

MOBILIZARE ȘI LEGITIMITATE ÎN SPAȚIUL PUBLIC EUROPEAN (SECOLELE AL XIX-LEA – AL XX-LEA)

ALEXANDRU MAMINA
(Institutul de Istorie „Nicolae Iorga”)

Resortul eficient al oricărui stat sau regim politic este mobilizarea capacităților umane și naturale. Pentru a se menține, statul sau regimul trebuie să fie în măsură să mobilizeze administrativ și legislativ populația într-o serie de activități economice și sociale care să-i asigure resursele necesare cel puțin pentru menținerea rețelei sale funcționărești și pentru apărarea teritoriului – condițiile elementare ale existenței și funcționării unui stat, conform lui Max Weber. Exemplul poate cel mai sugestiv de mobilizare a capacităților îl reprezintă prelevarea impozitelor. La fel ca și alte activități, nici aceasta nu este o operațiune univocă, de la stat către populație. Ea presupune capacitatea administrativă a statului de a percepe impozitele, dar disponibilitatea populației de a le plăti. Nu întâmplător perioadele de criză politică au debutat cu contencioase financiare legate de legalitatea și acceptabilitatea socială a unor taxe. Revoluțiile burgheze „clasice” – engleză, americană și franceză – sunt cât se poate de relevante în acest sens. Chiar și atunci când nu intervine nici o revoluție, dezacordul populației se poate manifesta în forme care periclitează funcționarea sau chiar structura instituțională a statului: revolte, depopulări, practici evazioniste – cum s-a întâmplat de pildă în principatele române, în secolul al XVIII-lea.

Dacă funcționarea sistemului politic depinde de mobilizarea socială, iar mobilizarea socială implică acceptul populației, rezultă că sistemul respectiv nu poate exista fără să întrunească un consens social minimal. Faptul este evident în cazul așa-numitelor „state-administratoare” (liberal-democratice), dar este valabil pentru toate statele și regimurile². Chiar și sistemele autoritare, bazate pe coerciție și control, nu există decât atâta timp cât răspund anumitor necesități și așteptări

¹ Conceptul de „stat” se referă la organizația socială ca atare, la un sistem instituțional formal, general recunoscut; cel de „regim politic” privește modalitatea concret-istorică de exercitare a puterii. În expresia lor practică însă, cele două concepte se suprapun, fiecărui stat corespunzându-i un anumit regim.

² Vezi François Châtelet, Évelyne Pisier, *Concepțiile politice ale secolului XX*, București, Humanitas, 1994, p. 73.

sociale, care pot merge de la absorbția șomajului până la politica revanșei naționale sau până la racordarea la interesele geo-strategice ale unei mari puteri, care acționează astfel ca factor de presiune structurală externă dar cu impact intern. Altfel spus, puterea politică trebuie să dispună de legitimitate, indiferent de tipul și de cuprinderea socială a acesteia, care poate fi mai mare sau mai mică, dar nu inexistentă.

Asigurarea consensului social prin legitimitate, adică, în fond, prin diseminarea unei concepții asupra naturii și exercitării puterii, presupune socializarea politică a populației, care își asumă o serie de reprezentări și atitudini privind politica, așadar o ideologie specifică, exprimată fie în manieră simbolică, fie formalizată (gradul de formalizare fiind corelativ modernizării)³. În precizarea și diseminarea unei atare ideologii inițiativa poate să aparțină statului, dar se implică activ și societatea ca atare (publicul), care formulează și acreditează opțiuni, respectiv comportamente, în favoarea sau, după caz, împotriva *statu quo*-ului. Statul și societatea comunică printr-o serie de instituții și organizații, și în particular prin oamenii care le deservesc. Conceptul gramscian de „intelectual organic” este concludent pentru relația de contiguitate dintre factorul politic și cel civil. În aceste circumstanțe, socializarea politică se realizează prin intersectarea practicilor guvernamentale cu sistemele educaționale și discursurile teoretice, care acreditează împreună o viziune „hegemonică” asupra puterii.

Elaborarea ideologiilor cu funcție de mobilizare socială în secolele al XIX-lea și al XX-lea a fost influențată în mod determinant de două transformări de paradigmă, cu privire la natura suveranității, respectiv la raportul dintre politic și social, sau mai concret – dintre stat și locuitorii săi (supuși, cetățeni). A fost vorba așadar, pe de o parte, de secularizarea suveranității, iar pe de alta – de constituirea sferei publice a persoanelor private, care s-a interpus structural între stat și locuitori, revendicând inclusiv competențe politice⁴. Aceste transformări au impus regândirea problemei puterii în termenii unei noi raționalități, laice, caracterizată deci prin persuasiunea pozitivă, nu prin impunerea autorității.

În antichitate și în evul mediu suveranitatea era asociată cu sacralitatea. În mod indirect în Grecia (ceremoniile publice, ritualurile expiatorii), în mod mai direct la Roma și în Europa creștină (apoteoza împăraților, oncțiunea regilor), conducerea politică a avut întotdeauna ca referențial ideal (semnificant absolut) divinul. Cu alte cuvinte, puterea se legitima social prin legătura cu o instanță superioară, care se impunea fără echivoc conștiințelor prin forța și misterul său. Prin urmare, și suveranitatea respectivă era oarecum îndiscutabilă și de la sine înțeleasă. Se schimbau suveranii, dar suveranitatea (principiul conducerii) nu.

³ Sub acest aspect, istoria culturală se intersectează cu istoria socială, întrucât valorile și reprezentările acționează ca structuri eficiente (legături semnificative) ale relațiilor sociale.

⁴ Vezi Jürgen Habermas, *Sfera publică și transformarea ei structurală. Studiul unei categorii a societății burgheze*, București, Editura Univers, CEU, 1998, p. 73, 76.

Amintim aici separația dintre *humanitas* și *dignitas* în cazul monarhilor medievali, pe baza căreia Ernst Kantorovitz a formulat teoria celor două corpuri ale regelui.

Situația a început să se modifice din secolul al XVII-lea, pe coordonatele a două serii culturale: una cu un conținut propriu-zis politic, cealaltă cu un conținut religios. Prima serie s-a desfășurat pe filiera reflecției politice engleze, rezultată în urma revoluției și a războiului civil. Deși a debutat sub influența mișcării religioase a puritanismului, prin faptul că a înlocuit monarhia de drept divin cu un regim creat esențialmente de reprezentanții comunelor, revoluția engleză a plasat suveranitatea în zona umanului pozitiv. În acești termeni a fost concepută de Thomas Hobbes, John Locke, iar mai târziu, în secolul al XVIII-lea, de Jean-Jacques Rousseau, care au indicat drept sursă a suveranității voința umană, exprimată sub forma contractului social. Tot într-o logică secularizată a evoluat și gândirea politică a lui Montesquieu. Chiar dacă acesta a substituit determinismului subiectiv unul obiectiv (natura, ocupațiile, moravurile), legitimitatea regimului era judecată din aceeași perspectivă a criteriilor pozitive. A doua serie culturală s-a constituit, în mod paradoxal, chiar în interiorul Bisericii. În Franța, disputele dintre iezuiți și janseniști au politizat și manipulat credința, transformând tot mai mult absolutul acesteia într-o chestiune de opinie, discutabilă⁵. Subiectivizarea din teologie s-a transmis apoi și în teoria politică (de la semnificant la semnificat), care a început să conceapă suveranitatea pornind de la rațiunea individuală, desprinsă de referințele religioase. S-a adăugat, în direcția secularizării progresive a mentalului colectiv, un efect pervers al „perfecționismului” religios posttridentin, care, în dorința de a reafirma prestigiul spiritual al catolicismului, a ajuns să producă o separație între clerul instruit și credincioșii din parohii – tot mai neputincioși în urma exigențele sporite ale religiei⁶.

Pe lângă secularizarea suveranității, ideologiile mobilizării sociale din secolele al XIX-lea și al XX-lea au fost influențate determinant de constituirea sferei politice a persoanelor private. Esența acestui proces a constat în autonomizarea structurală și simbolică a opiniei publice în raport cu statul, condiția umană ca atare fiind detașată de circumscrierea ei politică.

Fără a intra în nuanțările specifice, se poate desprinde aprecierea că, în antichitatea greco-romană, omul nu exista decât prin apartenența la o „cetate”, adică la o organizație politică (omul ca *zoon politikon* – o concepție recognoscibilă la Aristotel și la Platon în egală măsură). Cu alte cuvinte, statul era singura formă instituțională și valorică a sociabilității. Extinderea teritorială a Imperiului roman a modificat cuprinderea spațială a apartenenței la „cetate”, dar nu relația sistemică de determinare univocă de la stat (politicul) la locuitori (socialul). Universalismul religios al creștinismului a eliberat *natura umană* de condiționările contingentului istoric, dar a lăsat *individul empiric* în același context de legături pozitive. Este

⁵ Vezi Roger Chartier, *Les origines culturelles de la Révolution française*, (Paris), Éditions du Seuil, (2000), p. 151.

⁶ *Ibidem*, p. 152-153, 159.

semnificativ faptul că, în secolul al V-lea, Augustin utiliza încă drept referențial ideal „cetatea”.

Dacă în antichitate statul constituia într-un fel societatea, în evul mediu s-ar putea spune că societatea constituia statul, în sensul că puterea politică se exercita prin sistemul relațiilor sociale de tip suzerano-vasalic. Nici în acest context nu exista deci o separație calitativă între politic și social. Modernizarea a echivalat într-o anumită măsură cu precizarea funcțională a statului, care a redobândit oarecum controlul asupra societății, de data aceasta prin instituția monarhică. Absolutismul monarhic, în calitatea sa de creator de drept cvasiunic, intervenea ca sursa fundamentală a reglementării socialului.

Din secolul al XVIII-lea însă, la nivelul societății au început să se configureze forme noi de civilitate – saloane, cluburi, cafenele, loji masonice –, inițial cu un conținut social preponderent aristocratic, ulterior cu unul burghez, în cadrul cărora, prin analiză și comunicare, societatea s-a definit pe sine ca opinie publică. S-a format astfel sfera publică a persoanelor private – ca opinie publică autonomă –, care corespundea sferei private a familiei, muncii și schimbului de mărfuri (în accepțiunea lui Jürgen Habermas). Prin opinia publică s-ar putea spune că socialul a devenit conștient de el însuși, de identitatea sa organizațională și morală în raport cu politicul, iar individul în sine s-a autodeterminat prin natura și relațiile sale umane (ca civil), nu prin integrarea lui în stat. Sociabilitatea intelectuală din secolul al XVIII-lea a fondat un spațiu public nou, care prin rațiune și examenul critic a ieșit de sub autoritatea tradițională a puterii sacralizate; un spațiu în care publicul era suveran în privința ideilor, punând în discuție inclusiv domenii interzise până atunci, precum misterele religiei și misterele statului (*arcana imperii*)⁷. Astfel, puterea statului nu se mai impunea în mod categoric, de la sine înțeles, asupra societății, ci trebuia să fie acceptată de aceasta, prin *convingerea* opiniei publice. Decidentul nu mai era, în ultimă instanță, suveranul de drept divin, ci publicul definit pe criterii pozitive (proprietatea și cultura)⁸. Această evoluție s-a înregistrat și sub aspectul temei centrale a spațiului public, care s-a deplasat de la chestiunile propriu-zis politice (administrația, apărarea), către cele mai degrabă civile (asigurarea circulației mărfurilor)⁹.

În condițiile secularizării suveranității și ale constituirii sferei publice a persoanelor private, ideologiile mobilizării, pentru a fi eficiente, trebuiau să fie formulate în termeni laici, într-o logică pozitivă, care să convingă publicul de îndreptățirea lor. Ele au corespuns din acest punct de vedere tendinței generale spre raționalizarea activităților și standardizarea comportamentelor, tendință desemnată de Max Weber drept „dezvrăjirea lumii”¹⁰. În secolele al XIX-lea și al XX-lea

⁷ *Ibidem*, p. 32.

⁸ Vezi și Jürgen Habermas, *op. cit.*, p. 135-136.

⁹ *Ibidem*, p. 99-100.

¹⁰ Vezi Jean Baudouin, *Introducere în sociologia politică*, Timișoara, Editura Amarcord, 1999, p. 56.

mobilizarea capacităților umane și materiale nu s-a mai realizat prin invocarea preceptelor religiei, ci prin argumentația pozitivă. Normele eticii omenești au înlocuit normele credinței. Mai ales pe fondul depersonalizării relațiilor sociale și politice operată de modernitate, socializarea politică nu mai era posibilă decât în temeiul unor norme universale și abstracte, adică în temeiul unei etici a drepturilor și responsabilităților pozitive. Prin acreditarea eticii respective în opinia publică erau influențate conștiințele dar și „corpurile” (voința și acțiunea oamenilor) – în sensul demersului de supraveghere și pedepsire analizat de Michel Foucault¹¹.

Trebuie remarcat că secularizarea suveranității și transformarea structurală a spațiului public au fost procese îndelungate și neomogene, care nu pot fi circumscrise la modul absolut unor limite temporale riguroase. Raportarea politicii la religie a continuat să fie prezentă în gândirea contrarevoluționară din secolul al XIX-lea, în teoria naționalismului integral din jurul anului 1900, în ideologia extremei-drepte interbelice și în așa-numitul integrism catolic din zilele noastre. Totodată, concepția pe care o putem numi „substanțială” asupra statului, care îi atribuia acestuia esența („substanța”) însăși a existenței umane, s-a regăsit în mai multe contexte, inclusiv în Revoluția franceză, care, sub aspectul reprezentărilor, a fost o manifestare tardivă a viziunii aristotelico-luministe asupra politicii. O viziune care explică paradoxul restrângerii conjuncturale a libertății individuale în beneficiul libertății tuturor, conform ideii lui Jean-Jacques Rousseau privind posibilitatea forțării individului să fie liber¹². Cu toate acestea, putem considera că procesele care au definit noul spațiu public erau în liniile lor esențiale precizate în secolul al XIX-lea – care poate fi așadar acceptat ca perioadă de început pentru ideologiile moderne ale mobilizării sociale, cu legitimitățile lor specifice.

*

Ideologiile noului spațiu public au afirmat două mari tipuri de legitimitate, potrivit reperului lor ideal: legitimitatea individualistă și legitimitatea supraindividuală (în sensul distincției între individualism și holism formulată de Louis Dumont)¹³. Altfel spus, sursa și finalitatea regimului era fie individul, în determinările sale concrete, fie o entitate superioară acestuia, reprezentabilă empiric sau abstract. Acestea au fost marile orientări, paradigmele interpretative care, traversând mai multe „familii” politice, au întemeiat un regim sau altul.

¹¹ Vezi Michel Foucault, *A supraveghea și a pedepsi. Nașterea închisorii*, București, Humanitas, (1997).

¹² Vezi Jean-Jacques Rousseau, *Contractul social*, București, Editura Științifică, 1957, p. 106-107.

¹³ Vezi Louis Dumont, *Eseuri despre individualism. O perspectivă antropologică asupra ideologiei moderne*, București, Editura Anastasia, 1997, p. 308-309. Nu folosim termenul „holism” deoarece nu a fost vorba întotdeauna despre invocarea „totalității sociale”. Unele ideologii s-au referit la instituția impersonală a statului, altele la grupurile minoritare din cadrul ansamblului comunitar.

Urmărim aşadar problema legitimităţii din perspectiva operaţionalităţii sale în spaţiul public, adică din perspectiva regimurilor, nu a elaborărilor doctrinare propriu-zise.

Ideologiile individualiste sunt promovate de regimurile liberale clasice şi liberal-democratice, care afirmă libertatea individuală drept valoarea supremă, precum şi calitatea de creator de drept a individului, indiferent dacă o fac în termenii unui individualism inegalitar (elitist) sau egalitar (democratic). Toate sunt regimuri care au în centru persoana umană, cu drepturile şi interesele sale particulare, mai mult decât comunitatea în care se află înscrisă aceasta. Libertatea este aferentă persoanei, nu comunităţii – conform distincţiei între libertatea modernilor şi libertatea anticilor, formulată de Benjamin Constant. Este vorba, prin urmare, de regimuri care consacră instituţional concepţia instrumentală asupra statului – ca reprezentant al intereselor private –, opusă celei „substanţiale” – a statului cadru determinant al existenţei umane. Deosebirile intervin în privinţa gradului de reprezentativitate a puterii, care poate fi exercitată numai de elite, prin votul censitar, sau de întregul popor, prin votul universal.

Sistemele de guvernare liberal-elitiste – caracteristice secolului al XIX-lea – se întemeiau în general pe trei elemente de putere: votul censitar, o clasă politică ereditară (lorzii, pairii) şi instituţia monarhică. Toate acestea aveau un rol „ponderator” în raport cu aplicarea principiului suveranităţii naţionale, care ar fi condus, în ultimă consecinţă, la angajarea întregii societăţi în actul de conducere. Erau deci sisteme pronunţat ierarhice, care instituţionalizau separaţia socială dintre categorii, asigurând preeminenţa elitelor în stat.

Pentru a obţine suportul publicului, regimurile liberal-elitiste au încercat să disemineze social o viziune tehnocratică asupra puterii, corelativă poziţiei dominante a categoriilor bogate şi instruite. Potrivit acestei viziuni, conducerea trebuia să aparţină „capacităţilor”, deci categoriilor bogate şi instruite, poporul delegându-şi practic suveranitatea celor capabili să se ocupe de treburile statului în mod competent¹⁴. O atare guvernare prin „procură” era acreditată ca fiind conformă cu natura însăşi a lucrurilor, în condiţiile în care poporul dorea să-i fie apărute interesele, dar nu avea întotdeauna timp să şi le apere el însuşi¹⁵. Supremaţia elitelor încălca egalitatea politică dar prezerva egalitatea civilă şi, cel mai important, asigura libertatea individuală atât împotriva absolutismului monarhic, cât şi împotriva exceselor populare. Libertatea omului simplu era mai bine asigurată într-un regim reprezentativ bazat pe cens şi pe ereditate, decât într-o dictatură populară (iacobină) sau plebiscitară (bonapartistă). Din această perspectivă, se considera că era în interesul întregii societăţi ca puterea să fie exercitată de elite în beneficiul tuturor.

¹⁴ Vezi François Guizot, *Cours d'histoire moderne*, în „Journal des cours publics de jurisprudence, histoire et belles-lettres”, Paris, 1820-1821, p. 97-98.

¹⁵ Vezi Benjamin Constant, *Discurs din 1819*, în *Despre libertate la antici şi la moderni*, «Iaşi», Institutul European, 1996, p. 20.

Concret, viziunea tehnocratică asupra puterii a fost diseminată în conștiința publică pe două căi: pozitivă și negativă. Calea pozitivă a constat, în primul rând, în practica paternalismului și filantropiei, prin care categoriile populare să fie convinse că elitele le poartă realmente de grijă. Demersurile lordului Shaftesbury pentru limitarea orelor de lucru în fabrici, cele ale lui Petre P. Carp pentru învoielii agricole juste între proprietari și țărani, s-au subsumat acestui demers persuasiv de câștigare a consensului social (ceea ce nu le pune în cauză onestitatea). În al doilea rând, a fost vorba de inculcarea unei morale deferente față de autoritățile tradiționale, prin intermediul unei instanțe tradiționale – Biserica. Modelul l-a indicat, încă din 1790, Edmund Burke – „părintele” individualismului inegalitar. În *Reflections on the Revolution in France*, el arăta că religia era baza societății civile, sursa oricărui bine și a oricărei consolări¹⁶. Faptul că religia era baza societății însemna, în fapt, că Biserica avea funcțiuni sociale, iar Biserica în secolul al XIX-lea a acționat mai degrabă conservator, indiferent de confesiune și indiferent de atitudinile revoluționare pe care le-a putut alimenta, în aceeași perioadă, credința creștină. Conceptul politic de „ordine morală”, legitimat religios, a fost concludent pentru caracterul ierarhic și conformist al moralei profesate de instanța ecleziastică.

Calea negativă a constat în limitarea accesului categoriilor populare la informație, precum și în proscrierea dezbatelor care ar fi amenințat *statu quo*-ul elitist. În acest fel, masele erau îndepărtate din zona opiniei publice cu veleități politice, împiedicându-se totodată organizarea lor. Instrumentele predilecte în acest sens au fost învățământul și presa. În Marea Britanie, de pildă, învățământul superior a fost monopolul celor din înalta societate până în anii 1870, când a început să se practice sistemul de burse iar posturile universitare au fost deschise tuturor persoanelor, indiferent de confesiune¹⁷. În privința presei, până în 1836 a existat un impozit de patru penny pe exemplar pentru fiecare periodic, ce făcea ca un ziar de un penny să coste cinci. În consecință, populația săracă nu mai avea acces la propaganda radicală din presă, ca de altfel nici la alte cunoștințe¹⁸. În Franța, regimul Monarhiei din Iulie a procedat mai direct, legea presei din 1835 considerând atentat la siguranța statului ofensa la adresa regelui, atacarea formei de guvernământ, calificarea de republican, atacarea proprietății și incitarea la ură între clase. De asemenea, se interziceau relatările despre procesele politice și se restabília cenzura asupra desenelor¹⁹. Oarecum în aceiași termeni au gândit și conservatorii români, care acceptau libertatea presei numai în măsura în care

¹⁶ Vezi Edmund Burke, *Burke's Politics. Selected Writings and Speeches on Revolution and War*, New York, Alfred A. Knopf, 1949, p. 313.

¹⁷ Vezi G. M. Trevelyan, *Istoria ilustrată a Angliei*, București, Editura Științifică, 1975, p. 769.

¹⁸ *Ibidem*, p. 704.

¹⁹ Vezi Jean Tulard, *Les révolutions, de 1789 à 1851*, Fayard, (1985), p. 341.

aceasta nu promova un discurs revoluționar, de natură să bulverseze ierarhia socială²⁰.

Ideologiile elitiste nu excludeau posibilitatea ascensiunii sociale prin muncă și merit, numai că ascensiunea respectivă privea indivizii, nu categoriile²¹. Cu alte cuvinte, un *indiv*id din popor putea pătrunde în rândul elitelor, dar *categoriile* populare se mențineau în același raport ierarhic de inferioritate față de cele dominante. În acest context, meritocrația era invocată ca funcție de conservare a structurii sociale. O funcție cu atât mai eficientă, cu cât erau vehiculate principii precum munca și egalitatea șanselor, actuale în epocă, susceptibile așadar să-i capaciteze inclusiv pe oamenii din categoriile populare, care-și puteau regăsi în ele propriile opțiuni. Perspectiva ascensiunii individuale putea interveni și ca o compensație psihologică pentru sentimentul inferiorității de clasă, de care ar fi suferit cei din popor.

Individualismul inegalitar a fost specific în principiu secolului al XIX-lea, susținut de remanența în spațiul public burghez a vechii nobilimi, care a continuat să exercite o influență materială și simbolică semnificativă. Această influență s-a prelungit inclusiv în contexte politice democratice precum Republica a III-a franceză, prin intermediul așa-numitei „aristocrații republicane”, ce reunea vârfurile burgheziei și ale vechii nobilimi.

Prin democratizarea socială pe care a cunoscut-o (învățământul gratuit, consumul de masă ș.a.m.d.), secolul al XX-lea a înregistrat timp de mai multe decenii un regres al legitimității individualist-inegalitare. Din deceniul al nouălea însă, aceasta a început să fie revitalizată, pe fondul revalorizării beneficiilor inegalității²². Succesele capitalismului speculativ anglo-american în anii 1980, dispariția regimurilor comuniste au reafirmat prestigiul social al individualismului și concurenței, în detrimentul solidarității și asistenței. Inegalitatea a început să fie considerată o condiție a creșterii economice și a libertății politice totodată, în opoziție cu protecționismul egalitarist al statului, care limita (ineficient și ilegal) libertatea inițiativei individuale. În acest context, intervenționismul și revoluția – asociată cu „ingineria socială” – au devenit spectrele noului individualism inegalitar, care și-a aflat în Milton Friedman și în Friedrich A. Hayek reprezentanții *par excellence*.

Noul elitism susține aceeași concepție tehnocratică asupra puterii, numai că, spre deosebire de cel din secolul al XIX-lea, nu o mai face în termenii morali ai capacității umane în general, ci în termenii profesionali ai competenței specializate. În epoca actuală, în care mentalul colectiv este marcat de mercantilism și de

²⁰ Vezi Barbu Catargiu, *Discursuri parlamentare (1859-1862, 8 iunie)*, București, Minerva, 1914, p. 318-319.

²¹ Vezi Mihai Eminescu, *Ierarhia socială*, articol publicat în „Timpul”, la 17 august 1882, în *Opere*, vol. IV, București, Editura Cultura Românească, 1939, p. 470.

²² Pentru analiza detaliată a acestui proces, vezi Emmanuel Todd, *L'illusion économique. Essai sur la stagnation des sociétés développées*, Gallimard, 1998.

argumentul eficienței, politica nu mai invocă valori ideale ci expertize „tehnice”. În aceste circumstanțe, în care politica pare să necesite tot mai mult cunoștințe specializate, rezultă că ea nu poate fi practică în mod competent – deci util societății – decât de „profesioniști” conducerii. În fond, este vorba de o transpunere a criteriilor managementului economic în actul de guvernare, după cum creșterea economică în sine tinde să fie considerată scopul întregii existențe sociale. Politicianul pare să aibă astăzi ca referențial mai degrabă managerul decât legislatorul.

Agentul social al noului elitism nu mai este vreo categorie anume, ci clasa politică (sau mai exact o parte importantă a ei), care manifestă o înclinație particulară către îndepărtarea deciziei de cetățeni. În Europa cel puțin, această îndepărtare se realizează în primul rând prin crearea instanțelor comunitare, care implică o mediere suplimentară între publicul alegător și decidenți. În al doilea rând, se încearcă limitarea sau eludarea formulelor de decizie participative, plebiscitare, clasa politică impunându-și în acest fel propria „agendă” restului societății. Legitimitatea democratică a parlamentelor este invocată ca argument suficient pentru a se renunța la consultarea populară directă, mai ales în ideea că cetățenii nu se pot pronunța în mod avizat decât în chestiuni punctuale, nu în legătură cu texte întregi, precum Tratatul de la Lisabona. Ultimul exemplu în acest sens îl reprezintă modificarea constituțională votată în Franța, în iulie 2008, care permite Adunării Naționale să hotărască în anumite situații fără a se mai organiza un referendum, așa cum se proceda până acum. Faptul este cu atât mai concludent, cu cât o problemă care făcea obiectul consultării referendare era organizarea viitoare a Uniunii Europene, problemă în care segmente importante din clasa politică se află în dezacord cu majoritatea populației.

Paradoxul noului elitism este că se manifestă într-un cadru instituțional democratic, în care există votul universal și controlul publicului asupra puterii, în care revoluțiile democratice sunt asumate ca evenimente fondatoare și în care politicienii se legitimează în relație cu voința întregii națiuni. Prin urmare, noul elitism nu mai procedează în mod declarativ, ci disimulat. Nu mai există doctrinari ai oligarhiei sau mișcări politice explicit antidemocratice. Critica reprezentativității democratice a rămas apanajul unor intelectuali mai mult sau mai puțin influenți în spațiul public, dar fără să fie asumată propriu-zis de vreun partid²³. În schimb, se încearcă acreditarea în conștiința colectivă a unor evaluări care favorizează implicit opțiunile inegalitare. Odată acceptată în mentalul public ca valoare, sau cel puțin ca necesitate, inegalitatea alimentează și legitimează informal practicile elitiste.

O primă evaluare pe care o putem identifica privește ideea de revoluție, ca modalitate exemplară de implicare activă a poporului în viața publică, prin participarea la adoptarea deciziilor și controlul direct asupra autorităților. În mod

²³ În legătură cu inapetența unor intelectuali români contemporani pentru democrație, vezi Adrian-Paul Iliescu, *Anatomia răului politic*, Ideea Europeană, <2005>, p. 299-307.

paradoxal, o atare modalitate de acțiune politică este disjunctă de proiectul democratic, susținându-se în schimb potențialul său totalitar. În spiritul unei gândiri care merge de la Raymond Aron la Friedrich A. Hayek și Alain Besançon, ideea revoluționară este compromisă ca antidemocratică prin omologarea ei, explicită sau implicită, cu modelul particular al revoluției comuniste²⁴. În acest sens, modalitatea predilectă este acreditarea unei continuități esențiale între Revoluția franceză și cea bolșevică. Se insistă pe elementele formal comune, mai ales pe exercitarea violenței, și se escamotează diferențele de substanță, referitoare la reprezentarea politică, regimul proprietății ș.a.m.d. În măsura în care publicul este convins de „răul” structural pe care îl presupune ideea revoluționară, acesta renunță la activismul civic și lasă clasa politică să conducă relativ netulburată. Controlul popular nu mai este constant, exercitându-se doar prin alegerile de la câțiva ani odată. Cei care manifestează în stradă (chiar în limitele legii) pentru a face presiuni asupra conducerii, sunt etichetați ca stângiști, comunizanti și adversari ai libertății.

A doua evaluare se referă la statul național. În măsura în care statul național este considerat o structură instituțională revolută, în dezacord cu imperativele de eficiență ale mondializării, este devalorizată însăși ideea egalitară pe care se întemeiază națiunea și statul național, în care un cetățean valorează tot atât cât un alt cetățean. Altfel spus, egalitatea politică nu ar mai corespunde noilor tendințe de organizare instituțională.

Totodată, se modifică însuși criteriul reprezentativității guvernării, care nu mai privește atât promovarea intereselor imediate ale cetățenilor din statul propriu, cât racordarea eficace la „fluxurile transnaționale”²⁵ – o idee în sensul concepției tehnocratice asupra puterii. Este simptomatic faptul că, în ziua de azi, susținătorii proiectelor supranaționale provin în special din elita socială și politică, în timp ce categoriile populare sunt favorabile mai degrabă statului național, ca o garanție instituțională împotriva inegalității.

A treia evaluare se referă la modelul economic american, contrapus celui germano-scandinav-nipon. În măsura în care Statele Unite sunt acreditate drept model de succes, este valorizat implicit și inegalitarismul esențial al capitalismului de bursă, individualist și speculativ, în opoziție cu formulele integrate de dezvoltare, bazate pe parteneriatul social patronat-salariați-stat²⁶. Se invocă în acest sens avantajele pieței libere (dynamismul afacerilor, costurile de producție mai mici), împotriva intervenționismului de stat și a legislației muncii, care limitează acțiunea stimulatorie a legii cererii și ofertei²⁷. În absența implicării structurale a

²⁴ Vezi Alain Besançon, *Originile intelectuale ale leninismului*, București, Humanitas, 1993.

²⁵ Vezi Jean Baudouin, *op. cit.*, p. 82.

²⁶ Pentru distincția între capitalismul de bursă (anglo-american) și cel de bancă (germano-scandinav-nipon), vezi Michel Albert, *Capitalism contra capitalism*, București, Humanitas, 1994.

²⁷ Vezi Sven Otto Littorin, *Suedia. Creșterea și declinul statului bunău stării sociale*, «București», «Editura STAFF», «1994», p. 64-68.

statului, piața liberă – așadar zona de manifestare prin definiție a inegalității – devine factorul de regularizare a raporturilor sociale²⁸.

În legătură cu evaluarea forței economice a Statelor Unite se înregistrează și un fenomen aparte de disimulare mediatică, prin substituirea termenilor argumentației. Mai precis, se eludează criteriile performanței economice propriu-zise, punându-se accentul pe omnipotența militară americană, prezentată ca probă a succesului economic. Se trece astfel peste faptul că în deceniul 1979-1989, adică în perioada de maximă afirmare a capitalismului de bursă, productivitatea în Statele Unite a crescut cu numai 0,8%, față de 1,4% în Germania și în Suedia și 2,8% în Japonia²⁹. Se eludează de asemenea deficitul comercial american, care a sporit de la 100 miliarde de dolari în 1990, la 450 miliarde în 2000³⁰. Se întreține în schimb imaginea puterii militare fără egal a Statelor Unite, ca și cum capacitatea de a înfrânge orice adversar ar fi argumentul „contondent” ultim al eficienței și prosperității. Un argument cu atât mai înșelător, cu cât succesele, de altminteri echivoce, din Afganistan și din Irak, au fost reputate împotriva unor adversari de mână a doua.

Legitimitatea individualist-egalitară este afirmată de regimurile democratice, care duc până la ultima consecință logică ideea egalității în drepturi a oamenilor, în sensul unei viziuni populare asupra puterii. Egalitatea în drepturi stă la baza suveranității naționale, suveranitatea națională – la baza guvernării reprezentative, iar guvernarea reprezentativă – la baza responsabilității ministeriale. În toată această succesiune poporul intervine ca sursă și factor de autentificare a deciziei politice, fie în variantă participativă (plebiscitară), fie în variantă reprezentativă (parlamentară). Spre deosebire însă de reprezentativitatea elitistă prin „procură”, cea democratică nu face apel exclusiv la „capacități” în interesul maselor, ci la mase în propriul lor interes.

Elementele de putere ale sistemelor democratice sunt, așadar, votul universal, formele de sociabilitate burgheze și republica. Votul universal implică activ întreaga națiune în conducerea treburilor publice, nu numai elitele. Sociabilitatea burgheză – cluburi, asociații – conduce la o anumită omogenizare identitară a corpului social, atenuând separația dintre categoriile populare și cele dominante, caracteristică saloanelor aristocratice. Forma de guvernământ republicană consacră constituțional principiul conducerii alese împotriva conducerii ereditare (cu amendamentul că, din secolul al XX-lea, monarhia s-a acomodat la rândul ei cu democrația).

Dacă viziunea tehnocratică asupra puterii se articulează în jurul ideii de aptitudine, viziunea populară are în centru ideea de dreptate. Poporul trebuie să

²⁸ Vezi Milton Friedman, *Capitalism și libertate*, București, Editura Enciclopedică, 1995, p. 39.

²⁹ Vezi Emmanuel Todd, *op. cit.*, p. 82.

³⁰ Vezi idem, *Sfârșitul imperiului. Eseu despre descompunerea sistemului american*, București, Editura Albatros, 2003, p. 24.

conducă nu pentru că are de partea lui numărul pur și simplu, ci pentru că puterea lui – democrația – corespunde normelor moralei³¹.

În secolul al XIX-lea, justificarea etică a egalității în drepturi a cunoscut mai multe argumentări. Jules Michelet considera că numai binomul libertate-egalitate asigura existența socială, libertatea fără egalitate echivalând cu nesociabilitatea în interiorul societății³². Mai mult, aprecia că superioritatea elitelor era numai aparentă, acestea fiind rafinate dar lipsite de vitalitate, în timp ce poporul, deși rudimentar și instinctual, era capabil de acțiune și progres³³. În același sens, Edgar Quinet arăta că poporul avea o conștiință politică la fel de dezvoltată ca burghezia, fapt demonstrat de activismul popular din timpul Revoluției franceze³⁴. Nicolae Bălcescu aprecia că egalitatea în drepturi și reprezentarea intereselor tuturor locuitorilor unei țări constituiau semnele civilizației însăși. Democrația corespundea așadar progresului, precum și voinței lui Dumnezeu, care prescria ca toate clasele să fie solidare în bogăție și fericire³⁵. Conformitatea egalității în drepturi cu voința lui Dumnezeu s-a regăsit, poate cel mai clar, în concepția politică a lui Giuseppe Mazzini, pentru care egalitatea era înscrisă în planul divin de înălțare spirituală a umanității³⁶. Inegalitatea era absurdă, întrucât era illogic ca oamenii să fie egali în fața lui Dumnezeu, dar inegali unii față de alții.

Toate aceste argumentări au fost formulate în general în prima jumătate a secolului al XIX-lea, într-o perioadă în care conștiința publică nu era câștigată încă în mod decisiv de partea nici unei ideologii (orientări politice). În acea epocă opțiunile publicului oscilau încă semnificativ între tradiție și înnoire, între autoritate și spiritul critic, între idealuri și interese ș.a.m.d. Într-un atare context de competiție ideologică, în care adversarii contrarevoluționari și liberali clasici desfășurau ei înșiși un demers teoretic major, simpla contestare a vechii ordini sau a oponentilor contemporani devenise insuficientă. Pentru a câștiga adeziunea publicului la programul lor, democrații au trebuit să elaboreze doctrina pozitivă a egalității în drepturi, fondată pe o etică specifică. Acest lucru a fost cu atât mai necesar, cu cât democrații se aflau „în opoziție”, nebeneficiind așadar de

³¹ Edgar Quinet, spre exemplu, asocia democrația cu dreptatea eternă și o evalua ca fiind idealul uman împlinit. Vezi Edgar Quinet, *La Révolution*, Tome I, Bruxelles, Leipzig, Livourne, A. Lacroix, Verboeckhoven et C^{ie}, Éditeurs, 1865, p. 36.

³² Vezi Jules Michelet, *Introduction à l'histoire universelle*, Bruxelles, Adolphe Wahlen, Impr.-Libr. de la Cour, 1836, p. 55-56.

³³ Vezi idem, *Le peuple*, Paris, Comptoir de Imprimeries-Unies, Hachette, Paulin, 1846, p. XXXV-XXXVI, 151-152.

³⁴ Vezi Edgar Quinet, *op. cit.*, p. 207.

³⁵ Vezi Nicolae Bălcescu, *Despre în proprietărea țăranilor*, în *Opere*, vol. II, București, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1982, p. 27-28, 31-32.

³⁶ Vezi Giuseppe Mazzini, *Pensées sur la démocratie en Europe*, în E. Ashurst Venturi, *Biographie de Mazzini, suivie de deux essais, Pensées sur la démocratie en Europe. Les devoirs de l'homme*, Paris, G. Charpentier, Éditeur, 1881, p. 185-186.

instrumentele statului pentru a-și difuza social ideile. Efortul teoretic și inițiativele revoluționare practice reprezentau singurele modalități de convingere a societății.

Situația s-a modificat spre sfârșitul secolului al XIX-lea și în secolul al XX-lea, când în mai multe țări (Franța, Marea Britanie etc.) democrația a ajuns „la putere”, putând astfel să-și promoveze principiile prin instituțiile statului. În noile circumstanțe, mobilizarea în jurul legitimității individualist-egalitare nu mai privea exclusiv publicul adult, ci se putea realiza începând de la vârste mai mici, prin intermediul educației. Școala a devenit instrumentul predilect de diseminare socială a principiilor democratice (de reproducere intelectual-simbolică a regimului).

Importanța educației pentru mobilizarea socială se întrevește sub două aspecte: al cadrului legislativ, respectiv al conținutului informațional. Cadrul legislativ privește gradul de cuprindere socială al instrucției – care încetează să mai fie cvasimonopolul elitelor. În regimurile democratice la instrucție au acces categorii de populație tot mai largi, și nu numai la cea primară, pe care o promovează și oligarhiile. Scopul democrațiilor nu este simpla alfabetizare a populației, deci crearea unei mase de execuție minim eficientă, ci elevarea culturală a întregii societăți, până la nivelul necesar unei conștiințe politice responsabile (nivelul publicului critic din societatea civilă burgheză). Pentru aceasta, mijlocul îl reprezintă extinderea învățământului obligatoriu și gratuit: obligatoriu – de la studiile primare la cele secundare; gratuit – printr-un sistem de burse și prin alocarea regulată de fonduri bugetare. Accesul la instrucție după meritul elevilor, nu după averea familiilor, a devenit astfel nu numai un obiectiv, dar chiar o probă de credibilitate a democrațiilor³⁷.

Istoria europeană oferă mai multe exemple de întrepătrundere între democratizarea politică și cea a învățământului. Un caz simptomatic a fost cel al României, unde introducerea votului universal, în 1918, și adoptarea noii Constituții, în 1923, au fost urmate, în 1924, de legea care prelungea durata învățământului primar obligatoriu de la 4 la 7 ani, și de cea din 1927, care stabilea durata studiilor secundare la 8 clase.

Conținutul informațional este încă și mai relevant pentru funcția de mobilizare socială a educației – concepută ca transmitere de la o generație la alta a unor valori și abilități specifice (definiția durkheimiană). Prin atitudinile pe care le induce, școala constituie un instrument hotărâtor de socializare politică, ceea ce explică interesul tuturor regimurilor în a o controla. În acest sens, statul liberal-democratic s-a confruntat cu Biserica – o putere conservatoare, care promova în spațiul public suveranitatea sacră proprie „Vechiului Regim”. Exemplul poate cel mai cunoscut îl reprezintă politica anticlericală a Republicii a III-a, care a vizat scoaterea învățământului de sub controlul congregațiilor, adică laicizarea lui atât sub aspectul cadrelor didactice, cât și al informațiilor transmise. Școala publică promova un amestec de scientism și idealism umanitar, în sensul unei morale

³⁷ Vezi Edouard Herriot, *Pagini de jurnal*, București, Editura Politică, 1968, p. 56-57.

eliberate de referințele religioase, morală care devenea instanța de judecată supremă³⁸. Era vorba de o etică a responsabilităților familiale și civice, conformă secularizării spațiului public și neutralității ideologice a statului, promovate de regimul republican. Mobilizarea socială în jurul respectivelor principii etice asigura consensul necesar Republicii împotriva contestării monarhisto-clericale.

Un demers analog, chiar dacă mai puțin spectacular, s-a înregistrat și în mediul protestant – în Marea Britanie. Legea asupra educației adoptată aici, în 1870, decidea înființarea de școli primare sub autoritatea unor comitete alese, școli în care nu se admitea învățământul confesional³⁹. În paralel, au fost eliminate restricțiile discriminatorii la adresa catolicilor și a liberilor cugetători în privința accesului la posturile universitare.

Pe lângă educație, a doua modalitate de susținere instituțională a legitimității individualist-egalitare o reprezintă redistribuirea veniturilor. Prin intermediul acesteia, statul democratic nu numai că atrage de partea sa categoriile populare, dar limitează și influența elitelor financiare asupra existenței publice în general. În absența redistribuirii, polarizarea socială, care atrage abrutizarea maselor și acapararea pârghiilor decizionale de așa-numita plutocrație, riscă să golească de conținutul popular instituțiile democratice, care devin formale⁴⁰.

Redistribuirea veniturilor se realizează fie direct – prin transferul de proprietate, fie indirect – prin impozitul progresiv (evident, fără ca democrația să exercite un monopol asupra acestor măsuri). Prima modalitate implică o transformare structurală, în timp ce a doua se desfășoară în cadrul unei structuri sociale date.

Primul transfer masiv de proprietate a avut loc în vremea Revoluției franceze, prin vânzarea ca bunuri naționale a pământurilor nobililor emigrați. A apărut atunci o clasă de proprietari rurali mici și mijlocii, pe care s-au susținut atât regimurile plebiscitare bonapartiste, cât și Republica a III-a. Pe filiera Revoluției franceze, împrumutarea (cu sau fără despăgubire) a devenit o componentă importantă a programului democratic, atât „în opoziție”, cât și „la putere”. În România, spre exemplu, revendicarea votului universal (sau cel puțin a colegiului electoral unic) a fost însoțită de aceea a reformei agrare, ce avea să confere democratizării greutatea socială. Instituțiile democratice nu erau cu adevărat reprezentative decât dacă marea masă a țăranimii se regăsea în ele, altminteri regimul era o „formă fără fond”, era lipsit de consensul social care să-l ferească de ceea ce Vintilă I.C. Brătianu numea „crize de stat”. Din acest motiv, introducerea votului universal a fost dublată de legea de împrumutarea a țăranilor, în 1921.

³⁸ Vezi Jean Touchard, *Histoire des idées politiques, du XVIII^e siècle à nos jours*, 2, Paris, P.U.F., 1989, p. 673.

³⁹ Vezi G.M. Trevelyan, *op. cit.*, p. 769.

⁴⁰ O astfel de degenerare a sistemului a avut loc, de pildă, în Statele Unite, la începutul secolului al XX-lea, când trusturile păreau să acapareze puterea efectivă. Acolo reacția democratică de apărare s-a amorsat de jos în sus, mișcarea fiind cunoscută sub numele de populism.

Problema transferului de proprietate a reapărut cu acuitate în Europa în anii 1990, în țările foste comuniste, în același context al democratizării. Transferul s-a realizat pe mai multe căi – restituiri, vânzări, atribuire de acțiuni –, cu finalități sociale diferite. Indiferent însă de rezultate, acțiunea a fost motivată de convingerea – operantă în conștiința publicului –, că numai o societate de proprietari putea fi o societate democratică. O convingere alimentată ca un efect pervers de regimurile comuniste, care, prin limitarea consumului, au asociat structural lipsurile cu proprietatea colectivă, iar proprietatea colectivă, sau mai bine zis absența proprietății – cu dictatura⁴¹. În aceste circumstanțe, transferul proprietății a devenit un indicator, o probă a democratismului noilor puteri.

Democrația se acordă cu proprietatea, după cum bunăstarea materială conferă autenticitate egalității politice – o idee susținută în practică, pentru prima dată, de iacobini, care preconizau o republică a micilor proprietari. Maximilien Robespierre nu condamna proprietatea ci opulența, discrepanțele sociale care făceau democrația inoperantă. Astăzi, teoria controlului și echilibrării grupurilor conducătoare în „societatea deschisă”⁴² presupune, de asemenea, o anumită omogenizare socială, care să pună publicul în situația materială de a putea controla puterea. Evident că într-o societate capitalistă nu pot fi toți oamenii proprietari. Esențial este să li se asigure, prin redistribuirea veniturilor, un standard de viață suficient de ridicat pentru a acționa ca actori politici conștienți, liberi și egali, la adăpostul presiunilor de tip oligarhic.

Transferul de proprietate caracterizează contextele revoluționare. În condiții obișnuite, redistribuirea se efectuează prin impozitul progresiv pe venit. Acesta a fost preconizat, în secolul al XIX-lea, inclusiv de către democrații „burghezi” (radicalii francezi, de pildă), care întrevădeau în impozitul progresiv un instrument împotriva *statu quo*-ului oligarhic⁴³. În secolul al XX-lea, mai ales după al doilea război mondial, a devenit elementul programatic definitoriu al social-democrațiilor, în concepția cărora libertatea nu se putea realiza în mod autentic decât prin siguranța socială și prin solidaritate⁴⁴. Altfel spus, egalitatea relativă – prin redistribuire – era condiția libertății tuturor, nu numai a celor privilegiați material. Democrația socială era așadar condiția democrației politice, iar democrația socială

⁴¹ Vezi și Katherine Verdery, *Socialismul. Ce a fost și ce urmează*, «Iași», Institutul European, 2003, p. 49, 53.

⁴² Vezi Ralf Dahrendorf, *Reflecții asupra revoluției din Europa*, București, Humanitas, 1993, p. 13.

⁴³ Vezi Jacques Ellul, *Histoire des institutions*, 5, Paris, P.U.F., 1970, p. 326-327.

⁴⁴ Vezi Willy Brandt, *Über den Tag hinaus. Eine Zwischenbilanz*, «Hamburg», Hoffman und Campe, (1974), p. 25.

presupunea, în viziunea lui Willy Brandt spre exemplu, ca spiritul comunitar să prevaleze asupra egoismului⁴⁵.

După 1945, impozitul progresiv a constituit o pârghie esențială a așa-numitelor „state ale bunăstării” din Occident, cu sisteme economice redistributive, promovate în principiu de partidele de stânga, dar preluate apoi și de cele de dreapta, cum s-a întâmplat în Marea Britanie sau Germania, cel puțin până în deceniul al nouălea. Scopul „statelor bunăstării” nu era naționalizarea întreprinderilor, nici egalitatea economică în sine, ci demantelarea sistemelor sociale ierarhice mai mult sau mai puțin autoritare, prelungite încă din secolul al XIX-lea, care împiedicau afirmarea individualității umane⁴⁶. Sub acest aspect, „statele bunăstării” au reprezentat materializarea ideologiei individualist-egalitare, a legitimității democratice, conform căreia puterea trebuia exercitată în mod real de majoritatea societății.

Instituționalizarea democrației, către finele secolului al XIX-lea și în secolul al XX-lea, explică dispariția marilor teoreticieni ai individualismului egalitar. Cât timp acesta putea fi promovat prin instituțiile statului, nu mai era nevoie de elaborări doctrinare care să convingă publicul. Singura excepție – social-democrații, care, pe lângă practica guvernării, au continuat să gândească teoretic raportul dintre libertate și egalitate, numai că reflecția lor nu viza atât convingerea publicului, cât propria clarificare doctrinară, în contextul trecerii de la marxism la reformism. La ora actuală însă, în condițiile reafirmării elitismului, s-ar putea să reapară în contrapartită și teoreticienii democratismului, care să actualizeze doctrina egalității politice și a caracterului popular al puterii în relație cu problemele societății contemporane: mondializarea, decalajul economic Nord–Sud, mediul înconjurător, emigrația ș.a.m.d. În societatea informațională de astăzi, în care comunicarea prin *mass media* a devenit un factor de putere, democratismul nu poate recâștiga publicul numai prin practici instituționale, ci și prin formularea unui *mesaj* politic și moral, care să satisfacă nevoia oamenilor de a li se argumenta legitimitatea.

*

Legitimitatea supraindividuală, pentru care sursa și finalitatea regimului este o anumită entitate superioară individului empiric, se exprimă în cadrul a trei formule politice: etatismul birocratic – care subsumează reprezentativitatea

⁴⁵ Vezi *Parteitag der Sozialdemokratischen Partei Deutschlands, vom 15. bis 19. November 1977*, (Bonn), p. 33-34, 55.

⁴⁶ Vezi Gabriel Ardant, *La révolution suédoise*, Paris, Éditions Robert Laffont, 1976, p. 148, 264-265.

individuală celei administrative, totalitarismul – care subordonează persoana colectivității prin intermediul partidului-stat, și comunitarismul – care limitează egalitatea cetățenească a indivizilor în beneficiul grupurilor minoritare legal recunoscute.

Etatismul birocratic a caracterizat spațiul central-european, în particular Prusia, iar apoi Germania, respectiv Austria (fără Ungaria). Esența acestuia a reprezentat-o preponderența politică a administrației, care nu se rezuma la a fi un instrument al statului, ci tindea să se identifice cu statul însuși, să devină, așadar, factor de decizie. Chiar și după instituirea parlamentelor, puterea efectivă a aparținut tot birocrăției, aparatul funcționăresc fiind singurul capabil să impună legea pe întregul teritoriu al statului. Conform concepției hegeliene asupra statului și a dreptului, guvernarea nu se întemeia pe deliberarea parlamentară ci pe acțiunea birocrăției, decizia supremă aparținându-i monarhului⁴⁷. În anumite circumstanțe, inclusiv guvernele se supuneau logicii și intereselor birocrăției. Așa s-a întâmplat în 1897, în Austria, când guvernul condus de Kasimir Badeni a fost demis după ce a adoptat deciziile prin care se introducea bilingvismul în oficiile civile din Boemia și Moravia – decizii care lezau poziția funcționărimii de limbă germană⁴⁸.

Etatismul birocratic s-a situat în prelungirea absolutismului monarhic, pe care l-a reformulat în termenii specifici noului spațiu public european, rezultând un autoritarism justificat rațional. Principalul său teoretician a fost Georg Wilhelm Friedrich Hegel, care susținea prevalența ontologică și etică a statului în raport cu individul și cu societatea civilă – invers decât considerau liberalii. În viziunea lui, statul materializa generalul, existența și Ideea etică totodată, iar individul, ca expresie a particularului, se împlinea numai prin asimilarea în general. Pentru individ, sentimentul de bază al subiectivității proprii era tocmai conștiința generalului, adică ceea ce se numea puterea de stat. În virtutea acestui raport, în care particularitatea aparținea generalului (individul aparținea statului), libertatea voinței consta în supunerea conștiinței a omului față de legile statului⁴⁹. Individul nu avea obiectivitate, adevăr și caracter etic decât în măsura în care era un membru al statului, care i se impunea astfel în mod „substanțial”. Prin urmare, puterea de stat nu depindea de voințele particulare, nu avea, astfel spus, un caracter contractual și instrumental. Statul nu se confunda cu societatea civilă și nu se reducea la siguranța și apărarea proprietății personale⁵⁰. Prin apartenența sa la universal, statul avea un sens absolut, de integrare socială și morală a membrilor

⁴⁷ Vezi Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Prelegeri de filosofie a istoriei*, «București», Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1968, p. 420.

⁴⁸ Vezi Erich Zöllner, *Istoria Austriei, de la începuturi până în prezent*, vol. II, București, Editura Enciclopedică, 1997, p. 531-532.

⁴⁹ Vezi Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *op. cit.*, p. 391, 394.

⁵⁰ Vezi idem, *Principiile filosofiei dreptului, sau elemente de drept natural și de știință a statului*, «București», Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1969, p. 277-278.

săi în ordinea spirituală pe care o obiectiva, superioară sferei empirice a voințelor particulare⁵¹.

Spre deosebire de vechea teorie a dreptului divin, hegelianismul nu se mai referea la persoana monarhului ci la instituția statului. Totodată, înlocuia invocarea actului de credință cu argumentația filosofică, având în centru semnificația rațională a libertății, în contextul devenirii istorice a umanității. Prin toate aceste aspecte – statul abstract, raționalismul, libertatea și evoluționismul –, concepția politică hegliană s-a inserat în contextul mental-intelectual al epocii, devenind credibilă și dobândind astfel eficiență în noul spațiu public.

Un alt promotor teoretic al etatismului birocratic a fost Friedrich Karl von Savigny – creatorul școlii istorice a dreptului. Acesta considera că dreptul nu era rezultatul voinței pozitive a indivizilor, ci al spiritului națiunii, care se materializa în stat, deoarece statul reprezenta continuitatea existenței rasei. Ca atare, statul trebuia să dispună de o putere absolută, pentru a elimina forțele centrifuge ale intereselor și orgoliilor personale, care contraveneau nevoilor organismului social. Tradiția – ca sursă a dreptului – era singura forță realmente creatoare, iar statul era singura instituție capabilă să preserveze tradiția⁵².

În Austria, Friedrich von Gentz susținea absolutismul imperial cu argumentul pragmatic al echilibrului între indivizi și între clase, arătând că la echilibru nu se ajungea prin afirmarea dreptului, ci numai prin înțelepciunea politică a conducătorilor, „inițiați” în practica administrației și a negocierilor⁵³. Puterea constituia așadar o „tehnică” specială rezervată demnitarilor consacrați, iar legitimitatea decurgea din accesul la „secretele guvernării” (*arcana imperii*), nu din acordul liber și egal exprimat al maselor.

Etatismul birocratic a fundamentat așadar autoritarismul monarhic împotriva revendicărilor democratice, întrucât monarhia era identificată cu ideea și continuitatea statală, iar administrația era legată de monarhie. De asemenea, către sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea, etatismul birocratic a constituit structura de coeziune a Germaniei și în special a Austriei, care erau alcătuirii statale compozite, reunind formațiuni politice și chiar naționalități diferite.

Mobilizarea socială în monarhiile birocratice s-a realizat pe două căi: simbolico-psihologică și socio-economică, ambele asigurând împreună susținerea publică necesară funcționării regimurilor. În primul caz publicul era capacitat prin reprezentări, iar în al doilea – prin cointeresare.

⁵¹ *Ibidem*, p. 237-238.

⁵² Vezi Ernest Denis, *L'Allemagne, 1810-1852 (la Confédération germanique)*, Paris, Société Française d'Éditions d'Art, L.- Henry May, p. 108-109.

Sub aspect simbolic-psihologic a fost vorba de acreditarea regimurilor respective ca prestigioase în ordinea culturală și eficiente în ordinea politică. Pentru statul german cultura a reprezentat un argument esențial al afirmării sale în context internațional, dar și în raport cu proprii cetățeni, care se impregnau de mândire națională și de respect față de instituțiile care le asigurau, cel puțin din punctul lor de vedere, hegemonia spirituală printre europeni⁵⁴. Succesul regimului în imaginarul colectiv era cu atât mai mare, cu cât intervenea în comparație cu rezultatele aparent mai puțin spectaculoase ale Republicii a III-a franceze – adversarul politic și competitorul ideologic prin excelență al Germaniei. Astfel, pentru perioada 1901–1914, Imperiul german a dat paisprezece laureați ai Premiului Nobel, în timp ce Republica franceză numai opt. Se alimenta astfel așa-numita etică autoritară germană, caracterizată prin conformismul individului față de autoritatea transcendentă – statul în cazul de față –, considerată singura abilitată să emită norme de comportament⁵⁵. Prestigiul cultural al regimului asigura, așadar, o mobilizare socială de factură obedientă, conform căreia respectarea *statu quo*-ului era echivalentă cu respectarea adevăratelor valori ale spiritului.

În privința eficienței politice, regimul se recomanda în principal prin succesul variantei autoritare de unificare a Germaniei („prin fier și sânge”), în opoziție cu tentativa liberală eșuată a Parlamentului de la Frankfurt, din 1848-1849. Un succes continuat și amplificat de supremația continentală a Germaniei, iar apoi de implicarea sa în competiția colonială, care ofereau cetățenilor germani o perspectivă pozitivă asupra accesului la resurse și, implicit, asupra nivelului lor de trai. Cât timp regimul le asigura bunăstarea, aceștia îi ofereau concursul lor în calitate de contribuabili și de militari. Exemplul cel mai elocvent în acest sens l-au oferit social-democrații, care, în 1914, au votat creditele de război în pofida pacifismului proclamat anterior.

Prestigiului cultural precumpănitor universitar al Germaniei i-a corespuns prestigiul preponderent artistic al Austriei. Aceasta se reprezenta și era reprezentată ca o țară a creației muzicale și a estetismului, adică a rafinamentului, opus atât „barbariei” balcanice și rusești care amenința la granițe, cât și celei interne – a maselor ignorante și convulsive. În aceste circumstanțe, regimul imperial birocratic le apărea elitelor și categoriilor mijlocii de limbă germană ca o garanție a calității culturale și a stilului de viață rafinat, împotriva degenerării panslavismului,

⁵³ Vezi Jacques Godechot, *La Contre-révolution, doctrine et action, 1789-1804*, Paris, Quadriga, P.U.F., (1984), p. 124.

⁵⁴ Vezi Barbara W. Tuckman, *Trufașa citadelă. O frescă a lumii dinaintea primului război mondial (1890-1914)*, București, Editura Politică, 1977, p. 380-381.

respectiv a populismului. A fost simptomatică în această privință satisfacția cu care a înregistrat Sigmund Freud decizia împăratului Franz Joseph de a invalida, în 1895, alegerea social-creștinului Karl Lueger ca primar al Vienei⁵⁶.

Eficiența sistemului instituțional austriac nu privea atât preponderența europeană sau mondială, cât asigurarea coeziunii statului multietnic și a dezvoltării sociale. În măsura în care statul multietnic era considerat o formulă favorabilă dezvoltării sociale, preferabilă separării și confruntării dintre națiuni, cu toate tulburările politice și economice aferente, sistemul imperial birocratic dobânda consensul necesar menținerii sale. Era o opțiune împărtășită nu numai de autorități, ci și de lideri ai opoziției precum socialistul Karl Renner⁵⁷. Evident, nu mai era vorba de sistemul birocratic absolutist, ci de unul completat cu forme de reprezentare civică sau națională, subsumate însă cadrului imperial.

Sub aspect socio-economic, mobilizarea s-a realizat prin practicarea unui sistem de sprijin și de recompense care cointeresa publicul în menținerea regimului birocratic, perceput ca sursă de venituri și de recunoaștere (de capital și de capital simbolic). Concret, acest sistem a variat în funcție de categoriile sociale avute în vedere. În Germania, de pildă, burghezia de afaceri a beneficiat de sprijinul statului prin politica de expansiune industrială și colonială, care implica inclusiv comenzi masive de armament. Burghezia intelectuală era recompensată prin asimilarea fiecărei profesii libere cu un titlu care-i deschidea posesorului accesul la Curte, integrând astfel categoriile mijlocii în structura de putere a regimului⁵⁸. În Austria, burghezia intelectuală era atașată regimului prin includerea ei în administrație. Totodată, monarhia a practicat o politică masivă de înnobilări, prin care s-a constituit o nouă societate nobilă (*die zweite Gesellschaft*), a cărei existență depindea esențialmente de sursa ei originală, și anume de puterea imperială⁵⁹.

În privința categoriilor populare, în particular a proletariatului, regimurile birocratice au practicat un sistem paternalist de asistență socială – așa-numita politică a „biciului și turtei dulci”, promovată în Germania de Otto von Bismarck, iar în Austria – de Eduard Taaffe. Acest sistem urmărea satisfacerea preventivă a revendicărilor categoriilor populare, pentru a evita atragerea lor de partea

⁵⁵ Vezi Erich Fromm, *Omul pentru el însuși*, în *Texte alese*, București, Editura Politică, 1983, p. 207-209, 211.

⁵⁶ Vezi Carl E. Schorske, *Viena fin-de-siècle. Politică și cultură*, Iași, Polirom, 1998, p. 5.

⁵⁷ Vezi Erich Zöllner, *op. cit.*, p. 538.

⁵⁸ Vezi Alexandru-Florin Platon, *Geneza burgheziei în principatele române (a doua jumătate a secolului al XVIII-lea – prima jumătate a secolului al XIX-lea). Preliminariile unei istorii*, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 1997, p. 154-155.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 162-163.

mișcărilor revoluționare. Spre deosebire însă de paternalismul individualist-elistic, cel birocratic nu se adresa persoanelor ci categoriilor. De asemenea, nu presupunea cu necesitate un for legislativ care să adopte măsurile sociale, acestea putându-se decide la nivelul guvernamental.

În toate variantele sale, sistemul de câștigare a consensului social prin sprijin și recompense implica statul birocratic în calitate de putere superpusă societății, de regulator oarecum exterior al raporturilor din interiorul acesteia. Logica sa funcțională era logica specifică legitimității supraindividuale – a statului ca instanță metafizică, premergătoare voințelor pozitive.

A doua formulă politică prin care s-a exprimat legitimitatea supraindividuală a fost totalitarismul, în secolul al XX-lea, care subordona individul colectivității prin intermediul partidului-stat. În cazul totalitarismului nu a mai fost vorba de subordonarea față de o structură funcțională a statului – birocrăția – transformată în factor decizional, ci față de o entitate holistă – statul, rasa, clasa – considerată determinantă pentru existența individului.

Tipul acesta de gândire politică holistă nu era în sine ceva nou, regăsindu-se și în anumite orientări naționaliste din secolul al XIX-lea. Numai că în viziunea totalitară subordonarea respectivă nu mai era una morală, materializabilă în planul educației, al reprezentării sociale și al formei de guvernământ (așa cum o concepeau Johann Gottlieb Fichte sau Maurice Barrès, de pildă), ci una ontologică, ce anula separația identitară dintre civil și politic, înglobând întreaga societate în partidul-stat. Această creație nouă, partidul-stat, reprezenta într-un fel locul de intersecție a spațiului civil și a celui politic, în care se realiza sinteza totalitară dintre individ, societate și stat. Partidul totalitar anula nu numai autonomia individului în societate și pe a societății în raport cu statul, dar și pe a statului ca atare, care era asimilat unei structuri organizatorice originată în societate – partidul. În regimurile totalitare instanța conducătoare era partidul, nu parlamentul, nici măcar guvernul. Partidul-stat obiectiva la nivel instituțional entitatea comunitară și preponderența calitativă a acesteia în relație cu indivizii empirici⁶⁰.

Pentru Benito Mussolini, de pildă, absolutul rezida în unitatea statală, în timp ce indivizii și grupurile corespundeau relativului. Întreaga existență se concentra în stat, nimic nu exista și nu avea valoare în afara statului. Inclusiv

⁶⁰ Nu insistăm în studiul de față asupra diferențelor fundamentale dintre totalitarismul de dreapta și cel de stânga (natura reprezentativității, sistemul proprietății etc.). Ne referim numai la chestiunea mobilizării sociale specifică ideologiei supraindividuale – chestiune în care fascismul și comunismul au funcționat într-o logică analoagă.

națiunea era o creație a statului, nu invers – cum susțineau liberalii și democrații. În fond, statul (puterea) nu depindea de acordul voințelor particulare, ci, în calitate sa de realitate spirituală și etică absolută, se impunea de la sine ca sursă a dreptului⁶¹.

În concepția lui Adolf Hitler entitatea colectivă determinantă nu era statul, ci rasa. Statul constituia numai un mijloc pentru a asigura menținerea și dezvoltarea raselor umane, iar pe această cale – pentru formarea unei civilizații superioare. Din această perspectivă, mai important decât statul era partidul, ca detașament de luptă al rasei, prin care aceasta – rasa ariană – își asigura dominația asupra celorlalte. Mai departe, în cadrul partidului, esențial era conducătorul, care se impunea nu prin alegerea de către membri (reprezentativitatea pozitivă), ci în calitate lui de încarnare a spiritului rasei (reprezentativitatea metafizică, oraculară – am putea spune)⁶².

Într-o manieră care îmbina scientismul marxist cu mesianismul narodnic, Vladimir Ilici Lenin aprecia că individul nu exista în sine, ci numai în contextul relațiilor de clasă, și identifica proletariatul drept clasa socială a viitorului – singura în măsură să reprezinte și să conducă masele în acțiunea lor de emancipare general-umană⁶³. Condiția materială și morală a fiecărui individ depindea așadar de apartenența la o anumită clasă, iar devenirea istorică a societății în ansamblu depindea de acțiunea clasei muncitoare, care încumba oarecum destinul umanității, fapt care o recomanda ca superioară calitativ celorlalte clase. În condițiile în care acțiunea proletariatului nu se realiza de la sine, ci doar în urma unei conștientizări teoretice asupra ei, decurgea că rolul conducător în societate revenea partidului revoluționar (minorității conștiente) care clarifica și dispunea proletariatului sensul misiunii sale, substituindu-se practic acestuia⁶⁴.

Regimurile totalitare s-au definit ca regimuri represive, bazate pe controlul public și pe eliminarea adversarilor politici. Represiunea se afla înscrisă în însăși natura lor „totală”, care excludea existența „facțiunilor”, deci a opoziției, în corpul colectiv. Se afla înscrisă, de asemenea, în caracterul lor combativ (voința de putere, dominația rasială, lupta claselor), care presupunea evaluarea politicii în termenii unui război intern, având ca scop eliminarea adversarilor din existența publică. Ideea partidului beligerant a fost formulată și pusă în practică de Benito Mussolini, de Adolf Hitler și de Vladimir Ilici Lenin în egală măsură.

Cu toate acestea, nu trebuie minimalizată susținerea socială de care au dispus regimurile totalitare încă de la începuturile lor. O susținere evidentă în cazul Germaniei, dar prezentă și în Italia – unde, în noiembrie 1922, Benito Mussolini a primit puteri depline pentru un an din partea parlamentului ales în mod liber –,

⁶¹ Vezi Benito Mussolini, *Doctrina fascismului*, Roma, Novissima, p. 14-15, 17, 41.

⁶² Vezi Adolf Hitler, *Mein Kampf. Lupta mea*, vol. II, Editura Beladi, p. 11, 18, 75, 77.

⁶³ Vezi Vladimir Ilici Lenin, *Statul și revoluția. Învățătura marxismului despre stat și sarcinile proletariatului în revoluție*, în *Opere complete*, vol. 33, București, Editura Politică, 1964, p. 25.

⁶⁴ Vezi idem, *Ce-i de făcut? Probleme acute ale mișcării noastre*, în *op. cit.*, vol. 6, 1961, p. 29, 121.

precum și în Rusia Sovietică – unde regimul bolșevic a avut suficient sprijin din partea maselor pentru a organiza Armata Roșie și a câștiga războiul civil. După 1945, partidele comuniste din Iugoslavia și din Cehoslovacia, mai ales, beneficiau de asemenea de o susținere semnificativă în rândul populației, verificată inclusiv prin alegeri⁶⁵. Regimurile totalitare au căutat să lărgască suportul lor social prin anumite forme de mobilizare, corelative legitimității supraindividuale.

Prima formă de mobilizare a reprezentat-o promovarea unor proiecte cu relevanță națională, prin intermediul cărora regimurile obțineau sprijinul populației în interesul cauzei comune. Astfel au fost „bătăliile grâului” în Italia, lucrările publice și în particular autostrăzile în Germania, industrializarea și electrificarea în Uniunea Sovietică etc. Erau proiecte care ocupau forța de muncă și care contribuiau la creșterea nivelului de trai general, valorificate ca atare de propagandă. Resorbirea șomajului, spre exemplu, a fost acreditată drept un merit specific al regimurilor respective, în opoziție cu democrațiile destabilizate de criza economică. „Cel care poate să rezolve dramaticele probleme ale capitalismului este statul – afirma Benito Mussolini. Ceea ce se numește criză nu se poate rezolva decât de stat, înăuntrul statului”⁶⁶. Cu atât mai insistentă era propaganda comunistă în această direcție.

Se poate analiza, desigur, eficiența economică pe termen mediu și lung a proiectelor totalitare. În cazul Italiei, de pildă, „bătăliile grâului” au satisfăcut necesarul intern de cereale, dar au implicat neglijarea producției de fructe și legume – cu o pondere însemnată în exportul italian⁶⁷. Aici ne referim însă la eficiența socială a proiectelor, care, cel puțin pentru câțiva ani, au asigurat statelor totalitare consensul minim necesar pentru a se organiza și a funcționa.

Pe lângă proiectele naționale interne au existat și cele internaționale, care presupuneau în general o adversitate externă, fiind așadar susceptibile să reunească populația în jurul regimului, împotriva inamicului național. Revizionismul italian și german constituie probabil cel mai clar exemplu în acest sens. Un proiect analog a fost cel sovietic, de construire a socialismului într-o singură țară, sub amenințarea încercuirii capitaliste – un proiect defensiv, devenit ofensiv cu ocazia celui de-al doilea război mondial. După război, pot fi consemnate antisovietismul care a caracterizat la un moment dat regimurile din Iugoslavia, Albania și România, precum și naționalismul polemic din relația Ungaria-România.

Mobilizarea prin proiecte naționale de dezvoltare internă sau de afirmare internațională poate să se regăsească și în alte regimuri decât în cele totalitare. În cazul acestora însă, mobilizarea respectivă dobândește o importanță specială din

⁶⁵ La alegerile din 20 mai 1946, comuniștii cehoslovaci au obținut 38% din voturi. Vezi Jean-François Soulet, *Istoria comparată a statelor comuniste, din 1945 până în zilele noastre*, «Iași», Polirom, 1998, p. 29.

⁶⁶ Benito Mussolini, *op. cit.*, p. 43.

⁶⁷ Vezi Max Gallo, *Italia lui Mussolini*, București, Editura Politică, 1969, p. 302.

cel puțin două motive. În primul rând, deoarece reprezintă aproape singura modalitate de care dispun pentru a obține un consens social autentic. În al doilea rând, deoarece se desfășoară sub controlul partidului-stat, care nu lasă să se manifeste libere opțiunile naționale, ci le subordonează și le orientează, conferindu-le semnificația și finalitatea politică specifică.

A doua formă de mobilizare privea organizarea relațiilor de producție în anumite cadre instituționale, destinate să satisfacă interesele clasei muncitoare și să o solidarizeze cu regimul. În acest scop, în statele totalitare de dreapta au fost create instanțe de negociere a convențiilor colective și de arbitraj între patroni și salariați: corporațiile în Italia, respectiv fiduciarii muncii în Germania⁶⁸. În statele totalitare de stânga nu mai era vorba de colaborarea dintre clase, ci de exercitarea conducerii clasei muncitoare sub controlul partidului, în mod corespunzător inversiunii sociale operată de comunism. Administrația considerată burgheză a fost astfel înlocuită cu sindicatele sau cu așa-numitele comitete ale oamenilor muncii – cum s-a întâmplat în România, de pildă.

Eficiența acestei forme de mobilizare depindea însă de autenticitatea ei, de măsura în care clasa muncitoare se simțea realmente reprezentată sau chiar conducătoare în organismele respective. Nu mai era vorba, așadar, de situația ei materială, ci de influența pe care o avea în existența publică – o problemă care implica libertatea de expresie și de acțiune, aproape inexistentă în statele totalitare, în care deciziile nu se adoptau la bază ci la vârf, de către lideri. În aceste circumstanțe, eficiența organismelor de arbitraj și de conducere muncitorească a fost destul de limitată, fapt exprimat de persistența grevelor în Italia și de mișcările muncitorești anticomuniste din Europa de Est, cea mai amplă și mai bine organizată fiind aceea a sindicatului „Solidaritatea”, în Polonia⁶⁹.

A treia formă de mobilizare socială practică de regimurile totalitare a fost îndoctrinarea, prin propagandă, manifestări publice și educație. Cultul conducătorilor, spectacolele de masă și manualele școlare, care re-prezentau discursiv și simbolic esența și istoria sistemului, trebuiau să convingă populația de necesitatea și de realizările acestuia. Pe această cale, populația era determinată nu numai să accepte regimul în cauză (adeziunea pasivă), dar și să i se asimileze prin integrarea în structurile partidului-stat (adeziunea activă). O asimilare cu atât mai dezirabilă, cu cât structurile partidului-stat acționau ca agenți ai ascensiunii socio-profesionale a individului.

În expresiile sale desăvârșite, îndoctrinarea conducea la o adeziune irațională, la fanatizarea adepților regimului, care se identificau ființial cu acesta – situație

⁶⁸ *Ibidem*, p. 289-290; vezi Enzo Collotti, *Germania nazistă*, București, Editura Științifică, 1969, p. 107.

⁶⁹ „Solidaritatea” a constituit un fel de „contrasocietate” în interiorul societății oficiale. Vezi Jean-François Soulet, *op. cit.*, p. 305-306; vezi și Zbigniew Brzezinski, *Europa Centrală și de Est în ciclul tranziției*, București, Editura Diogene, 1995, p. 249.

recognoscibilă poate cel mai bine în Germania⁷⁰. În statele comuniste îndocrinarea a fost eficientă în anii 1940-1950 – în perioada voluntarismului și a speranțelor de început –, pentru ca în anii 1970-1980 să devină tot mai puțin credibilă⁷¹. Mesajul ei triumfalist era tot mai mult infirmat de realitatea sistemului intrat în declin, ceea ce i-a scăzut audiența inclusiv la nivelul adepților inițiali – de unde și fenomenul reconvertirilor ideologice sau al dizidențelor politice. În final, discursul comunist a eșuat în tentativa sa de a deveni hegemonic, de a realiza o mobilizare pe bază de conștiință, care să înlănzească într-un fel coerciția⁷².

Ultima formulă politică prin care se exprimă legitimitatea supraindividuală o constituie comunitarismul, care limitează egalitatea cetățenească a indivizilor în beneficiul grupurilor minoritare legal recunoscute. Este o formulă paradoxală, care se revendică de la democrație – un regim prin excelență egalitar –, pentru a introduce o nouă inegalitate pe criterii colective, deci supraindividuale. Dreptul civil sau politic nu mai este o categorie aferentă exclusiv persoanei, ci și grupului minoritar – rasial sau etnic în principal –, grup care ajunge să prevaleze în raport cu individul din majoritate. În fond, este vorba de revenirea la corpurile privilegiate, plus votul universal. Termenul care desemnează o atare relație de inegalitate este cel de „discriminare pozitivă” în favoarea minorităților; la modul negativ – ca cenzură la adresa majoritarilor –, „discriminarea pozitivă” ia forma așa-numitei „corectitudini politice” care trebuie respectată.

Formula comunitarismului nu s-a instituționalizat încă într-un regim politic de sine stătător. Ea se afirmă în interiorul democrațiilor de factură liberală – în care unicul criteriu al drepturilor este cetățenia –, prin susținerea legitimității supraindividuale împotriva celei individualiste. Forța modelului comunitarist survine din faptul că revendicările sale sunt acceptate ca legitime și consacrate legal chiar în cadrul sistemului liberal-democratic, prin grupuri de presiune, partide și instituțiile statului. Așa se explică apariția dublului discurs ideologic, prin care politicienii se revendică de la democrația liberală, dar adoptă măsuri în sensul celei comunitariste.

Legat prin natură de grupurile minoritare, modelul comunitarist nu poate aspira la adeziunea activă a societății, în sensul angajării majorității în susținerea sa. În aceste circumstanțe, obiectivul este adeziunea pasivă, adică asigurarea acceptării sociale a statutului minorităților. Mobilizarea comunitaristă are așadar un caracter indirect, în sensul că nu se realizează prin minorități ca atare, ci prin majoritate în favoarea minorităților. Mijloacele sale sunt promovarea legală („discriminarea pozitivă”) și cenzura („corectitudinea politică”).

Promovarea legală privește recunoașterea și protejarea identităților comunitare în ansamblul societății. Reperul normativ internațional îl reprezintă „Convenția cadru pentru protecția minorităților naționale”, adoptată de către

⁷⁰ Vezi Jeliu Jelev, *Fascismul*, București, Editura Științifică, 1992, p. 193-199.

⁷¹ Vezi Jean-François Soulet, *op. cit.*, p. 54-56.

⁷² Vezi Katherine Verdery, *op. cit.*, p. 19, 44.

Consiliul Europei la 1 februarie 1995, care prevede completarea sistemului drepturilor omului cu protecția minorităților naționale (articolul 1 al Convenției)⁷³. Deși se referă mai ales la *persoanele* aparținând minorităților, documentul are în vedere minoritățile în mod colectiv. Sunt astfel recunoscute instituțiile, organizațiile și asociațiile minorităților (articolul 8), constituite nu prin acordul voințelor individuale, ci pe criteriul apartenenței comunitare⁷⁴. Se invocă factori de identificare colectivă precum cultura, istoria, limba și religia minorităților, statele trebuind să le ocrotească prin măsuri în domeniile educației și cercetării (articolul 12)⁷⁵.

Adoptarea acestor principii în legislația internă diferă de la țară la țară, în funcție de tradiția și de stabilitatea democrației de factură liberală. Statele occidentale, în care democrația liberală funcționează și este acceptată în mentalul colectiv de generații, sunt mai reticente față de instituționalizarea principiilor comunitariste. Mai receptive sunt noile democrații est-europene, care au asimilat modelele liberal și comunitarist oarecum împreună, indistinct, în ideea recuperării evoluției democratice față de țările occidentale, sau mai concret – în ideea integrării structurale în Occident, în care se afirmă actualmente ambele modele. Se adaugă, de asemenea, influența predominantă pe care o exercită asupra lor Statele Unite ale Americii – principalul promotor mondial al comunitarismului. Un exemplu relevant îl oferă România, unde minoritățile etnice dispun de reprezentare parlamentară de drept și unde organizațiile lor sunt recunoscute ca parteneri legitimi în dezbaterile problemelor minoritarilor. Astfel, în „Hotărârea privind aprobarea Strategiei guvernului României de îmbunătățire a situației romilor” se consacră „dreptul oricărei minorități, implicit al minorității romilor, de a participa activ la elaborarea, implementarea și evaluarea politicilor publice referitoare la această minoritate...”⁷⁶.

Un asemenea drept, corespunzător așa-numitului principiu al consensualității, introduce organizația minorității colective în relația individ – stat, pe care democrația liberală o realizează direct, fără medierea corpului constituit. Criteriul reprezentării de grup poate să prevaleze așadar asupra reprezentării individuale în funcționarea regimului.

În susținerea „discriminării pozitive” se constată însă o inconsecvență logică (o dublă măsură): atunci când este vorba de drepturi (statut legal, finanțare), grupurile minoritare se prezintă și le solicită în mod colectiv; atunci când se pune problema responsabilității (în cazul infracționalității mai ales), se resping aprecierile colective și se proclamă caracterul individual al acesteia. Practic, morala

⁷³ Vezi *Framework Convention for the Protection of National Minorities*, în Treaty Office, <http://conventions.coe.int>, p. 3.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 4.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 5.

⁷⁶ „Monitorul Oficial al României”, nr. 252, 16 mai 2001, p. 2.

comunitarismului operează o disjuncție între drepturi și obligații, după referențialul supraindividual al grupului.

Cenzura – ca formă de mobilizare indirectă – vizează inhibarea discursurilor susceptibile să lezeze sensibilitatea minorităților colective. Nu este vorba doar de protecția împotriva acțiunilor concrete ce afectează persoanele aparținând minorităților, ci de cenzurarea ideilor și reprezentărilor prezumate ca ofensatoare, despre care se consideră implicit că pot conduce la acțiuni. În acest fel, majoritatea este pusă în situația să se deprindă să accepte legitimitatea existenței corpurilor minoritare în ansamblul societății.

În Germania și în Franța, de pildă, este interzisă nu numai propaganda antisemită, dar și punerea în discuție a holocaustului și minimalizarea crimelor de război ale nazismului – așa cum au fost precizate în jurisprudența Tribunalului de la Nürnberg. În Franța nu mai poate fi contestat nici genocidul armenilor din 1915, din moment ce a fost recunoscut oficial ca atare, la 29 ianuarie 2001. În România, o cenzură analoagă a fost instituită prin „Ordonanța de urgență privind interzicerea organizațiilor și simbolurilor cu caracter fascist, rasist sau xenofob și a promovării cultului persoanelor vinovate de săvârșirea unor infracțiuni contra păcii și a omenirii”, adoptată la 31 martie 2002.

Riscul unor atare măsuri este însă intruziunea factorului politic în cercetarea științifică, în particular în istoriografie, în sensul acreditării unei viziuni „canonice” asupra trecutului⁷⁷. Obiectul cercetării nu mai este tratat în contextul său istoric, ci în funcție de imperativele prezentului, denaturându-i-se astfel identitatea până la absurd. În 2005, în Franța, autoritățile nu au mai organizat ceremonii aniversare la bicentenarul victoriei lui Napoleon de la Austerlitz, punând și problema condamnării lui Napoleon, pe motivul că a reintrodus sclavia. Inițiativa a provocat reacția istoricilor de toate orientările (Max Gallo, Pierre Vidal-Naquet, Mona Ozouf etc.), care, într-o declarație comună, au respins ingerința statului în analiza istorică, arătând totodată că trecutul nu poate fi considerat după criteriile prezentului.

Prin faptul că se aplică în societăți democratice, obișnuite cu libertatea de expresie, cenzura este un mijloc de mobilizare indirectă problematic. Percepută de majoritate ca o restricție abuzivă, ea riscă să creeze mai degrabă un climat de ostilitate față de minorități, decât un cadru social al acceptării reciproce. Respectarea „corectitudinii politice” nu înseamnă în mod necesar și agrearea ei.

*

Ideologiile secolelor al XIX-lea și al XX-lea au promovat așadar o legitimitate laică, susținută cu argumente pozitive, indiferent că a fost vorba de o

⁷⁷ Vezi Jean Sevilla, *Corectitudinea istorică*, (București), Humanitas, 2005. Deși suferă de o serie de prejudecăți ideologice, lucrarea este elocventă pentru modul în care „corectitudinea politică” se transpune în istoriografie.

legitimite individualistă ori supraindividuală. Ele au corespuns în acest fel schimbărilor din spațiul public european, mai precis secularizării suveranității, respectiv constituirii sferei publice a persoanelor private, schimbări care s-au regăsit în laicitatea și pozitivitatea ideologiilor. Altfel spus, concepțiile asupra originii și exercitării puterii politice au fost transpuse în existența concretă și au fost expuse în așa fel încât să *convingă* societatea (publicul critic) de îndreptățirea lor. În secolele al XIX-lea și al XX-lea mobilizarea și consensul social nu mai puteau fi obținute decât în acești termeni, apelul la conformitatea cu sacrul și argumentul autorității fiind căzute în desuetudine.

S-a definit așadar o nouă paradigmă culturală, care a marcat gândirea politică în particular, dar și gândirea în general. O paradigmă cu relevanță intelectuală și socială totodată, întrucât cultura, ca fenomen comunicațional, este nu numai o manifestare a gândirii, ci și un liant eficient al relațiilor civile și politice. Se poate identifica, prin urmare, o relație de intercondiționare între noua paradigmă culturală, emergența în spațiul public a categoriilor burgheze iar apoi populare și funcționarea statelor contemporane.

Concluzia teoretică ce se desprinde de aici este aceea că factorii politici, sociali și culturali sunt împreună factori structuranți (determinanți) pentru societate, neputându-se acredita, decât eventual conjunctural, preeminența unora dintre ei. În mod corelativ, concluzia metodologică este că analiza istorică trebuie să îmbine abordările sociologică și culturală, cu alte cuvinte să integreze aspectele materiale și intelectuale, determinațiile „exterioare” și „interioare”, în așa fel încât să acceadă la identitatea și resorturile autentice ale unei societăți. Faptul că mobilizarea în jurul unui regim – un fenomen social – se află în relație directă cu problema legitimității – o reprezentare mentală – indică interconexiunea respectivă, oferind o perspectivă semnificativă asupra societății contemporane, în cazul de față.

MOBILISATION ET LEGITIMITÉ DANS L'ESPACE PUBLIC EUROPÉEN (LES XIX^E–XX^E SIÈCLES)

Résumé

L'étude analyse comment les différents gouvernements cherchent de mobiliser la population selon leur idéologie, afin d'assurer leur légitimité et par conséquent le consensus social nécessaire pour qu'ils fonctionnent. On voit ainsi les méthodes à travers lesquelles les gouvernements procèdent, conformément à deux types majeurs de légitimité: la légitimité individualiste (le libéralisme classique et le libéralisme démocratique) et la légitimité surindividuelle (l'étatisme bureaucratique, le totalitarisme et le communitarisme). Dans tous les cas il s'agissait d'une forme de persuasion avec des arguments positifs, qui correspondait aux changements de la société, et notamment à la sécularisation du pouvoir et à la formation de l'espace public des personnes privées.

Mots-clés: idéologie, mobilisation sociale, légitimité politique.