CULTURA LIBERTĂȚII

Volum apărut cu sprijinul Centrului de Analiză și Dezvoltare Instituțională
și al Fundației Konrad Adenauer

CADI
ΣΛΕΥΘΕΡΙΑ
Centrul de Analiză și Dezvoltare Instituțională

Konrad Adenauer Stiftung

EDITORI **Ionuț Sterpan**
Dragoș Paul Aligică

DREAPTA INTELECTUALĂ

Teorii și școli de gândire ale dreptei contemporane occidentale

Postfață de VLADIMIR TISMĂNEANU

HUMANITAS
BUCUREȘTI

Colecția „Cultura libertății“ este coordonată de
Valeriu Stoica și Dragoș Paul Aligică

Redactor: Andreea Stănescu
Coperta: Angela Rotaru
Tehnoredactor: Manuela Măxineanu
Corector: Ioana Vîlcu
DTP: Florina Vasiliu, Dan Dulgheru

Tipărit la Proeditură și Tipografie

© HUMANITAS, 2011

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
STERPAN, IONUȚ
Dreapta intelectuală: teorii și școli de gândire ale dreptei contemporane occidentale /
Ionuț Sterpan, Dragoș Paul Aligică; postf.: Vladimir Tismăneanu. – București: Humanitas, 2011
Bibliogr.
ISBN 978-973-50-3151-0
I. Aligică, Dragoș Paul
II. Tismăneanu, Vladimir (postf.)
327
32.01(100)

EDITURA HUMANITAS
Piața Presei Libere 1, 013701 București, România
tel. 021/408 83 50, fax 021/408 83 51
www.humanitas.ro

Comenzi Carte prin poștă: tel./fax 021/311 23 30
C.P.C.E. – CP 14, București
e-mail: cpp@humanitas.ro
www.libhumanitas.ro

CUPRINS

Cuvânt înainte 7

Emanuel-Mihail Socaciu
LIBERALISMUL CLASIC 9

Radu Cristescu
NEOCONSERVATORISMUL 28

Radu Cristescu
PALEOCONSERVATORISMUL ȘI TRADIȚIONALISMUL 53

Ionuț Sterpan
LIBERTARIANISMUL 77

Sorin Manică
OBIECTIVISMUL LUI AYN RAND 109

Tudor Glodeanu
FUZIONISMUL 129

Radu Cristescu
ORDOLIBERALISMUL 152

Costel Stavarache
CREȘTIN-DEMOCRAȚIA 181

Cosmin Victor Popa
CREȘTINISMUL ȘI ECONOMIA DE PIAȚĂ 201

Vlad Tarko
PSIHOLOGIA EVOLUȚIONISTĂ ȘI FILOZOFIA POLITICĂ 223

Dragoș Bîgu și Raluca Ana Alecu
EVOLUȚIONISMUL JURIDIC 238

Laurențiu Gheorghe și Radu Cristescu
TEORIA ALEGERII PUBLICE ȘI ECONOMIA POLITICĂ CONSTITUȚIONALĂ 260

Emanuel-Mihail Socaciu
ANALIZA ECONOMICĂ A DREPTULUI 279

Mihai-Vladimir Topan și Tudor Smirna
ȘCOALA AUSTRIACĂ DE ECONOMIE ȘI DREPT 292

Horia Terpe
INSTITUȚIONALISMUL 309

Radu Șimandan
MONETARISMUL ȘCOLII DE LA CHICAGO 328

Radu Nechita
ECONOMIA OFERTEI 343

Olga Nicoară
NOUA ISTORIE ECONOMICĂ 365

Costel Stavarache
FUTURISMUL ȘI ANTIALARMISMUL 378

Aura Matei și Irina Papuc
SOCIOLOGIA NOII CLASE 397

Vlad Tarko
CRITICA PSIHIATRIEI 412

Anca Fotea
CRITICĂ ȘI ESTETICĂ LA *NEW CRITERION* 428

Constantin Vică
NOII FILOZOFI FRANCEZI 443

Postfață de Vladimir Tismăneanu
PARIUL PE LIBERTATE 457

CUVÂNT ÎNAINTE

Volumul de față urmărește să contribuie la eforturile de modernizare a dezbaterii publice și de clarificare doctrinară din țara noastră. Cartea este rodul unei munci de echipă. O echipă de tineri intelectuali, profesori și cercetători – reprezentanți ai noii generații intelectuale românești ce își ia locul acum în arenă publică –, s-a angajat într-un exercițiu de identificare și definire a teoriilor, curentelor de idei și a școlilor de gândire care influențează și informează viziunea și mișcarea politică de centru-dreapta contemporană occidentală. Rezultatele acestui demers, organizat în jurul Centrului de Analiză și Dezvoltare Instituțională și susținut de Fundația Konrad Adenauer, sunt puse acum la dispoziția publicului. Speranța este, bineînțeles, că aceste rezultate vor informa în mod constructiv discursul celor ce împărtășesc valorile și principiile dreptei moderne sau pe cel al comentatorilor din mass-media. Dar nu se limitează la atât. Speranța este că el va incita un efort similar care să vizeze teoriile și școlile de gândire ce inspiră viziunea și mișcarea politică de stânga. Altfel spus, volumul este și o invitație la dialog, dar și o provocare.

Lista de teorii și idei incluse și prezentate în volum este departe de a fi exhaustivă. Este un punct de plecare și, sperăm, un punct de reper. Sunt reunite între aceste coperți prezentări de filozofii politice fără de care nu am putea descrie civilizația occidentală contemporană cu tot ce o separă de altele (liberalismul clasic, libertarianismul, neoconservatorismul, paleoconservatorismul, tradiționalismul), dar și orientări în filozofie sau în critica culturală cu caracter mai contextual sau pasager, ce exemplifică fațete de nivel secund (cum ar fi „fenomenul“ „noilor filozofi“ francezi sau perspectiva gânditorilor de la *New Criterion*). Sunt incluse atât programe de cercetare fundamentală care au reformat întreg evantaiul disciplinelor socio-umane (teoria alegerii publice și economia constituțională, analiză economică a dreptului, Școala austriacă, psihologia evoluționistă), cât și sistematizări conceptuale care pun în evidență anumite alternative instituționale (instituționalismul). Sunt discutate doctrine politice rezultate din aplicarea filtrului unor doctrine sociale în religie (creștin-democrația), doctrine care și-au găsit vectori politici

și spații de manifestare concrete în momente-cheie ale istoriei occidentale contemporane (ordoliberalismul) sau construcții doctrinare ce își află justificarea în necesitatea unor alianțe ideologice date de anumite obiective comune și adversari comuni (fuzionismul). O simplă privire asupra listei dovedește varietatea de „curente" care influențează intelectual, într-un fel sau altul, dreapta politică occidentală: școli de gândire în macroeconomie (monetarismul Școlii de la Chicago, economia ofertei), aplicații ale uneltelor științei economice la studiul fenomenului istoric al creșterii economice (Noua Istorie Economică), doctrine moral-filozofice (obiectivismul), concepții despre natura dreptului (evoluționismul juridic), încercări de a explora relația capitalismului cu religia creștină folosind unelte din sociologia religiei și filozofia culturii (creștinismul și economia de piață), orientări în studiul sociologic al clasei intelectualilor (sociologia „Noii Clase"), sau atitudini intelectuale animate de perspective critice asupra unor fenomene cu implicații instituționale (antipsihiatria, futurismul și antialarmismul).

Idei diverse, discipline diverse, perspective diverse. Ele au în comun faptul că sunt public recunoscute ca fiind o sursă de inspirație pentru acțiunea publică (dar nu numai politică) a dreptei occidentale contemporane. Iar ceea ce i-a unit pe toți cei 21 de coautori ai acestei lucrări este convingerea că introducerea lor în circuitul românesc nu este numai salutară, dar și absolut necesară. Este lista incompletă? Am recunoscut-o deja. Sunt uneori discuțiile și interpretările oferite controversate sau perfectibile? Posibil. Important însă este ca dezbaterea să înceapă: Care sunt ideile din spatele retoricii de stânga și de dreapta? Putem să depășim retorica pură și să discutăm substanța empirică și conceptuală a tezelor și teoriilor ce dau fundamentul epistemic al spectrului politic doctrinar contemporan? Avem speranța că răspunsul la această întrebare este un „da" ferm.

Nu putem încheia fără a ne exprima sincera apreciere pentru colegii noștri, autorii acestui volum căruia am avut privilegiul să îi fim editori. Le mulțumim pentru efortul lor profesionist și generos. Vrem de asemenea să le mulțumim prietenilor și partenerilor de la Fundația Konrad Adenauer. Demararea și finalizarea prezentului proiect este strâns legată de această Fundație, căreia sfera publică românească trebuie să-i fie atât de recunoscătoare. În sfârșit, dorim să mulțumim CADI, gazda acestui proiect, locul și protagonistul unuia dintre cele mai interesante experimente organizaționale și intelectuale din România de azi.

Ionuț Sterpan
Dragoș Paul Aligică

LIBERALISMUL CLASIC[1]

Emanuel-Mihail Socaciu

Dacă cineva vorbeşte despre „liberalii clasici", nu este o problemă pentru o altă persoană, cu o minimală educaţie în materie de teorie politică, să ştie (cam) la cine se referă vorbitorul. Există o listă standard de autori despre care se consideră îndeobşte că fac parte din această familie, puţine fiind dezbaterile aprinse cu privire la cine anume dintre filozofii politici ar fi îndreptăţiţi să apară pe această listă. Lucrurile se schimbă însă în mod radical atunci când încercăm să dăm un set de caracteristici standard ale gândirii liberale clasice, iar aceasta deoarece liberalismul clasic este concomitent un set de doctrine filozofice (uneori incompatibile, aşa cum voi arăta mai jos), un tip de aderenţă la o atitudine intelectuală fundamentală şi un spectru de prescripţii politice, care variază de la versiuni înrudite cu un libertarianism radical până la variante în care statului îi este recunoscută ca legitimă o considerabilă agendă pozitivă.

Strategia pe care o propun în acest capitol reprezintă un compromis între opţiunea riscantă de a încerca o descriere cu pretenţii sistematizatoare a „nucleului dur" (la nivel conceptual şi al presupoziţiilor) al liberalismului clasic şi cea sigură, dar probabil neinteresantă, de a oferi pur şi simplu o listă a autorilor importanţi, împreună cu o scurtă prezentare a teoriilor lor. Pentru început, voi încerca să identific atitudinea intelectuală specifică liberalilor clasici, care cred că poate fi prezentată sub forma unei prezumţii fundamentale larg împărtăşite. Într-o a doua etapă, voi discuta sursele filozofice ale liberalismului clasic, discuţie care va pune în evidenţă situaţia cel puţin la o primă vedere paradoxală în care se află acesta. Mai precis, liberalismul clasic se „hrăneşte" din două tradiţii filozofice care, la nivelul presupoziţiilor teoretice, sunt incompatibile: pe de-o parte, familia teoriilor inspirate de John Locke şi Immanuel Kant, care porneşte de la o etică deontologistă a dreptului

---

1. Multe dintre ideile acestui capitol au fost clarificate în atelierele de discuţii ale proiectului „Modelări evoluţioniste ale emergenţei normelor interacţiunii sociale" derulat de Centrul de Cercetare în Etică Aplicată al Facultăţii de Filozofie, Universitatea din Bucureşti.

natural și a demnității individuale, iar pe de altă parte filiația consecinționistă, atât în ipostaza utilitarismului lui Bentham sau Mill, cât și în cea a ordinii spontane, inaugurată de iluminiștii scoțieni. În fine, ultima parte va fi dedicată unei discuții foarte succinte cu privire la agenda politică a liberalismului clasic.

Prezumția în favoarea libertății

O opinie larg împărtășită printre filozofii politici este aceea potrivit căreia una dintre trăsăturile comune gândirii liberale în genere, dacă nu chiar marca sa specifică, este așa-numita „prezumție în favoarea libertății", văzută adesea ca reprezentând chintesența atitudinii intelectuale liberale (Cranston 1967). În cele ce urmează voi porni de la această idee, iar discuția va viza două obiective: pe de-o parte să explic succint ce înseamnă prezumția în favoarea libertății, iar pe de altă parte să arăt în ce fel, la liberalii clasici, ea avea un sens special, care nu se regăsește în sensurile pe care i le atribuie alte curente liberale.

Ca o primă aproximare, să spunem că prezumția în favoarea libertății subîntinde toate construcțiile teoretice care pornesc de la o teorie a stării naturale. De la Hobbes până la Nozick, o serie de gânditori politici au folosit ca punct de pornire un experiment mental, imaginând o stare lipsită de orice coerciție instituționalizată, de tipul celei exercitate de stat. Prin urmare, libertatea este asumată ca „naturală" și primordială în raport cu coerciția, fie în sens etic (libertatea concepută ca valoare), fie în sens logic sau metodologic (libertatea descrisă ca fiind primitivă, în odinea explicației, în raport cu regulile). Dacă așa stau lucrurile, atunci înseamnă că orice deplasare față de această situație originară a libertății (orice constrângere, inclusiv cele legate de apariția sau de existența guvernământului) trebuie justificată, iar orice acțiune care nu este interzisă în mod explicit printr-o regulă justificată va fi *eo ipso* permisă.

Opusul prezumției în favoarea libertății ar fi „prezumția reglementării" (Solcan, 1998). În lumina acesteia din urmă, rolul regulilor este cel de a preciza în mod explicit ce clase de acțiuni sunt permise, mai curând decât cel de a stabili interdicții. Doar că a porni de la prezumția reglementării conduce la paralizarea oricărui tip de acțiune umană (nu fac cutare lucru pentru că nu există o regulă, sau o lege votată în parlament, care să-mi specifice dacă sau cum „am voie" să îl fac). După cum explică tot Mihail-Radu Solcan, „dacă regulile sunt soluții ale unor conflicte, atunci presupoziția care dă sens acțiunii umane este *libertatea*. Cât timp nu există conflict, acționez după cum cred de cuviință. Pur și simplu acțiunea umană presupune libertatea" (Solcan 1998, 48).

Libertatea, așa cum este ea înțeleasă de liberalii clasici, nu trebuie însă confundată cu domnia arbitrariului. După cum sublinia încă John Locke,

cu o formulare devenită celebră, starea naturală, „chiar dacă este o stare de libertate, nu este totuși o stare de permisivitate completă, căci, chiar dacă în această stare omul are o libertate fără margini de a dispune de persoana sau proprietatea sa, el nu are totuși libertatea […] să încalce drepturile altora" (Locke 1999, 54). Precizarea făcută de Locke anticipează criteriul paradigmatic pentru liberalism în stabilirea limitelor justificabile ale libertății, și anume *principiul maximei libertăți egale pentru toți* (formulat într-o manieră riguroasă de John Stuart Mill și Herbert Spencer).

Deși prezumția în favoarea libertății, în acest sens foarte general, este împărtășită de gânditori care aparțin unor curente diferite ale liberalismului, sensul mai specific pe care îl primește ea la liberalii clasici este unul cu implicații teoretice speciale. Astfel, pentru autorii liberali clasici, libertatea este intim conectată cu dreptul de proprietate privată și cu ordinea pieței libere. Piața, bazată pe drepturi tari de proprietate și pe libertatea contractelor, reprezintă tipul de ordine care face posibilă realizarea deplină a libertății individuale. Relațiile reciproc voluntare trebuie să constituie regula, iar intervențiile coercitive ale statului, în cel mai permisiv caz, excepția. Într-o versiune mai radicală, libertatea însăși este văzută ca secundară în raport cu drepturile de proprietate (din nou, secundaritatea poate fi atât axiologică, cât și conceptuală). Astfel, pentru Locke proprietatea unui individ este echivalentă cu „viața, libertatea și averea" sa, adică cu ceea ce este în sens propriu *al său*.

Un argument diferit în favoarea conectării libertății cu ordinea pieței este acela potrivit căruia piața liberă este necesară tocmai pentru conservarea libertății. Efectul de dispersie a puterii creat de libertatea economică este o condiție necesară pentru existența și mai ales pentru stabilitatea libertăților politice (Friedman 1996), devenind cel mai puternic obstacol în calea posibilității instalării tiraniei.

Filonul deontologist: subsumarea politicii față de morală[2]

Înainte de a deosebi diversele teorii politice în funcție de variatele prescripții de ordin mai practic pe care le susțin, este utilă o demarcație la nivelul unor asumpții fundamentale de ordin metodologic. La un prim nivel, putem distinge între două mari maniere de a face filozofie politică, în funcție de

2. Această secțiune reia, cu modificări și completări, unele pasaje și argumente pe care le-am formulat în articolul meu „Elemente kantiene la Rawls și Nozick" (*Revista de Filozofie Analitică*, Vol. 2, no. 1, ianuarie–iunie 2008, 49–67)

modul de a concepe raportul acesteia cu etica: una (deschisă în chip exemplar în gândirea politică modernă de John Locke) care presupune o prioritate a eticii în raport cu politica, iar a doua (care și-a găsit primele întruchipări paradigmatice la Machiavelli și Hobbes) – care asumă că cele două discipline sunt metodologic separate. Ceea ce îi unește pe autorii care au aderat la prima manieră, dincolo de multele lucruri care îi despart (inclusiv la nivelul angajamentelor valorice sau „ideologice"), este credința că filozofia politică reprezintă o ramură a filozofiei morale. Obiectivul ei este acela de a identifica și de a analiza aranjamentele sociale moralmente permise, precum și principiile subiacente acestor aranjamente. În termenii lui Robert Nozick, „filozofia morală fixează fundalul și limitele filozofiei politice. Ceea ce indivizii pot și ceea ce nu pot să-și facă unii altora limitează ceea ce pot să facă prin intermediul aparatului de stat sau ce pot să facă pentru a organiza un astfel de aparat" (Nozick 1997, 47).

Asumarea unei astfel de priorități a eticii în raport cu politica are drept primă consecință faptul că, întotdeauna, filozofia politică va produce teze (concluzii) rezultate prin aplicarea unei teorii mai generale din sfera filozofiei morale. Deși, cel puțin în principiu, sunt disponibile mai multe posibilități concurente, este izbitoare convergența recentă a opțiunilor pentru asumarea filozofiei morale kantiene ca fundal etic pentru gândirea politică. O ipoteză plauzibilă pentru a explica această convergență este cea formulată de William Galston: „nu doar că filozofia practică a lui Kant este *tipul* adecvat de teorie morală, ci, mai mult, este privită ca oferind *conținutul* adecvat. Concepția kantiană a persoanei morale ne permite să vorbim despre demnitatea și inviolabilitatea fiecărui individ și să înțelegem indivizii ca fiind purtători de drepturi în virtutea, pur și simplu, a umanității lor. Teoria morală kantiană oferă un fundament filozofic pentru derivarea autorității legitime și a principiilor raționale ale orgnizării sociale din ideile de libertate, egalitate și consimțământ dat în condiții de autonomie – adică din valorile predominante ale epocii noastre democratice" (Galston 1982, 492–493). Ipoteza lui Galston explică preferința pentru Kant mai curând ca opțiune metodologică influențată de spiritul epocii, pe care o poate face la fel de bine un liberal de stânga, în sensul american al termenului, sau un liberal clasic în semantica europeană a culturii politice. Pentru a înțelege însă miza filonului deontologist al liberalismului clasic și libertarianismului, este necesar să explorăm conjuncția dintre abordarea kantiană a moralei (ca teorie-cadru) și strategia lockeană de fundamentare a prescripțiilor ținând de teoria politică.

Identificarea lui Locke și Kant ca surse-nucleu ale tradiției deontologiste a gândirii liberale este realizată explicit, printre alții, de Norman Barry. Dacă

influența lui Locke se face simțită mai ales prin ideea drepturilor naturale și prin teoria achiziției inițiale a proprietății, impactul principal al gândirii kantiene se reflectă în preocuparea fundamentală a liberalismului deontologist de a supune față de legea morală toate prezumțiile uzual favorabile puterii politice. Strategia preferată, așa cum o identifică Barry, pornește de la un tip de justificare a libertății individuale: „Fundamentul deontologist al libertății, derivat din izvorul ultim al eticii kantiene, accentuează inviolabilitatea persoanelor și prohibirea anumitor forme de coerciție“ (Barry 1991, 104). Ceea ce ar fi specific gândirii libertariene deontologiste este faptul că aceasta duce până la concluzia sa ultimă „principiul kantian că nici o persoană nu poate fi folosită în mod legitim ca mijloc pentru scopurile altei persoane“, susținând că „cei bogați nu pot fi folosiți ca mijloace pentru satisfacerea scopurilor celor săraci“ (Barry 1991, 106).

Dacă includerea lui John Locke printre sursele intelectuale ale tradiției deontologiste a liberalismului clasic este un loc comun, cea a lui Immanuel Kant stârnește adesea controverse, în special datorită efortului unor importanți gânditori de stânga de a se revendica de la teoria kantiană. Cum nu este aici locul unei discuții exegetice detaliate, mă voi limita în continuare la a schița liniile principale ale intepretării minimaliste.

Unul dintre comentatorii lui Kant care susține această versiune interpretativă este Bruce Aune: „deși Kant insistă că scopul care trebuie promovat de legile publice nu este fericirea cetățenilor, ci o «condiție juridică» ce le asigură și le protejează drepturile (sau libertățile legitime), el susține că acest scop poate fi realizat doar într-o ordine socială stabilă și durabilă. Pentru a se asigura că statul sau societatea civilă sunt stabile […], legiuitorul *poate* [italicele mele – *n.n.*] să promulge legi care să contribuie la prosperitatea oamenilor.[…] Ceea ce am putea numi «legislația asistențială» este prin urmare justificabilă, după Kant, atunci și doar atunci când este necesară pentru continuarea existenței societății civile“ (Aune 1979, 157). Disputa exegetică nu se poartă asupra primei părți a interpretării (toată lumea va fi de acord că, pentru Kant, scopul principal al unui stat este protejarea drepturilor), ci asupra presupusei reticențe accentuate a lui Kant față de ideea asistenței sociale.

O virtute a interpretării minimaliste pare a fi existența unor evidențe textuale edificatoare. Pasajul-cheie, în viziunea proponenților minimalismului, pare a se afla în secțiunea a doua din *Teorie și practică*, și este următorul: „[…] dacă puterea supremă promulgă legi care vizează în primul rând fericirea, acest lucru nu poate fi văzut ca fiind scopul pentru care a fost stabilită constituția civilă, ci doar ca un mijloc de a *proteja statul legitim*,

în special față de dușmanii din afară“ (Kant 1996, 80). Alte pasaje care par să îndreptățească interpretarea minimalistă pot fi găsite în *Disputa facultăților* și, după unii comentatori, în *Metafizica moravurilor (Doctrina dreptului)*.

În afara acestei virtuți, Allen Rosen, unul dintre criticii vehemenți ai interpretării minimaliste, identifică încă cinci aspecte care conferă credibilitate acestei interpretări (Rosen 1996, 187):

Coerciția, după Kant, ar fi justificată doar atunci când este permisă de primul principiu al dreptului. Cum taxarea redistributivă încalcă acest principiu, ea este nejustificată.

Kant se opune ferm legislației paternaliste, deci și celei asistențiale, cu excepția situațiilor când securitatea statului cere o astfel de legislație.

Indeterminarea conceptului de fericire face din acesta un fundament inadecvat al legislației.

Statului nu îi este permis să impună respectarea datoriei imperfecte a caritații.

Orice lege moralmente acceptabilă trebuie să se bazeze pe conceptul de dreptate care, în viziunea lui Kant, este independent de nevoile indivizilor.

Pentru Kant, libertatea individuală este o realitate de natură mai curând morală decât politică, datorită în special statutului său de precondiție a autonomiei. Voința autonomă, rațională și capabilă de autolegislare, este sursa atât a identificării datoriilor morale (în ordinea cunoașterii), cât și a comportamentului moral (în ordinea acțiunii). Opusul său este reprezentat de voința heteronomă, supusă unor influențe sau constrângeri externe, prin urmare neliberă. Această dihotomie, deși formulată în termenii eticii, nu este însă lipsită de implicații la nivelul filozofiei politice. Cerința respectului autonomiei poate fi interpretată destul de direct ca punând sub semnul întrebării legitimitatea, spre exemplu, a cenzurii sau a legislației paternaliste (sens în care poate fi reconstruit argumentul lui Kant din celebrul său eseu „Ce este luminarea?“).

O astfel de explorare a implicațiilor politice ale moralei kantiene a fost realizată de Wilhelm von Humboldt, un autor mult prea ignorat azi de istoria ideilor politice, cel puțin în raport cu importanța sa în propagarea ideilor liberalismului clasic pe continent[3]. Lucrarea sa din 1792, *Eseu asupra limitelor acțiunii statului*, formulează atât un set de obiecții la adresa statului autoritar sau despotic, cât și o apărare a teoriei liberale clasice a funcțiilor statului, pe care von Humboldt o înțelege într-o manieră apropiată de cea a lui Locke (de altfel, pentru unii comentatori, *Eseul* reprezintă „echivalen-

3. Și nu numai, dacă ne gândim la mențiunile elogioase pe care le face John Stuart Mill, atât în *Autobiografia* sa, cât și în *Despre libertate*. Desigur, trebuie să notăm aici faptul că Mill îl citește pe von Humboldt în cheie mai curând consecinționistă, trecându-l prin filtrul propriei sale teorii.

tul german al operei lui Locke“ – vezi Doering 2006, 860). Astfel, funcția principală a guvernământului este garantarea securității și a proprietății indivizilor, văzute ca drepturi naturale, la fel ca și libertatea. Statul nu trebuie să își asume rolul de furnizor de bunăstare pentru fiecare cetățean sau de instrument pentru realizarea de scopuri particulare (inclusiv a unei agende morale). Această interdicție vizează în egală măsură și domeniul educației, care nu trebuie să aibă loc conform unor programe de studii impuse de stat (deoarece ar cultiva uniformitatea).[4]

Premisa principală de inspirație kantiană, pe care von Humboldt o formulează la începutul celui de-al doilea capitol (von Humboldt 2004, 27 sq), este aceea că dezvoltarea deplină și armonioasă a oamenilor (ca persoane individuale, și nu în măsura în care aproximează o „esență“ aristotelică) poate surveni doar în condițiile libertății. Libertatea însă trebuie însoțită de diversitatea situațiilor. „Chiar și cel mai liber și mai independent dintre oameni, atunci când este plasat într-un mediu uniform, progresează mai puțin“. Procesul realizării acestei dezvoltări este numit de von Humboldt autoeducație (*Bildung*) și ar putea fi văzut ca echivalentul la nivel individual al luminării kantiene ca ieșire a umanității din starea de minorat sau tutelă. Acest proces nu este însă încheiat vreodată, nu putem spune la un moment dat că autoeducația a fost realizată (Doering 2006, 866); el poate continua indefinit, atâta vreme cât nu este stingherit prin intervenția uniformizantă a statului.

Independent însă de răspunsul la întrebarea dacă Immanuel Kant a fost el însuși un susținător al guvernământului limitat și de interpretarea liberală, în tradiția inaugurată de von Humboldt, a iluminismului kantian, probabil că cea mai „scurtă“ rută pe care putem ajunge la teoria politică a liberalismului clasic pornind de la morala kantiană este cea sugerată de Norman Barry în pasajul citat mai sus. Aceasta pornește de la o interpretare specifică a Formulei Umanității a imperativului categoric, care ne cere sa tratăm umanitatea, atât în persoana noastră, cât și a altora, întotdeauna ca scop în sine și niciodată numai ca mijloc (Kant 2007, 75)[5]. Persoanele umane, spune Kant, au „demnitate“, ceea ce face ca valoarea fiecăreia să fie incomensurabilă. Nu putem în mod legitim să sacrificăm o persoană de dragul altor zece, sau o mie, sau al întregii umanități, sau cel puțin nu pe baza unui argument care să pornească de la aritmetică[6]. Lucrurile însă, spre deosebire de

4. Von Humboldt de altfel a și pus în practică unele dintre ideile sale privind reforma educației, din postura de ministru al instrucțiunii publice în statul prusac.

5. „Acționează astfel încât să folosești umanitatea, atât din persoana ta, cât și din persoana oricui altcuiva, de fiecare dată și ca scop, niciodată numai ca mijloc.“

6. Ignorăm în această prezentare schematică dificultățile semnificative și eforturile majore pe care le face Kant pentru a compatibiliza această idee a demnității

persoane, au „preț“, deci sunt comensurabile și interșanjabile. A trata o persoană doar ca mijloc înseamnă de fapt a o trata ca pe un lucru, ca pe ceva care are preț, ceea ce contravine principiului suprem al moralității.

Cel puțin într-o anumită interpretare, impozitarea redistributivă încalcă această cerință morală fundamentală. Această intuiție este ilustrată, spre exemplu, de argumentul nozickian al impozitării ca muncă forțată (Nozick 1997, 218 sq). Argumentul moral împotriva muncii forțate ar fi acela că persoana căreia i se impune acest lucru este tratată ca un simplu mijloc pentru realizarea scopurilor particulare ale altcuiva. Nimeni, dacă acceptă acest argument, nu va fi de acord cu un sistem care să impună cinci ore suplimentare și obligatorii de muncă pe săptămână în beneficiul unor recipienți aleși de stat (cei nevoiași, copiii, învățații etc., ne putem imagina mai multe grupuri candidate). Nu este însă oare incompatibil, se întreabă Nozick, să respingi munca forțată, dar să aprobi un sistem în care câștigurile aferente, să spunem, pentru cinci ore de muncă din totalul săptămânal, sunt preluate de către stat și redistribuite altora? Structura problemei este aceeași: dacă vom respinge munca forțată pentru că încalcă demnitatea persoanelor umane, va trebui să respingem și impozitarea redistributivă pe același temei.

Succesul acestui argument depinde de o interpretare a formulei kantiene ca interzicând tratarea *indivizilor* umani ca simple mijloace. Ceea ce ne cere însă, literal, imperativul categoric este să tratăm *umanitatea* din persoane ca scop în sine; iar în altă parte, Kant echivalează umanitatea cu *natura rațională*, adică până la urmă cu ceea ce le este comun oamenilor, nu cu ceea ce îi definește ca indivizi separați (Kant 2007, 75). Dificultatea constă în aceea că o astfel de interpretare ar deschide larg drumul pentru legi sau politici care cu greu ar putea fi acceptate de liberali[7]. Spre exemplu, cineva ar putea susține o anumită legislație paternalistă cu argumentul că ea tratează ca scop în sine tocmai natura rațională a cetățenilor (umanitatea din ei), chiar dacă nu respectă opțiunile particulare ale indivizilor orbiți de impulsuri sau prejudecăți iraționale.

Nozick însuși, în lucrări ulterioare, a renunțat la asumpțiile deontologiste, în mare parte datorită sesizării acestui tip de dificultăți. Insatisfacția sa, exprimată într-un interviu în care își explică transformarea, este următoarea: „dacă cineva [un kantian, *n.n.*] este atât de preocupat de identitatea personală, de integritate și de păstrarea acestei identități, este greu să reconcilieze această

---

incomensurabile cu, spre exemplu, acceptarea justificării pedepsei cu moartea, în anumite situații.

7. Dificultatea ar subzista și dacă am putea arăta că nu a stat în intenția lui Kant să facă posibile astfel de implicații.

preocupare cu atacul puternic al kantienilor la adresa motivelor autointeresate. A spune că ele sunt insuficiente pentru a fundamenta forța normativă a eticii, dar că aceasta este cumva bazată pe o preocupare față de identitate – iată o poziție inconfortabilă, o poziție tensionată“[8].

Nu este însă aici locul pentru a analiza și evalua astfel de posibile dificultăți. Ceea ce cred că merită reținut ca o concluzie a discuției din această secțiune este că, pe lângă aderența la ideea deontologistă mai generală a subordonării filozofiei politice în raport cu etica, liberalismul clasic inspirat de Locke și Kant este caracterizat de asumarea, la nivel normativ, a unui statut special sau privilegiat al agentului moral (al persoanei umane individuale).

Filonul consecinționist al liberalismului clasic: riscurile guvernământului extins

Dacă, în cazul tradiției deontologiste, accentul cade pe statutul moral special al persoanei, curentele consecinționiste al liberalismului clasic aduc în prim-plan rolul aranjamentelor sociale liberale în promovarea bunăstării sau a armoniei sociale. Autori precum David Hume, Adam Smith, Jeremy Bentham sau John Stuart Mill au avut o influență covârșitoare asupra dezvoltării teoriilor politice liberale ulterioare.

Este însă important, cred, să distingem între două versiuni diferite de consecinționism care stau la baza unor versiuni la fel de diferite ale liberalismului clasic. Cea mai cunoscută formă a consecinționismului filozofic este reprezentată de teoriile utilitariste construite de Bentham sau Mill, care aduc fundamentul intelectual ce stă la baza unor dezvoltări contemporane de tipul celor produse de Școala de la Chicago sau de neoinstituționalismul coasian. Această formă a utilitarismului este agregativă: ceea ce contează în evaluarea unei acțiuni, a unei reguli sau a unei politici este, într-o formă sau alta, maximizarea utilității pentru toți indivizii afectați (la care poate contribui, de exemplu, minimizarea costurilor tranzacțiilor etc.).

Adesea trecută cu vederea însă este versiunea consecinționismului propusă de iluminiștii scoțieni (în special Hume și Smith), preluată și rafinată în secolul XX, într-o formă exemplară, în opera lui F. Hayek. Locul „fericirii totale“ utilitariste este luat de concepte precum armonia socială, ordinea spontană sau evoluția regulilor și a instituțiilor. În această secțiune, voi sintetiza, pe scurt, tezele principale ale celor două forme ale consecinționismului liberal.

---

8. Interviu cu Robert Nozick realizat de Julian Sanchez, disponibil la http://www.trinity.edu/rjensen/NozickInterview.htm, ultima accesare la 24 februarie 2011.