiția dacă acționează în interesul general; corupte și rele dacă se preocupă doar de interesul guvernanților. Prin combinarea acestui criteriu cu cel al numărului de guvernanți (unul singur, mai mulți, toți), rezultă șase forme de guvernământ:

- trei “pure” – regalitatea, aristocrația, republica
- “alte trei specii, deviații ale celor dintâi: tirania pentru regalitate, oligarhia pentru aristocrație, demagogia pentru republică”⁹.

În acest context, două întrebări importante îl preocupă pe Aristotel: care este modul de viață dezirabil pentru individ? Care este scopul suprem al activității politice? Ambele pun în evidență importanța perspectivei instituționale, căci: individul trebuie să prefere viața activă în interiorul instituțiilor statului, viața de cetățean iar, pe de altă parte, constituția cea mai bună este aceea care asigură cetățeanului acest mod de viață dezirabil.

⁸ *Ibidem*, VI, 11, 1.

⁹ *Ibidem*, VI, 2, 1.

Sinteze culturale și integrări politice

Gândirea politică clasică grecească a debutat odată cu polis-ul și s-a încheiat practic odată cu dispariția cetății-stat, deoarece reflecțiile politice în orizontul moralei aveau sens doar în interiorul unei comunități naturale preocupate de Binele comun. Modelul etico-politic al antichității grecești a dispărut odată cu nașterea cosmopolis-ului elenistic. Este vorba despre o mutație de profunzime și anvergură; este tranziția instituțională de la cetatea-stat la imperiu, de la parohialismul vechilor state-cetăți la universalismul și cosmopolitismul noilor cadre lărgite ale imperiului; de la autoritatea impersonală a legii la autoritarismul personal al monarhului; de la un anumit tip uman: individul concret al cetății, cetățeanul, la un alt tip uman: omul universal, cetățean al lumii; de la credința în divinitățile locale la religia Dumnezeului unic; de la izolarea relativă a diferitelor spații etnico-culturale la prima sinteză culturală continentală, euro-mediteraniană. Organizarea marilor teritorii și sinteza culturală elenistică, ulterior cea greco-latină, nu ar fi fost posibile, de altfel, în condițiile localismului cetății-stat. De aceea, se poate aprecia că imperiul macedonean și, mai ales, cucerirea romană a lumii elenistice au marcat – prin statalitate, jurisdicție și administrație – o epocă de importanță istorică; este vorba despre integrarea politică și sinteza culturală ce au stat la baza formării desigur, și prin contribuția ulterioară a bisericii creștine, a *spiritului instituțional european*.

Spiritul instituțional și teologia politică creștină

Oficializarea creștinismului și "provocarea" spiritului instituțional

Transformarea creștinismului în religie oficială în urma Edictului de la Milano dat de împăratul Constantin în anul 313 d.H. a echivalat cu o revoluție, "revoluție strict limitată pentru început. Revoluție a cărei importanță pe termen lung, în special *instituțională* (subl. ns.) nu s-a făcut deloc simțită imediat în euforia evenimentului"¹⁰. Și totuși, este vorba despre o revoluție în plan instituțional în primul rând, deoarece prin acest edict religia creștină devenea legală, câștigând dreptul de a exista și de a se manifesta prin Biserica oficial recunoscută.

Corp al Domnului, Biserica creștină devenea, astfel, o structură instituțională ce trebuia să se auto-organizeze, să-și găsească loc nu numai în sufletele oamenilor, ci și pe pământ, în relație cu diferite structuri sociale și instituționale deja existente.

În noua ipostază de religie oficială – recunoscută și acceptată în imperiul roman –, instituția bisericii creștine intra, necesarmente, în noi raporturi de competență, legitimitate și autoritate cu instituția și administrația statului laic și a armatei. Totodată, biserica creștină își continua activitatea vocațională de apostolat și catehizare a diferitelor straturi ale populațiilor urbane și rurale de pe poziții instituționale noi ce o puneau în situații și experiențe inedite. Desigur, noile condiții impuneau o organizare adecvată și biserica creștină era confruntată cu marea tentație și marele risc, totodată, de a deveni o teocrație atotputernică și intolerantă. În acest context, problema delicată și complicată ce se ridica, din capul locului, era aceea a raporturilor dintre biserică și stat, dintre autoritatea ecleziastică și puterea monarhică, papalitate și imperiu.

Sfântul Augustin și teismul militant

În cadrul reflecțiilor teologice despre transcendența divină ce se întrupează în plan terestru pentru a fi mai bine cunoscută de oameni, se pune următoarea problemă teologico-politică: în cadrul organizărilor politice terestre, primatul aparține autorității de factură divină, atemporală, reprezentată instituțional prin biserică, sau puterii laice reprezentată instituțional prin stat?

Perspectiva instituțională în teologia politică medievală va fi marcată de răspunsul teist (uneori teocratic) la problema teologico-politică. Astfel, gândirea politică a primelor secole creștine s-a bazat pe un model dualist de inspirație platoniciană. Moștenind prin filieră latină – Cicero, Seneca, Marc Aureliu – principalele teme filosofice ale platonismului și ale stoicismului, creștinismul le-a înglobat în concepția sa eschatologică despre mântuirea finală a sufletului omenesc.

Teme precum: dualismul spirit-corp; starea de natură ca inocență primară; egalitatea și unitatea naturii umane; opoziția dintre Cetatea universală și cetățile particulare, au fost regândite și asimilate de creștinism. Așa cum Platon intuiise dualitatea cetăților și fixase finalitatea politicului în principiul transcendent al Binelui, tot așa va proceda și unul din marii teologi ai creștinismului medieval, Sfântul Augustin, pentru care există o cetate divină și una terestră, iar principiul ultim al guvernării se află în voința lui Dumnezeu: “În pofida varietății de datini, în pofida diversității limbilor, armelor, obiceiurilor atâtor neamuri atât de mari care populează Universul, se găsesc totuși numai două forme de societăți omenești pe care le-am putea denumi pe bună

Cetatea lui Dumnezeu

Cetatea terestră

¹⁰ Jean-Jacques Chevallier, *op.cit.*, p.146.

dreptate după Scripturile noastre, cele două cetăți: una este a oamenilor carnali, cealaltă a oamenilor spirituali, fiecare voind să trăiască în pace, după specificul său. Iar când au dobândit ce doresc, trăiesc în pace fiecare conform specificului său”¹¹. Atestată de Sfânta Scriptură, Cetatea lui Dumnezeu se impune în virtutea unei harului și puterii Providenței Suverane. Cetatea terestră, în schimb, este inevitabil coruptă, ea neputând atinge perfecțiunea. Dacă cetatea terestră este injustă, și nu poate fi decât astfel pentru că este a oamenilor tereștri inecați în păcate, Cetatea lui Dumnezeu este cetatea justiției finale prin mântuirea sufletelor celor drept-credincioși.

Sinteza tomistă

Dacă augustinismul era o sinteză de creștinism, platonism și stoicism realizată pe ruinele Imperiului roman în zorii creștinismului dogmatic, tomismul este, la rândul său, o sinteză a raționalismului aristotelic recuperat prin intermediul arabilor și a creștinismului medieval ajuns la apogeu în faimosul secol al XIII-lea.

“Începând de prin 1250, Thoma d’Aquino caută să elaboreze o sinteză a demersurilor filosofice și teologice, amestecând în maniera cea mai coerentă cu putință credința (*credere*) și rațiunea (*intellegere*)”¹².

Pentru gândirea politică a evului mediu creștin, asimilarea operei filosofice a lui Aristotel a însemnat înțelegerea unei concepții raționaliste și unitare despre lume. Fără a nega deplina capacitate a lui Dumnezeu de a ordona lumea în totalitatea sa, Sfântul Thoma arată că omul a fost creat ca o specie aparte dotată cu rațiune și libertate, grație cărora el poate să-și cunoască propria natură și să-și dirijeze viața. Există, așadar, o morală și un drept natural care nu contrazic legea imuabilă dată de Dumnezeu. Care ar fi, însă, importanța teologico-politică a concepției lui Thoma d’ Aquino? Care sunt consecințele unei asemenea înțelegeri a moralei și dreptului natural? Și, cum se reflectă aceste consecințe asupra perspectivei instituționale? Asimilarea de către creștinismul occidental a moralei și dreptului natural de sorginte aristotelică a condus la schimbarea concepției privind geneza guvernământului civil și, implicit, natura instituțiilor politice. Până la Sfântul Thoma, teoria teologilor era aceea că puterea politică nu este conform naturii umane și că deabia odată cu apariția răului în lume, odată cu păcatul originar, a devenit necesar guvernământul coercitiv, cu legile, îndrumările și restricțiile sale.

nu este pedeapsa pentru păcat, ci tocmai expresia tendinței naturale a omului de a trăi în colectivitate, modalitatea prin care natura

Pe fondul tensiunilor dintre stat și biserică, asimilarea aristotelismului a reprezentat crearea unei breșe în teoria fundamentului divin al puterii; deși însărcinată cu o misiune divină, puterea laică era privită ca o instituție umană, expresie a unui ordin natural rațional. La baza acestei concepții despre caracterul rațional și natural al instituției politice se află teoria thomistă a diviziunii și coexistenței dreptului divin “promulgat de autoritatea lui Dumnezeu” și a dreptului pozitiv “provenind din voința umană”¹³. Aceste achiziții ale teologiei politice thomiste vor fi valorificate câteva secole mai târziu de filosofia dreptului natural.

Dreptul natural și zorii modernității

Dreptul natural, premisă a raționalismului contractualist

Filosofia dreptului natural a marcat profund spiritul european al veacului al XVII-lea, pregătind apariția raționalismului contractualist. Filosofia dreptului natural și raționalismul contractualist sunt, de altfel, coordonatele axiale ale *modernității politice*. Inaugurată prin operele lui Grotius și Pufendorf, școala dreptului natural aduce o nouă perspectivă în problema naturii instituțiilor politice.

Juriștii școlii dreptului natural contestă ideea originii și legitimității divine a puterii regale; ei îi retrag lui Dumnezeu calitatea de principiu al autorității și fundament al puterii terestre. Puterea civilă este o instituție politică a cărei sursă se află nu în divinitate, ci în convențiile deliberate în mod rațional între oameni.

Reluând ideea aristotelică a sociabilității naturale, Grotius va considera sociabilitatea umană drept sursa materială a dreptului natural. Dreptul natural va fi astfel format din “principii ale dreptei rațiuni, care ne fac să cunoaștem că o acțiune este cinstită sau necinstită din punct de vedere moral, după acordul sau dezacordul ei necesar cu natura rațională și sociabilă a omului”¹⁴. Dumnezeu devine, astfel, doar o sursă indirectă

Afirmarea autonomiei dreptului și fixarea sursei sale în preceptele naturale ale rațiunii sunt schimbările majore operate în structura gândirii politice moderne modelate de spiritul raționalist.

a producției normative.

¹³ Cf. Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Question 57, Articles I-III, în volumul: *La pensée politique, textes essentiels* (coord. Dominique Colas), Larousse, Paris, 1992, pp. 143-147. De asemenea: Michel Villey, *Questions de Saint Thomas sur le droit et la politique*, Presses Universitaires de France, Paris, 1987.

¹⁴ Grotius, *Droit de la guerre et de la paix*, Livre I, I, X, în: *Dictionnaire des oeuvres politiques*, Presses Universitaires de France, Paris, 1989, p.362.

Dacă ideea dreptului nu provine din voința divină se poate spune, odată cu Grotiu, că: “cei care s-au adunat primii într-un corp de societate civilă nu au făcut-o ca o consecință a unui ordin al lui Dumnezeu, ci fiind mânați ei înșiși de experiența pe care o trăiseră, anume aceea a neputinței în care se aflau familiile separate de a se pune suficient la adăpost de violența și insultele altora. Din aceasta s-a născut Puterea civilă pe care Sfântul Petru (*Epistola I, II, 13*) o numește din această cauză, o întreprindere umană”¹⁵. Dacă nu Dumnezeu i-a determinat pe oameni să realizeze societatea politică, atunci acest lucru trebuie explicat printr-o convenție sau un contract. Iar la instituirea convenției s-a putut ajunge pornind de la o stare naturală inițială, în care indivizii erau egali și în care nu exista vreo autoritate politică. Nașterea societății civile s-a produs, în opinia jurisconsultilor, fie prin exercitarea dominației susținută de instrumente coercitive, fie în mod pașnic, voluntar. În primul caz, forța unuia sau a mai multora dintre indivizi i-a determinat pe alții să se supună. Dar și în acest caz de uzurpare a libertății, cuceritorul a

convenție socială

trebuit să ajungă la un pact cu cei pe care i-a supus, transformând o stare de fapt în stare juridică; numai așa a putut să-i oblige pe supușii contractanți la a-i asculta ordinele: “Orice cucerire legitimă – spunea Pufendorf –, presupune ca învingătorul să fi avut un just motiv de a-i subjuga pe învinși și ca aceștia să i se supună apoi printr-o convenție: altfel, ei sunt încă reciproc în stare de război, și prin urmare el nu le este suveran”¹⁶. În cazul în care societatea civilă rezultă dintr-un acord voluntar al membrilor ei cu privire la supunerea față de o persoană sau un grup, ei renunță la libertatea lor naturală, cedând o parte din ea celui (celor) care va (vor) governa. Acest drept de a guverna sau de a comanda oamenii care, până la încheierea pactului, fuseseră liberi și egali, este o instituție politică ce poartă numele de putere suverană. Observăm că teoria dreptului natural conține deja ideea contractului social, ideea ce va fi reluată și dezvoltată de raționalismul contractualist.

Raționalismul contractualist și modernitatea politică

Vârsta de aur a raționalismului contractualist se situează între 1650 și 1800; ea se deschide cu *Leviathan*-ul lui Thomas Hobbes, trece prin *Tratatul de guvernare civilă* ale lui John Locke și prin *Contractul social* al lui Jean-Jacques Rousseau și se desăvârșește cu *Principiile metafizice ale teoriei dreptului* ale lui Immanuel Kant.

Dincolo de anumite diferențe și nuanțe, ideea centrală a teoriei contractului social este aceea că guvernarea legitimă este produsul artificial al consimțământului voluntar al agenților liberi și raționali.

¹⁵ Hugo Grotius, *Droit de la guerre et de la paix*, în: Robert Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Librairie Philosophique J.Vrin, Paris, 1992, p.41.

Teoria dreptul natural și diferitele forme ale contractualis-mului au adus în discuție un nou fundament al autorității: reprezentarea poporului. Afirmarea acestui tip de suveranitate nu avea însă ca obiectiv, cu excepția “contractului social” al lui Rousseau, ridicarea mulțimii la rang de putere, ci doar “eliberarea” monarhului de pretențiile Bisericii. Dumnezeu nu mai era văzut ca sursa autorității; în aceste condiții, unica sursă a puterii este reprezentată de indivizii care compun societatea. Însă, nici indivizii și nici comunitatea nu pot păstra pentru sine exercițiul suveranității. De aceea, exercițiul suveranității trebuie încredințat unei instituții specializate dotată cu puteri imparțiale. Aceasta putere este monarhia absolută pentru Hobbes, monarhia constituțională pentru Locke, republica suveranității populare pentru Rousseau.

contractul social

Thomas Hobbes și legitimarea instituțională a monarhiei absolute

Reflecția politică a lui Thomas Hobbes are la origine evenimentele politice din Anglia secolului al XVII-lea, o Anglie măcinată de conflicte și războaie civile, dar care

În construcția *Leviathan*-ului, Hobbes pleacă de ideea că egalitatea naturală îi duce pe oameni la conflict deoarece aceasta le induce egalitatea în speranța de a-și atinge scopurile indiferent de mijloacele folosite.

urma să treacă printr-o revoluție burgheză ce avea să o ducă de la monarhia absolută la monarhia constituțional-parlamentară. În acest context istorico-politic, Hobbes a imaginat o societate capabilă să ofere garanții instituționale pentru securitatea indivizilor săi. Societatea civilă devenea, astfel, conceptibilă deoarece indivizii umani se constituiau în parte la originea contractului social. De aceea, morala politică la Hobbes are drept obiect de studiu componentele esențiale ale corpului civil: statul, persoana și sistemul de reprezentare ce reglează relațiile lor. “Hobbes a pus, astfel, în evidență teoria instituțională a statului și o nouă teorie asupra persoanei și a reprezentării. De altfel, nu trebuie niciodată uitată opera științifică a lui Hobbes care anunță rigoarea reflecției politice și voința de a construi o morală rezistentă la tensiunile fizicii sociale”¹⁷.

Rezultă de aici că “atâta timp cât oamenii trăiesc fără o putere comună pe care să o respecte cu toții, ei sunt în această condiție care se numește război, și acest război este unul al fiecăruia împotriva fiecăruia. Căci războiul nu constă doar în bătălie și în lupte efective, ci într-un interval de timp în care voința de a se confrunta în lupte este suficient

¹⁶ Samuel Pufendorf, *Droit de la nature et des gens*, în Robert Derathé, *op.cit.*, p.43.

¹⁷ Anne-Laure Angoulvent, *Hobbes et la morale politique*, Presses Universitaires de France, Paris, 1994, p.15.

de dovedită (...). De aceea toate consecințele unui timp de război, în care fiecare este inamicul fiecăruia, se regăsesc și în acel timp în care oamenii trăiesc fără altă securitate decât cea cu care îi dotează propria lor forță sau propria lor ingeniozitate”¹⁸. Lipsa securității personale și colective într-un climat de violență generalizată caracterizează starea de natură în viziunea lui Hobbes. Din această stare indivizii ies cu ajutorul pasiunilor și rațiunii: “Pasiunile care îi înclină pe oameni spre pace sunt frica de moarte, dorința de a obține lucrurile necesare unei vieți agreabile și speranța de a le obține prin sângele lor. Iar rațiunea îi sugerează clauzele apropiate acordului pașnic, clauze asupra cărora oamenii ajung să se înțeleagă. Acestea sunt ceea ce numim, în alți termeni, legile naturale”¹⁹. O lege naturală este, deci, un precept descoperit de rațiune, care ne împiedică să acționăm împotriva propriei noastre persoane. Două sunt legile naturale care îi îndeamnă pe oameni să trăiască în comunitatea politică:

- necesitatea coabitării atât timp cât există speranța asigurării păcii sociale precum și posibilitatea folosirii violenței de îndată ce pacea socială nu mai poate fi asigurată;
- necesitatea renunțării la dreptul inițial al fiecăruia asupra tuturor lucrurilor, în măsura necesară a păstrării păcii sociale.

Întrebarea ce se pune în continuare este: cum pot deveni operante aceste legi? Legile capătă impact asupra *praxis*-ului în măsura în care apare institutia statului, despre care Hobbes spune că este “un om artificial, deși de o statură și o forță mai mare decât acelea ale omului natural, pentru apărarea și protecția căruia a fost conceput”

naște

nă individul uman să renunțe la libertate, acceptând

(introducerea în *Leviathan*).

Dacă statul rezultă din reunirea libertăților absolute ale indivizilor din starea de natură, atunci puterea sa trebuie să fie tot absolută. Pe baza acestei judecăți, Hobbes a fondat și legitimat monarhia absolută ca instituția politică menită să asigure ordinea și pacea societății civile.

John Locke și legitimarea instituțională

¹⁸ Hobbes, *Leviathan*, chap.13, Penguin Books, London, 1985, pp.185-186.

¹⁹ *Ibidem*, p.188.

a monarhiei constituțional-parlamentare

Tabloul imaginar al stării de natură este cu totul diferit la John Locke. Pentru acesta oamenii stării naturale sunt egali și liberi, bucurându-se de dreptul de proprietate. În funcție de egalitatea dintre oameni, un minim drept al naturii fiecăruia impune respectul pentru persoanele și bunurile celorlalți. În funcție de aceasta, Locke admite că executarea legii naturale autorizează pe fiecare să pedepsească, să repare și să prevină. Orice om se poate face executorul dreptului natural, după o gradație de pedepse corespunzând gravității infracțiunii. Aceste considerații ridică, însă, o obiecție inevitabilă: posedarea “puterii executive conform dreptului natural” face din fiecare individ judecător și parte, în același timp. Recunoscând inconvenientele concepției sale asupra dreptului natural, Locke caută în guvernarea civilă remediul unei asemenea situații. Întrucât, conform concepției lui Locke, absența arbitrajului între oameni și nu exercitarea violenței ar caracteriza starea de natură, se impune formarea unui corp politic care, pe baza deținerii autorității comune legitime, să exercite arbitrajul între părți, protejând astfel libertatea, munca și proprietatea indivizilor.

În aceste condiții, trecerea de la starea de natură la societatea politică nu mai înseamnă apariția unei puteri absolute capabilă să pună capăt războiului tuturor contra tuturor, ci apariția unui regim aflat sub semnul justiției, în care nimeni nu este judecător și parte în același timp. Suveranul lui Locke nu mai este monarhia absolută, ci monarhia constituțional-parlamentară în care are loc separarea puterilor în stat: puterea legislativă, însărcinată cu stabilirea legilor și regulilor constrângătoare, puterea executivă, menită să le pună în aplicare și puterea federativă cu rolul de a asigura conduita statului în relațiile internaționale. Aceste puteri trebuie ierarhizate, puterea supremă revenind legislativului²⁰.

Teoria lui Locke prezintă o anumită originalitate față de alte teorii ale secolului al XVII-lea. Ea nu se confundă cu cea a lui Hobbes, care identifică contractul social cu formarea puterii suverane, nici cu altele, precum cea a lui Pufendorf, care distinge între un pact de asociere și unul de supunere. La Locke, legătura între popor și puterile publice nu este doar un contract, ci un “pact de încredere” (*trust*), o misiune pe care poporul o încredințează celor care îl reprezintă. În timp ce legătura contractuală presupune că poporul își înstrăinează o parte a suveranității sale și că titularul puterii publice, în calitate de guvernant, are un avantaj din acest contract, pactul de încredere presupune că

²⁰ John Locke, *Traité du gouvernement civil*, Chapitre XII, # 143-148, Garnier-Flammarion, Paris, 1984, pp.250-253.

guvernanții dispun de dreptul de a governa numai în calitate de membri ai “corpului politic”. Ei nu sunt decât deputați ai poporului, însărcinați cu o misiune, putând fi revocați dacă nu-și îndeplinesc în bune condiții misiunea pentru care au fost aleși.

“De la Hobbes la Locke – subliniază Philippe Raynaud –, nu este numai trecerea de la o teorie a statului absolut la o concepție mai liberală a limitării suveranității; este, de asemenea, o schimbare în concepția raportului dintre stat și drept: puterea legislativă este subordonată pactului de încredere (*trust*) deoarece dreptul preexistă formării statului. Aici este diferența esențială între Locke și Hobbes”²¹. În această chestiune, Friedrich A.

constructivism

pozitivismul juridic

ordini spontane

Hayek consideră că, dacă artificialismul lui Hobbes anunță *constructivismul* modern (demersul care privilegiază ordinea conștient și deliberat construită), și fondează *pozitivismul juridic* ce reduce dreptul la legea fixată prin stat, doctrina lui Locke ar fi mai în acord cu ideea unei *ordini spontane* ale cărei puteri publice nu ar trebui decât să garanteze non-perturbarea și s-ar baza pe o concepție antipozitivistă a dreptului, conform căreia importanța legii însăși trebuie limitată²². Există, deci, o formă spontană a dreptului, anterioară apariției statului, a cărei funcție este mai de grabă de a garanta decât de a crea dreptul. Liberalismul lui Locke este fondat pe o concepție anti-etatistă asupra dreptului: în starea de natură, oamenii se bucură de un anumit număr de avantaje, la care nu s-ar putea renunța, și se supun unor obligații de care, de asemenea, nu s-ar putea dispensa. În consecință, statul va avea drept misiune protejarea acestor achiziții din starea naturală, fără a putea atenta la ele; iar oamenii nu se vor dispensa decât de un minimum pe care-l vor acorda statului: dreptul de a pedepsi. În schimb, avantajul pe care îl aduce nașterea societății politice și a guvernământului este acela de a permite oamenilor să-și salveze reciproc viețile, libertățile și averile.

J.J. Rousseau – Contractul social și suveranitatea populară

Pe fondul criticii iluministe a monarhiei absolute în Franța, Jean-Jacques Rousseau a adus în discuție problema naturii umane și a originii instituțiilor politice, pentru a demonstra că singurul guvernământ care poate să se afirme ca legitim este unul reprezentativ bazat pe suveranitatea populară. “Dacă se regăsesc la Rousseau – arată Robert Derathé –, chestiuni tradiționale care au preocupat pe toți gânditorii timpului său,

²¹ Philippe Raynaud, *Locke (Deux Traités du gouvernement civil, 1690)*, în: *Dictionnaire des oeuvres politiques* (sous la direction de: F.Chatelet, O.Duhamel, E.Pisier), Presses Universitaires de France, Paris, 1989, p.584.

²² Friedrich A. Hayek, *Droit, législation et liberté*, t.II, Presses Universitaires de France, Paris, 1981, pp.50-56.

el a știut, dimpotrivă, să pună problema politică în termeni noi. Pentru toți predecesorii lui Rousseau, statul are, esențialmente, drept scop protecția și conservarea membrilor săi. De asemenea, cetățenii sunt preocupați să acorde statului sau suveranului atâta putere câtă îi trebuie pentru a atinge acest scop și a le asigura securitatea. Deși acest principiu nu a fost contestat de nimeni, el poate totuși (...) primi două interpretări diferite. Majoritatea jurisconsulților și scriitorilor politici îi dau un sens restrictiv și admit că acesta are drept consecință limitarea puterilor statului. Hobbes susține, dimpotrivă, că pentru a asigura cetățenilor o protecție eficientă și a fi astfel conform societății civile, puterea suverană trebuie să fie, în mod necesar, o putere absolută. Rousseau abordează problema politică într-un alt spirit decât cel al predecesorilor săi. (...). Pentru Rousseau, problema politică se enunță în acești termeni: < Găsiți o formă de asociație care să apere și să protejeze prin forța comună persoana și bunurile fiecărui asociat și prin care fiecare, unindu-se cu toți, să nu asculte totuși decât de el însuși și să rămână totodată liber ca mai înainte>”²³.

**suveranitatea
corpului politic**

**Individul nu este liber decât
în cetate și prin cetate**

Urmărit pe parcursul întregii vieți de această întrebare, ca și de proiectul scrierii unui tratat despre *Instituțiile politice*, Rousseau a lăsat posterității, printre altele, *Contractul social*, un adevărat manual de drept politic în care a încercat să răspundă la întrebarea amintită. Contrazicându-l pe Hobbes, Rousseau afirmă că oamenii din starea de natură, “neavând între ei nici un fel de relație morală, nici îndatoriri cunoscute, nu puteau fi nici buni, nici răi, și nu aveau nici vicii, nici virtuți”²⁴. Pentru a se autoconserva, ei trebuiau să formeze prin agregare o sumă de forțe capabilă să învingă orice rezistență. Formată prin unirea mai multor oameni, această sumă de forțe trebuia să asigure, în continuare, forța și libertatea fiecărui om, căci acestea sunt cele dintâi instrumente ale propriei lui conservări. Astfel, Jean-Jacques Rousseau ajunge la problema fundamentală a asocierii prin contractul social conceput ca o formă instituțională capabilă să protejeze libertatea persoanei și bunurile fiecărui asociat²⁵. Prin pact fiecare asociat cedează drepturile sale *comunității*, condiție pe care fiecare trebuie să o respecte de vreme ce este aceeași pentru toată lumea. Cu alte cuvinte, libertatea este asigurată prin egalitate. Punându-și drepturile și voința individuală sub suprema autoritate a voinței generale, individul participă la crearea unei persoane publice, a unui corp moral ce poartă numele de republică sau stat.

**libertatea este asigurată
prin egalitate**

²³ Robert Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Presses Universitaires de France, Paris, 1950, p.365.

²⁴ Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Flammarion, Paris, 1992, p.210.

²⁵ Cf. Jean-Jacques Rousseau, *Contractul social*, Editura Moldova, Iași, 1996, p.73.

**perspectivă normativ-
instituțională**

“Fiecare din noi pune în comun persoana și toată puterea lui, sub conducerea supremă a voinței generale; și primim în corpore pe fiecare membru, ca parte indivizibilă a întregului. În același moment, în locul persoanei particulare a fiecărui contractant, actul acesta de asociere dă naștere unui corp moral și colectiv alcătuit din toți atâția membri câte voturi sunt în adunare, corp care capătă, prin însuși acest act, o unitate, un *eu* colectiv, o viață și o voință a sa. Această persoană publică, formată astfel prin unirea tuturor celorlalte persoane, purta odinioară numele de *cetate*, iar astăzi poartă numele de *republică* sau corp politic, fiind numit de către membrii săi *stat*, atunci când e pasiv, *suveran* când e activ și *putere* când e comparat cu alte formațiuni asemănătoare. În ceea ce îi privește pe asociați, ei iau în mod colectiv numele de *popor* și în particular se numesc *cetățeni*, întrucât participă la autoritatea suverană, și *supuși*, întrucât se supun legilor statului”²⁶.

Observăm cum, în contractualismul lui Rousseau, perspectiva instituțională apare în toată amploarea sa sub forma *suveranității* corpului politic numit stat, suveranitate ce se manifestă prin forța constrictivă a voinței generale: “Pentru ca acest pact social să nu fie o formulă goală, el cuprinde în mod tacit acest angajament, singurul care poate da forță celorlalte, anume că oricine ar refuza să se supună voinței generale, va fi constrâns de corpul întreg; ceea ce nu înseamnă altceva decât că va fi forțat să fie liber; aceasta este condiția care, dându-l pe fiecare cetățean patriei, îl garantează împotriva oricărei dependențe personale, condiție ce constituie mecanismul mașinii politice și singura condiție ce face legitime angajamentele civile, care, de altfel, ar fi absurde, tiranice și obiect de abuzuri dintre cele mai mari”²⁷. Spre deosebire de liberalul John Locke, în opera căruia statul are un rol redus, necontribuind la formarea morală a cetățenilor, democratul Jean-Jacques Rousseau a crezut că suveranitatea poporului constituie cea mai sigură garanție a drepturilor individuale. Aceasta este tradiția antică a libertății. Individul nu este liber decât în cetate și prin cetate. În afara cetății el nu există. De aceea, cetatea, colectivitatea, statul sunt apreciate și respectate. Concepția lui Rousseau despre libertate nu poate fi separată de atașamentul față de colectivitatea din care faci parte. Libertatea individului este imposibilă în afara voinței generale a “corpului întreg al poporului” și de neconceput în absența suveranității inalienabile și indivizibile a statului.

²⁶ *Ibidem*, pp.75-76.

²⁷ *Ibidem*, pp.78-79.

Kant, perspectiva normativ-instituțională și "metafizica moravurilor"

Dar, filosoful care aduce sub cupola metafizicii teoria dreptului înălțând-o la nivelul conceptelor pure și universale este Immanuel Kant. Pentru filosoful german, nu numai existența, natura sau cunoașterea umană au nevoie de metafizică, dar și dreptul și morala au, de asemenea, nevoie de principiile ordonatoare ale unei metafizici a moravurilor.

“Dacă un sistem de cunoștințe a priori doar din concepte se numește metafizică prin urmare – arată Kant –, și o filosofie practică, care nu are drept obiect natura, ci libertatea liberului arbitru, va presupune și necesita o metafizică a moravurilor: a avea o astfel de metafizică constituie o datorie, fiecare om având-o în el însuși, deși de obicei într-un mod confuz, căci altminteri cum am putea să credem că omul are în sine o legislație universală în lipsa principiilor a priori? După cum într-o metafizică a naturii trebuie să fie date principii ale aplicării acelor principii universale supreme ale naturii în genere la obiecte ale experienței, tot astfel nu ar putea să lipsească nici dintr-o metafizică a moravurilor, iar noi trebuie să considerăm adesea ca obiect natura specifică a omului, care devine cunoscută numai în experiență, pentru a indica consecințele care decurg din principiile morale universale, fără ca prin aceasta să se știrbească în vreun fel puritatea acestora din urmă și, de asemenea, fără să se pună la îndoială originea lor a priori. – Aceasta înseamnă că: o metafizică a moravurilor nu poate fi întemeiată pe antropologie, dar poate fi totuși aplicată acesteia”²⁸.

dreptul privat

Continuând raționamentul kantian, putem spune că – înțelegem ca un sistem de principii morale universale, adică un ansamblu structurat de principii raționale care susțin și explică viața socială a oamenilor –, metafizica moravurilor poate fi aplicată teoriei dreptului. În jurul conceptului pur al dreptului, Kant a construit, astfel, o teorie rațională întemeiată a priori, adică o metafizică a dreptului. Toate acestea ne îndreptățesc, credem noi, să vorbim la Kant despre existența unei *perspective normativ-instituționale* în metafizica moravurilor și, implicit, în teoria dreptului și în filosofia sa politică.

După cum arată Rodica Croitoru, traducătoarea și comentatoarea *Metafizicii moravurilor*:

“Azi ne poate surprinde conceptul kantian de <metafizică a moravurilor>, care cuprinde în întregul său nu numai teoria asupra virtuții, dar și cea asupra dreptului, pe temeiul că dreptul implică în conceptul său obligativitatea (supunerea față de o lege exterioară), pe care o are în comun cu virtutea (supunerea față de legea morală interioară). Unirea virtuții

²⁸ Immanuel Kant, *Introducere la metafizica moravurilor*, în volumul: Immanuel Kant, *Scrisori moral-politice*, Editura Științifică, București, 1991, pp. 74-75.

dreptul public

cu dreptul explică viziunea lui Kant asupra întregului social; atât una, cât și cealaltă reglează comportamentul ființei sociale – față de sine și de semenii, ca și față de formele instituționalizate ale existenței. Dualitatea socială dată de drept și moralitate reproduce, în planul socialului, dualitatea filosofică fenomenal-noumenal a umanului: ca ființă fenomenală, omul este supus normei juridice, dar e sancționat de legea morală interiorizată sau de justiția divină. Așadar, < metafizică a moravurilor > are sensul extins de sistem al principiilor raționale care întrețin viața socială a indivizilor. De aceea, ei au datoria să cultive și să desăvârșescă metafizica, întrucât omul este, prin natura sa, o ființă metafizică ale cărei potențe – spune Kant – se manifestă în dovezile de decizie și acțiune conforme unei legislații universale, chiar și în lipsa unor principii morale a priori deprinse expres”²⁹.

Din perspectiva metafizicii moravurilor, în particular a metafizicii dreptului, rezultă că există în drept un principiu universal, ordonator atât al sistemului de drept privat cât și al celui public.

În limbajul moral kantian, principiul universal al dreptului stipulează că acțiunea dreaptă este aceea orientată de următoarea maximă:

“întrebuințarea liberă a liberului tău arbitru să poată coexista cu libertatea tuturor, conform unei legi universale”³⁰.

Rezultă de aici că, pentru a deveni reală, distinctă de bunul plac, libertatea personală trebuie să se pună de acord cu libertatea tuturor. Necesitatea ca acțiunea proprie să se conformeze libertății tuturor este o lege universală ce acționează în teoria dreptului privat și public. Astfel, teoria kantiană a dreptului public, a contractului social și a statului se ordonează din perspectiva metafizică a principiului universal al dreptului, a legilor cu valoare universală, necesare într-o situație juridică dată. Din această perspectivă metafizică, am putea afirma că dreptul public exprimă, în fond, *voința existențială a poporului legalizată și materializată instituțional*.

Perspectiva normativ-instituțională apare cu claritate în teoria kantiană a dreptului public și a celui de stat:

“Totalitatea legilor care necesită o promulgare universală pentru a da naștere unei situații juridice – scrie Kant – este dreptul public. Acesta este, de altfel, un sistem de legi pentru un popor, adică pentru o mulțime de oameni sau un grup de popoare care, în

²⁹ Rodica Croitoru, *Studiu introductiv* la volumul: Immanuel Kant, *Scrieri moral-politice*, ed.cit., pp. 35-36.

³⁰ Immanuel Kant, *Introducere la teoria dreptului*, în volumul: Immanuel Kant, *Scrieri moral-politice*, ed.cit., p.88.

virtutea relațiilor de interinfluențare reciprocă pe care le întrețin, simt nevoia unei situații juridice care să-i recunoască printr-o voință unică, adică o constituție (*constitutio*), spre a participa la reglementarea juridică. Această situație unitară a poporului care întreține relații reciproce se numește civilă (*status civilis*), iar în întregul său, raportat la membrii pe care îi are, se numește stat (*civitas*) care, după forma sa, adică unit prin interesele comune tuturor de a exista în situația juridică, va fi numită existență socială (*res publica latius sic dicta*) dar, în raport cu alte popoare, ea se numește pur și simplu o putere (*potentia*)³¹.

Conform lui Kant, contractul social a permis indivizilor, să-și abandoneze “libertatea exterioară” (prezentă în starea de natură) pentru a o regăsi apoi, ca membri ai republicii. Și el afirmă, în maniera lui Rousseau, că omul nu și-a înstrăinat o parte a “libertății sale exterioare înnăscute”, ci numai libertatea sălbatică, aceea lipsită de lege, pentru a-și regăsi intactă libertatea legală, o libertate ce “emană din propria sa voință legislativă”. Pentru a și-o regăsi, însă, el are nevoie de un stat de drept, un stat ce “se constituie și se întreține pe sine conform legilor libertății”³².

Descrierea celor trei puteri în stat este inspirată de același normativism juridic propriu metafizicii kantiene. Suverană este puterea legislativă, executivul comandă în numele legii, iar judecătorul, tot în numele legii, distribuie dreptatea. Îndivizii își pot apăra drepturile doar prin reprezentanții lor autorizați. Poporul se judecă pe sine prin reprezentanții săi. Întrucât conducătorul exprimă voința universal-legislativă a poporului, acesta nu i se poate împotrivi. Salvarea statului ține, însă, de unitatea instituțiilor sale, precum și de “cel mai perfect acord al constituției cu principiile juridice, la care rațiunea ne obligă să aspirăm printr-un imperativ categoric”³³.

normativism

Cele trei puteri în stat exprimă, în raporturi diferite, voința unită a poporului dedusă apriori din rațiune, căreia i se asociază ideea de conducător suveran; suveran nu în sens de persoană fizică deținătoare a puterii supreme în stat, ci doar de “obiect al gândirii”. Immanuel Kant a dus, astfel, dimensiunea instituțională a filosofiei sale politice pe culmile abstracțiilor metafizicii moravurilor și ale normativismului juridic.

³¹ *Ibidem*, p.161.

³² *Ibidem*, p.168.

³³ *Ibidem*.

Structuri și funcții constituționale ale instituțiilor etatice. Perspectiva dreptului constituțional și a politicii comparate

Trecând în continuare la al doilea tip de discurs, cel de drept constituțional și politică comparată, ne vom îndrepta atenția spre tradiția “liberalismului aristocratic” reprezentat, în principal, prin operele și ideile lui Charles-Louis de Secondat, baron de Montesquieu și Charles Alexis Clérel de Tocqueville. Prin cercetările de teren efectuate de Montesquieu în Anglia secolului al XVII-lea și de Tocqueville în Statele Unite ale Americii secolului al XIX-lea, analiza instituțională se deschide realității sociale prefigurând, astfel, apariția către a doua jumătate a secolului al XIX-lea a paradigmei instituționaliste în știința politică.

Montesquieu și "spiritul legilor", precursori ai instituționalismului politologic

"Spiritul legilor" și formele de guvernământ

Într-o epocă în care gândirea politică era legată de contractualism, Montesquieu – spre deosebire de Hobbes, Locke sau Rousseau –, neglijează problema principială, dar abstractă, a trecerii de la starea de natură la societatea civilă. Pentru el, importantă este cunoașterea legilor ce animă diferitele societăți concret-istorice și, mai ales, înțelegerea “spiritului” acestora urmând calea rațiunii naturale.

“Legile, în semnificația lor cea mai largă – arată Montesquieu, sunt raporturile necesare ce derivă din natura lucrurilor și, în acest sens, toate existențele au legile lor; Divinitatea are legile sale; lumea materială are legile sale; inteligențele superioare ale omului au și ele legile lor; animalele au legile lor, iar oamenii, de asemenea, pe ale lor³⁴”.

Dacă tot ce există este condus și coordonat prin legi, aceasta se explică prin existența unei rațiuni primare, de origine divină, ce acționează în universul fizic, cât și în cel social. Anterioară creației, voința divină inspiră legițele lumii dar, odată create, lumea fizică și “lumea inteligentă” își au propriile lor legi. Decurgând din legile generale pe care rațiunea umană le descoperă în “lumea inteligentă”, diferitele popoare ale lumii își au și ele propriile legi. “Ele sunt în legătură cu condițiile fizice ale țării; climatul rece, fierbinte sau temperat; calitatea terenului, poziția și mărimea acestuia; cu felul vieții

³⁴ Montesquieu, *De l'esprit des lois. Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard, <la Pléiade>, I, 1.

popoarelor, agricultori, vânători sau păstori; ele trebuie să se referă, de asemenea, la gradul de libertate pe care îl poate acorda Constituția; la religia locuitorilor, la bogăția și numărul acestora; la comerț, obiceiurile și manierele locuitorilor. În sfârșit, legile întrețin raporturi între ele; cu originea lor și cu obiectul legislatorului, cu ordinea lucrurilor asupra cărora ele acționează”³⁵. Printr-un efort al rațiunii, savantul trebuie să ajungă la cunoașterea legilor și a spiritului lor.

A cerceta “spiritul legilor” înseamnă a stabili raporturi nu numai cu o multitudine de determinanți, dar și a găsi corelații între legile ca atare pentru a descoperi astfel, dincolo de o linearitate grăbită și simplistă, veritabilele relații de cauzalitate circulară. Aplicată studiului formelor de guvernământ, metoda cercetării “spiritului legilor” l-a condus pe Montesquieu la ideea că fiecare dintre formele de guvernământ posedă o “structură” internă ce generează strânse legături între natura guvernământului (ceea ce îl face să fie) și principiul acestuia (ceea ce îl face să acționeze). Plecând de aici, Montesquieu distinge, conform naturii lor, trei forme de guvernământ:

- **republica** – democratică sau aristocratică;
- **monarhia** – în care regele, singurul posesor al puterii, este legitimat prin vechimea și stabilitatea legilor și cutumelor;
- **guvernământul despotic** – în care domnește arbitrariul.

Natura formei de guvernământ răspunde întrebării: cine guvernează? Dar, pentru a fi viabil, un guvernământ trebuie să aibă și un principiu. “Prin principiu – arată Althusser –, viața concretă a oamenilor, publică și privată, intră în guvernământ. Principiul se plasează, astfel, la întâlnirea naturii guvernământului (forma politică) cu viața reală a oamenilor. El este, deci, cel care rezumă din punct de vedere politic viața reală a oamenilor pentru a o insera în forma de guvernământ. Principiul este concretul acelei abstracțiuni care este natura guvernământului”³⁶.

Astfel,
principiul republicii se bazează pe conștiința prevalenței interesului general asupra interesului particular;
principiul monarhiei este onoarea, în sensul recunoașterii de către ceilalți a propriei superiorități;
principiul despotismului constă în crearea sentimentului fricii la supuși.

³⁵ *Ibidem*, I, 3.

³⁶ Louis Althusser, *Montesquieu, la politique et l'histoire*, Presses Universitaires de France, Paris, 1959, p.41.

Este știut că Montesquieu a fost impresionat de fezabilitatea politică a monarhiei constituțional-parlamentare engleze, rezultat al “Glorioasei Revoluții” de la 1688. Preferința politică a lui Montesquieu s-a îndreptat spre o formă de guvernare moderată în care “libertatea este dreptul de a face tot ceea ce legile permit”³⁷ și în care, “pentru a nu se putea abuza de putere, trebuie ca, prin dispoziția lucrurilor, puterea să se opună puterii”³⁸. Urmându-l pe Locke, dar utilizând o terminologie diferită, Montesquieu reamintește de existența celor trei puteri în stat: puterea legislativă, puterea executivă – ce corespunde puterii federative de la Locke –, și puterea judiciară. Reunirea acestor trei puteri în mâinile aceluiași om este o amenințare la adresa libertății individuale. Teoretician al “balanței puterilor”, Montesquieu avertizează că: “totul ar fi pierdut dacă același om, același corp de principii și de nobili sau de reprezentanți ai poporului ar exercita cele trei puteri: aceea de a face legile, de a executa rezoluțiile publice și de a judeca crimele și conflictele dintre particulari”³⁹.

**postularea unei
rațiuni a dreptului**

Rațiunea naturală a dreptului pozitiv

Subiectul operei lui Montesquieu este imens, el îmbrățișând toate instituțiile ce au apărut, în timp, printre oameni. Avem de-a face cu un proiect cu adevărat enciclopedic, susținut prin analize comparate extinse la istoria instituțiilor juridice și politice a multor popoare; la aceasta se adaugă descrierea unor sisteme de drept și obiceiuri exotice, de asemenea, reflecții filosofice sprijinite pe exemple. Trăvialul lui Montesquieu de a întreprinde un studiu al legilor pozitive din toate țările și toate timpurile este, desigur, considerabil. Dar, adevărata revoluție epistemologică înfăptuită de Montesquieu în analiza instituțională este *postularea unei rațiuni a dreptului pozitiv*. Acesta este un sistem de drept proiectat și construit de oameni prin rațiunea naturală. Supunându-se principiului obiectivității, cunoașterea socială înceta, astfel, să mai fie una speculativ-filosofică sau dogmatico-teologică. Modelul cognitiv în cunoașterea socială devenea cel al fizicii și mecanicii. Inspirat de studiul legilor lumii naturale și de modelul fizicii lui Newton, Montesquieu acordă legii o semnificație pozitiv-științifică, aceea de legătură repetabilă și necesară între fenomene, raport derivat din natura lucrurilor. Autorul francez devine, astfel, unul dintre precursorii sociologiei.

³⁷ Montesquieu, *op.cit.*, XI, 3.

³⁸ *Ibidem*, XI, 4.

³⁹ *Ibidem*, XI, 6.

Exegeza consacrată lui Montesquieu apreciază că gânditorul francez profesează, de fapt, un dualism, el vorbind despre un paralelism al legilor naturii și al legilor sociale. Conform unei interpretări de origine pozitivistă aparținând lui Durkheim și, în pofida rezervelor formulate de J.Dedieu⁴⁰ sau L.Althusser⁴¹, Montesquieu ar fi fondatorul unei metode sociologice bazate pe observație și experiență. La polul opus, alți autori – R.Aron⁴², J.Ehrard⁴³ sau M.Waddicor⁴⁴ –, remarcă persistența preocupărilor de filosofie morală. Atât interpretarea pozitiv-sociologică cât și cea speculativ-filosofică se bazează pe argumente solide, dar ele nu sunt ireconciliabile. Este adevărat că Montesquieu enunță legi și reguli, dar acestea sunt reguli tehnice și nu legi morale sau juridice⁴⁵. Oricum, Montesquieu rămâne unul dintre cei mai importanți precursori ai *instituționalismului politologic* ce-și va face simțită prezența în a doua jumătate a secolului următor, odată cu apariția și avântul pozitivismului. Pentru a se ajunge acolo mai era necesară însă, pe de o parte, acumularea de experiență normativ-instituțională și, pe de altă parte, antrenarea în continuare a demersului științific în analiza instituțională și în dreptul comparat.

Tocqueville și "lecția democrației" americane

Tocqueville, precursor al "științei politice pozitive"

Marile evenimente politice din secolele al XVII-lea și al XVIII-lea – revoluțiile burgheze din Anglia și din Franța, războiul de independență a coloniilor engleze din America de Nord și nașterea Statelor Unite – au schimbat fața lumii, generând probleme de ordin instituțional necunoscute până atunci. Este vorba, în fond, despre sfârșitul unei epoci și de începutul uneia noi, de restructurare economică, politică, spirituală a întregii societății. Apar, în aceste condiții, noi tipuri de regimuri politice și forme de guvernământ consfințite constituțional. Dreptul public se reînnoiește. Activitatea politică curentă începe să se desfășoare într-un cadru instituțional nou: statul de drept, monarhiile și republicile constituționale, parlamentele de extracție democratică, reprezentative pentru noua configurație a societăților industriale lansate în procese de acumulare a capitalurilor

⁴⁰ Joseph Dedieu, *Montesquieu; l'homme et l'oeuvre*, Paris, 1913, 2-eme éd., 1943.

⁴¹ Louis Althusser, *op.cit.*

⁴² Raymond Aron, *Les grandes étapes de la pensée sociologique*, Gallimard, Paris, 1967.

⁴³ Jean Ehrard, *Politique de Montesquieu, textes choisis et présentes par J.Ehrard*, Armand Colin, Paris, 1965.

⁴⁴ Mark H. Waddicor, *Montesquieu and the Philosophy of Natural Law*, The Hague, M.Nijkoff, 1970.

⁴⁵ Cf. Michel Troper, *Montesquieu; L'esprit des lois*, în: *Dictionnaire des oeuvres politiques*, ed.cit., pp. 731-732.

și creștere economică. Această experiență politică bogată și inedită trebuia asimilată de noile generații. Gândirea social-politică se afla în fața unui nou obiect de studiu. Preocupată de problemele dintotdeauna ale naturii umane și esenței politicului, gândirea politică se confrunta acum cu noi experiențe. Provocările lumii moderne născută din acumulările, frământările și răsturnările revoluționare produse de-a lungul secolelor al XVII-lea – al XVIII-lea își căutau o explicație științifică și un răspuns politic.

Gânditorul politic emblematic al acestei epoci de răscruce ni se pare a fi Alexis de Tocqueville. El este savantul care – prin putere comprehensivă, luciditate și capacitate de autodepășire –, a reușit să-și convertească destinul aristocratic într-o operă cu vocație destinală. Resemnat în ceea ce privește pierirea nobilimii, tânărul aristocrat avertizează omenirea că viitorul democrației depinde de conservarea libertății. Salvarea democrației de pericolele egalitarismului, masificării și depersonalizării depinde de conservarea libertății și responsabilității persoanei umane. Pentru aceasta era, însă, nevoie de “o știință politică nouă”, de educație civică și de instituții politice adecvate timpurilor moderne. Dar, pentru o asemenea cunoaștere politică novatoare, bazată pe îmbinarea teoriei cu practica, era nevoie, de asemenea, de o lume nouă. America este aceea care a oferit “tânărului aristocrat și spiritului său sistematic un dublu laborator, existențial și conceptual”⁴⁶, ce i-a permis “analiza *in vivo* a principiului democratic în acțiune”⁴⁷. Călătoria lui Tocqueville în America este, așadar, în același timp, *epistemologică* și *politică*. Tocqueville s-a dus să cerceteze și să verifice în Statele Unite structurile instituționale, cutumiare, spirituale prin care funcționa principiul democratic pentru a afla un răspuns la următoarea întrebare: în ce condiții democrația ca stare a societății poate deveni și o formă de guvernare într-adevăr opusă dictaturii? Dar, această preocupare teoretică și existențială îl viza nu numai pe Tocqueville, ci întreaga Lume Veche. Tocqueville, însă, are meritul istoric de a fi semnalat-o lumii întregi.

Riscul politic pentru Lumea Veche era, și din păcate persistă, prăbușirea în războaie și dictaturi. Lecția pe care ea trebuie să o învețe de la Lumea Nouă a Americii era lecția democrației. Există în scrierile lui Tocqueville pasaje tulburătoare, cu valoare de avertisment permanent. Citim, astfel, încă din primele pagini ale *Introducerii* la *Despre democrație în America*:

⁴⁶ François Furet, *Prefață* la cartea lui Alexis de Tocqueville, *Despre democrație în America*, vol. 1, Humanitas, București, 1992, p.11.

⁴⁷ *Ibidem*, p.12.

“Popoarele creștine îmi par a oferi în zilele noastre un spectacol înfricoșător; mișcarea care le poartă cu sine este de pe acum îndeajuns de puternică pentru ca să nu poată fi curmată, dar încă nu este atât de rapidă ca să pierdem speranța de a o putea dirija: soarta lor se află în propriile lor mâini; însă curând ea va scăpa de sub controlul lor. A învăța lecția democrației, a-i reanima, dacă este cu puțință, crezurile, a-i purifica moravurile, a-i reglementa mișcările, a înlocui, puțin câte puțin, lipsa ei de experiență cu știința treburilor publice, instinctele ei oarbe cu cunoașterea adevăratelor ei interese, a adapta guvernarea ei timpurilor și locurilor, a modifica această guvernare în funcție de împrejurări și de oameni: iată cea dintâi îndatorire impusă în zilele noastre celor aflați la cârma societății. Unei lumi cu totul noi îi trebuie o știință politică nouă”⁴⁸.

Tocqueville anunța la începutul anilor 30 ai secolului al XIX-lea “știința politică nouă” anticipând, astfel, știința politică pozitivă și totodată cristalizarea, în cadrul acesteia, a paradigmei instituționaliste. Susținem acest punct de vedere deoarece știința politică gândită și prezentată de el în *Despre democrație în America* – în special în volumul I, consacrat descrierii analitice a instituțiilor americane – este una preponderent instituționalistă. O survolare a problematicii urmărite de Tocqueville în acest volum este edificatoare în acest sens:

- particularități ale legilor și cutumelor anglo-americanilor;
- democrația – trăsătura frapantă a stării sociale a anglo-americanilor;
- principiul suveranității poporului în America;
- sistemul comunal în America: puteri locale, viață și spirit comunal;
- administrația Statelor Unite;
- statul – instituțiile și puterile sale: legislativă, executivă, judecătorească;
- constituția federală;
- puterile și atribuțiile guvernului federal;
- instituția prezidențială;
- sistemul electoral;
- specificul sistemului federal al Statelor Unite.

⁴⁸ Alexis de Tocqueville, *op.cit.*, p. 46. 0

Filtrată prin concepția lui Tocqueville, lecția americană a democrației capătă, deseori, dimensiunile unei analize de sociologie a instituțiilor, drept public și constituțional.

Fără a oferi soluții incontestabile, lecția americană a democrației a propus idei și sugestii utile. Dacă “starea socială a anglo-americanilor” a atins condiția democrației, organizarea democrației în Europa rămânea marea problemă politică a epocii moderne deoarece revoluția democratică nu se produsese încă în instituții, deprinderi și moravuri. “Cu alte cuvinte – comentează François Furet –, națiunile europene au dobândit o stare socială democratică, o stare de spirit democratică, fără să aibă instituțiile corespunzătoare și, în absența acestor instituții, nici tradițiile politice sau religioase care să fie o contrapondere pentru această democrație. De aceea, istoria lor este caracterizată de tăcerea popoarelor pasive și demoralizate în fața unor guvernări puternice și organizate, preludiul unei situații comparabile cu sfârșitul Republicii romane”⁴⁹. Lecția americană a democrației a pus astfel în evidență, prin pana lui Tocqueville, importanța perspectivei instituționale în cunoașterea și acțiunea politică.

Perspectiva normativ-instituțională și nașterea paradigmei instituționaliste

Dialectica hegeliană, pozitivismul comtean, materialismul istoric marxist –

etape în cristalizarea instituționalismului

Dacă în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea filosofii Luminilor au considerat că îmbunătățirea condițiilor materiale, politice și morale ale umanității este o consecință a creșterii gradului de cunoaștere, savanții și intelectualii secolului al XIX-lea au elaborat tema progresului încercând să prevadă, totodată, diferitele traiectorii și secvențe cauzale ale acestuia. În prima parte a secolului al XIX-lea, marii istoriciști – Hegel, Comte și Marx – au fost aceia care, în tradiția iluminismului, au văzut istoria ca o dezvoltare neliniară în direcția libertății și a guvernării raționale. Pentru Hegel, rațiunea și libertatea își găseau împlinirea în monarhia birocratică prusacă. Filosoful german pleacă de la noțiunile iluminismului pe care le interpretează în lumina concepției sale dialectice asupra istoriei văzută ca o luptă a contrariilor din care se naște apoi sinteza. Monarhia

⁴⁹ François Furet, *Prefață* la Alexis Tocqueville, *op.cit.*, p.14.

birocratică prusacă, raționalizată și modernizată în epoca post-napoleoniană, este văzută de Hegel ca exemplificarea sintezei instituționale ultime. Pentru Comte, fondator al pozitivismului, constrângerile teologiei și metafizicii sunt sfărâmate de cunoașterea științifică. Aceasta permite umanității exercitarea unui control rațional asupra naturii și instituțiilor sociale. Dând expresie sistemică scientismului, Auguste Comte elaborează, între altele, “sistemul de politică pozitivă” ce stă la baza pozitivismului politologic și a orientării tehnocratice. La Marx – fostul tânăr hegelian de stânga –, dialectica hegeliană devine principiu al luptei de clasă ce conduce spre transformarea fundamentală a societății umane. În concepția sa, capitalismul înlocuiește feudalismul, pentru a fi înlocuit la rândul său de socialismul proletar, iar apoi de socialismul libertății și egalității. Potrivit lui Marx, natura proceselor istorice poate fi descoperită și analizată doar printr-o singură și adevărată cunoaștere socială: materialismul istoric. Această știință stă la baza strategiei revoluționare a proletariatului. Astfel, înarmat din punct de vedere științific și ideologic, proletariatul organizat și condus de propriul partid va declanșa revoluția socialistă, întronând o lume a ordinii, justiției și plenitudinii.

Dialectica hegeliană, pozitivismul comtean, materialismul istoric marxist au marcat dezvoltarea cunoașterii politice a secolului al XIX-lea. Aceste curente filosofice au generat, pe de o parte, discursul ideologic, iar pe de altă parte, discursul științific. Ideologicul și științificul se împletesc, în mod necesar, în (auto) cunoașterea politică. În același timp, cele două tipuri de discurs își păstrează specificitatea și finalitatea proprie. Centrat pe apărarea pozițiilor și argumentarea intereselor, discursul ideologic stă la baza marilor doctrine politice ale secolului al XIX-lea: liberalismul, conservatorismul, socialismul. Axat pe căutarea adevărului și păstrarea neutralității axiologice, discursul științific conferă obiectivitate și imparțialitate cunoașterii politice. În contextul scientist al celei de-a doua jumătăți a secolului al XIX-lea, pozitivismul comtean a favorizat apariția științei politice pozitive. Sub influența celor trei teze majore ale pozitivismului – empirismul, negarea diferențelor esențiale dintre științele naturii și științele socio-umane, controlul naturii și societății prin cunoașterea științifică –, gândirea politică a devenit o știință naturală a acțiunilor și instituțiilor politice bazată pe observarea faptelor, culegerea informațiilor, analiza statistică a datelor. Constituită într-un climat anti-speculativ, știința politică pozitivă este reacția anti-filosofică a cunoașterii politice de tip naturalist, experimental și cantitativist.

În condițiile avântului pozitivismului, perspectiva instituțională prezentă în cele două mari tradiții de gândire politică – raționalismul contractualist și dreptul public



discursul ideologic

liberalismul

conservatorismul

socialism

Instituționalismul politologic este, în fond, reflexul epistemologic al construcției moderne a aparatului de stat pe fundamente legale și raționale.

(comparat) –, s-a transformat în *paradigma instituționalistă* a științei politice. Avându-și originea în tradiția normativ-juridică, modul de abordare instituționalist consideră că obiectul științei politice este, cu precădere, complexul instituțional statal. Din punctul de vedere al instituționalismului politologic, cercetarea științifică constă în analiza structurii și funcțiilor instituțiilor, ale statului ca “instituție a instituțiilor”, în primul rând. Dincolo de rațiuni de ordin filosofic (raționalist-contractualiste și pozitivistice) și de tradiția normativ-juridică, cariera științifică a paradigmei instituționaliste se explică și prin faptul că vârful “aisbergului” vieții politice este statul, “matrice instituțională” a sistemului politic și a societății globale.

Set By T-D1 (yth_1100ro@yahoo.com)