

LIBERALISMUL ENGLEZ ȘI LIBERALISMUL FRANCEZ: O ISTORIE INTELECTUALĂ COMPARATIVĂ*

ALEXANDRU MAMINA
(Institutul de Istorie „Nicolae Iorga”)

Liberalismul – și ne referim aici în particular la liberalismul clasic – a făcut obiectul de studiu a numeroase lucrări. Au fost tratate istoria liberalismului, programul politic, resorturile sale filosofice și psihologice, relațiile pe care le-a stabilit cu alte ideologii. S-au scris lucrări de sinteză, precum și analize particulare privind o anumită problemă sau un anumit autor. Accentul a căzut în general pe chestiunile cu semnificații sau implicații politice, chiar și atunci când erau vizate aspectele „intelectuale” ale liberalismului. Majoritatea autorilor s-au raportat la liberalism dintr-o perspectivă finalist-politică, în condițiile în care acesta s-a precizat, în mare măsură, ca un demers de construire a statului¹.

În acest context, studiul nostru nu-și propune să abordeze liberalismul ca fenomen politic, ci ca fenomen intelectual, ca parte a istoriei gândirii în general (a istoriei culturii), nu numai a gândirii politice. Altfel spus, considerăm ideologia liberală ca parte a unei tradiții intelectuale mai ample, care presupune, pe lângă politică, o concepție ontologică, o morală și o teorie a cunoașterii. Este vorba, totodată, de o tradiție intelectuală recognoscibilă pe o durată mai lungă și la nivelul unor segmente sociale mai largi decât cele ale liberalismului clasic propriu-zis. Ne propunem, așadar, o contextualizare culturală a liberalismului, în funcție de structurile sale intelectuale, adică în funcție de substratul ideatic și de reprezentări care a stat la baza ordonării și semnificării gândirii politice.

Printr-un atare demers, analitic și comparativ în egală măsură, se pot clarifica deosebiri existente între „școlile” liberale, precum și între mișcările politice corespunzătoare; se poate observa de ce, dincolo de motivele conjuncturale, anumite liberalisme au fost mai moderate sau mai radicale, mai interesate de organizarea economică sau de cea instituțională, mai conformiste sau mai contestatatoare în relația cu statul ș.a.m.d. În ultimă instanță, se poate înțelege de ce unele au exercitat o influență mai amplă și mai de durată decât altele. Astfel, istoria culturală se întâlnește cu cea politică, explicându-se reciproc. Ideologiile, prin caracterul lor de producții intelectuale referitoare la politică, constituie prin excelență zona de

* Articolul de față este reeditarea celui publicat, în traducere franceză, în „Studii și Materiale de Istorie Modernă”, vol. XVII, 2004.

¹ John Grey, *Cele două fețe ale liberalismului*, «Iași», Polirom, 2002, p. 149.

interferență între cultură și politică. Analiza lor contextualizată deschide perspective pentru o înțelegere mai aprofundată a societății în general, în unitatea dialectică, de influențare ambivalentă, a „materialului” și „idealului”.

În studiul de față ne referim în particular la liberalismul englez și la cel francez, întrucât acestea au dobândit valoare de exemplu la nivel european, au devenit repere ideale pentru două orientări politice majore și au alimentat (fie și numai ca efect pervers în unele cazuri) două culturi politice. Caracterul lor para-digmatic s-a prelungit mult dincolo de secolul al XIX-lea, când, scoase din contextul lor istoric, liberalismele englez și francez au încetat să mai reprezinte opțiuni efective, au fost ipostaziate în argumente de autoritate și de conformitate ideologico-politică, devenind obiect de elogiare sau recriminări². Ca atare, aceste două liberalismе sunt relevante nu doar pentru istoria Angliei și a Franței, ci și pentru istoria contemporană a Europei în ansamblu. Numai pornind de la aceste modele originare putem preciza și celelalte liberalismе europene, în specificitatea lor teoretică și practică.

Avem în vedere liberalismul clasic, adică liberalismul definitivat sub aspectul conceptual și al argumentației, elaborat în ultimii ani ai secolului al XVIII-lea și în prima jumătate a secolului al XIX-lea. Acesta a apărut ca reacție la Revoluția franceză și Imperiul napoleonian, pe de o parte, și la Contrarevoluție și Sfânta Alianță, pe de altă parte. A însemnat, așadar, un efort de gândire a spațiului public și a raportului individ – stat în condițiile în care spațiul public resimțea totodată democratizarea, naționalismul și reacțiunea „Internaționalei” monarhice, și în care libertatea individuală era amenințată, în egală măsură, de absolutismul cu susținere populară și de cel de drept divin. În fața acestor „provocări”, liberalii englezi au formulat o doctrină a libertății individuale pe baza utilitarismului, iar cei francezi – una întemeiată pe teoria drepturilor naturale. Studiul nostru își propune să explice tocmai această diferență, care, dincolo de opțiunile politice propriu-zise, pune în evidență două moduri de gândire, cu structurile intelectuale specifice.

Dintre autorii englezi, ne-am concentrat atenția asupra lui Edmund Burke, Jeremy Bentham și John Stuart Mill; dintre francezi – asupra lui Benjamin Constant, François Guizot și Alexis de Tocqueville, întrucât ei au fost principalii teoreticieni ai liberalismului clasic. Lucrările lor alcătuiesc *summa* intelectuală a liberalismului englez, respectiv francez, permițând înțelegerea modului de gândire liberal în toate aspectele și determinațiile sale. Nici un alt politician sau autor nu mai oferă posibilitatea unei astfel de cunoașteri integrale a obiectului, prin urmare nu i-am inclus în analiza de față. (O mențiune specială trebuie făcută în legătură cu Alexis de Tocqueville: acesta nu a fost atât un teoretician al liberalismului, cât un analist al democrației, dar prin problematica tratată și observațiile făcute a contribuit și la precizarea doctrinară a liberalismului, aproape tot atâta cât și teoreticienii propriu-ziși.)

² Friedrich A. Hayek, *Constituția libertății*, «Iași», Institutul European, 1998. Întreaga analiză din această carte este viciată de ostilitatea aproape viscerală față de modelul francez. În fond, critica este înlocuită cu acuza. Structura „narativă” a lui Friedrich A. Hayek este una elementară, contrară nuanțurilor, și anume maniheismul etic.

Liberalismul englez: utilitarismul. Liberalismul clasic a fost creația intelectuală a primei jumătăți a secolului al XIX-lea, adică a perioadei marilor confruntări ideologice europene în succesiunea Revoluției franceze, când principiile revoluționare și cele contrarevoluționare își disputau reorganizarea regimurilor. Teoria politică încetase să mai reprezinte numai o preocupare oarecum livrescă, interesând o elită de literați, și devenise un factor eficient în elaborările instituționale, angajând categorii sociale largi. Într-un fel, s-ar putea spune că activitatea teoretică ieșise din zona curiozității, pentru a intra în aceea a intereselor. În acest context, liberalismul s-a articulat în primul rând cu un discurs asupra organizării regimului legitim, din perspectiva intereselor individului³. Mai concret, a fost vorba de gândirea raporturilor de drept public (dintre instituții și dintre instituții și cetățean) în așa fel încât să se asigure libertatea individuală, sau, altfel spus, capacitatea individului de a-și exercita nestingherit drepturile și libertățile personale. Regimul era legitim în măsura în care asigura libertatea individuală. Schimbarea socială era legitimă în măsura în care nu contravenea libertății individuale. În ultimă instanță, libertatea individuală stabilea limitele intervenției statului în existența publică și pe cele ale influenței societății asupra existenței private.

Prin această abordare individualistă a problemelor politico-instituționale, liberalismul s-a situat pe o poziție centristă, între Contrarevoluție și democrație. Individul trebuia asigurat atât împotriva absolutismului monarhico-clerical, cât și împotriva exceselor populare. (Deși, din punct de vedere filosofic, liberalismul făcea parte din aceeași „familie” cu democrația. Deosebirile au privit mai puțin fundamentele existențiale și morale, și mai mult proiectele politice ale celor două orientări.) Importanța termenilor disputei a fost însă alta, în funcție de societate: dacă în Franța liberalismul s-a confruntat în egală măsură cu absolutismul și cu democrația, în Anglia singurul său oponent semnificativ a fost radicalismul popular.

În Anglia, absolutismul monarhic fusese înlăturat încă din secolul al XVII-lea. Regimul era unul liberal *avant la lettre*, întrucât statua o formă de guvernare reprezentativă în favoarea elitei sociale și garanta siguranța persoanei față de arbitrarul administrativ. La sfârșitul secolului al XVIII-lea, după eșecul încercării regelui George al III-lea de a-și instaura conducerea personală prin intermediul executivului, puterea era deținută de Camera Comunelor, în calitatea sa de unică reprezentantă a intereselor și libertăților engleze. Legea drepturilor și *Habeas Corpus Act*, ca fundamente juridice ale regimului, păreau să asigure maximum de libertate și reprezentativitate posibil într-o societate aristocratică și tradiționalistă, convinsă de prestigiul instituțiilor sale politice într-o Europă a monarhiilor absolutiste. Schimbarea instituțională a început astfel să fie concepută ca o amenințare la

³ Din punct de vedere social și mental, s-ar putea vorbi despre interesele burgheziei. Din punct de vedere intelectual însă, autorii liberali și-au plasat demersul în planul general al umanității. Cele două posibilități de interpretare nu indică atât un fenomen de disimulare ideologică – în sens marxist –, cât caracterul inerent universalist al gândirii burgheze, având în centru individul ca atare, *sub specie aeternitatis*. Vezi și Jean Touchard, *Histoire des idées politiques, du XVIII^e siècle à nos jours*, 2, Paris, P.U.F., 1989, p. 385.

adresa libertăților engleze, fie că venea din direcția iacobiților, fie, mai târziu, din cea a iacobinilor. Ca atare, „protoliberalii” din partidul *whig*, deși puteau părea revoluționari pentru monarhiile absolutiste, s-au manifestat conservator în contextul regimului englez, respingând posibilitatea modificării sale.

Sistemul oligarhic a fost stabil atâta timp cât a beneficiat de un consens social cvasiunanim, cât timp categoriile populare au acceptat ca pe ceva firesc dominația politică a câteva zeci de familii bogate, fără ca cineva să pună serios la îndoială legitimitatea puterii. Situația s-a schimbat însă ca urmare a impactului a două revoluții: cea politică din Franța și cea industrială din Anglia. Revoluția franceză a relevat o nouă sursă de legitimitate: suveranitatea națională, care antrena categoriile populare la actul decizional, afirmând, pe lângă ideea libertății, și ideea egalității politice. Revoluția industrială a bulversat structurile sociale arhaice ale Angliei, a masificat treptat populația, confruntând *establishment*-ul cu problemele și interesele noilor categorii populare, care se cereau reprezentate. S-a conturat prin urmare o nouă opoziție socială, de inspirație radicală și de extracție burghezo-populară, care a echivalat cu pierderea consensului de către regimul oligarhic.

Noua opoziție vehicula, cel puțin într-o fază inițială, o ideologie radicală inspirată de Revoluția franceză. Primul ei reprezentant important, Tom Paine, revendica nu numai guvernarea cu adevărat reprezentativă a poporului, ci și abolirea instituțiilor ereditare precum Camera Lorzilor și chiar monarhia. Pe fondul acestui radicalism republican, opoziția populară a fost rapid asimilată cu mișcarea iacobină franceză, regimul simțindu-se așadar amenințat nu de o reacțiune nobiliară, ci de o revoluție populară, cu toate excesele și riscurile la adresa libertății individuale pe care le putea presupune aceasta. De aici rezerva sau chiar ostilitatea elitei intelectual-politice engleze față de radicalismul autohton și față de modelele franceze în general, pe care le-a considerat mai periculoase și mai demne de combătut decât absolutismul monarhic, desuet la acea dată în Anglia. Totodată însă, aceste modele au constituit o sursă de interogații critice privind legitimarea puterii politice, punându-se astfel bazele teoretice ale liberalismului contemporan.

Liberalismul clasic englez, ca teorie a libertății individuale în contextul „provocărilor” democrației, a cunoscut două variante. A existat un liberalism pe care l-am putea numi de centru-dreapta, reprezentat de Edmund Burke, care a gândit problema relației dintre libertate și democrație în termenii specifici elitismului *whig*, respingând principial egalitatea politică și suveranitatea națională. A fost vorba de un liberalism elaborat în contextul unei culturi politice conservatoare, de către o gândire care nu opera – potrivit formulei lui George M. Trevelyan – decât în termeni de politică și de literatură, incapabilă să perceapă dinamica sociale de profunzime⁴. De asemenea, a existat un liberalism de centru-stânga, ai cărui exponenți au fost Jeremy Bentham și John Stuart Mill, care au urmărit să compatibilizeze libertatea și egalitatea politică, într-o formulă democratică reprezentativă, eliberată de excesele democrației participative, proprie iacobinismului. În fond, ei au căutat să regândească politica în funcție de noua realitate socială.

⁴ George M. Trevelyan, *Istoria ilustrată a Angliei*, București, Editura Științifică, 1975, p. 578.

Teoria politică a lui Edmund Burke s-a precizat ca o polemică împotriva Revoluției franceze (deși opțiunile fundamentale ale gândirii sale, cultura lui politică în ansamblu, se conturaseră dintr-o perioadă anterioară). În *Reflections on the Revolution in France*, apărută în 1790, el s-a preocupat în primul rând de problemele conexe ale legitimității și reprezentativității, căutând să infirme validitatea principiilor egalității politice și suveranității naționale. În acest sens, Edmund Burke și-a îndreptat critica direct către miza fundamentală a chestiunii, de care depindea întreaga argumentație, și anume către teoria drepturilor naturale ale omului și cetățeanului. El nu a negat existența unor drepturi ale omului, dar a susținut valabilitatea numai a *drepturilor reale*, opuse drepturilor factice invocate în mod fals de către revoluționarii francezi. Recunoștea, astfel, că omul avea dreptul să trăiască potrivit regulii că legea însăși trebuia să urmeze regula; avea dreptul la o justiție dreaptă și egală; la produsele activității sale și la mijloacele prin care să facă acea activitate profitabilă, la achiziție, la hrană și la îmbunătățirea succesiunii, la instrucție în viață și la consolare în moarte. Omul putea să facă orice nu contravenea drepturilor altora⁵. Prin urmare, drepturile reale se refereau exclusiv la zona interesului privat, singura cu privire la care individul putea ridica pretenții legitime. În schimb, erau delegitate revendicările voluntariste de drept public, întemeiate pe drepturi naturale abstracte precum libertatea și dreptul la rezistență împotriva opresiunii. Neavând o consistență reală, rezultate ale gândirii speculative artificiale, drepturile naturale nu puteau constitui un suport pentru o acțiune publică. Revoluția și democrația (revoluția democratică) erau așadar ilegitime.

Prin afirmarea existenței unor drepturi ale omului, ale individului ca atare, și prin stabilirea limitelor acțiunii individuale în funcție de drepturile celorlalți, Edmund Burke s-a relevat ca un liberal clasic, inaugurând maniera de gândire a libertății din secolul al XIX-lea. El a înnoit concepția *whig*, formulată încă din secolul al XVII-lea, care tindea să interpreteze libertatea în spirit medieval, ca libertate a comunității supușilor față de puterea monarhică (de unde și apelul la *libertățile engleze*). De asemenea, stabilind în mod relațional limitele acțiunii individuale, a făcut un pas către acceptarea egalității civile, într-o Anglie caracterizată încă de spiritul corporativ și de discriminarea religioasă. Totodată, însă, gândirea lui Edmund Burke a fost marcată de un anumit tradiționalism, definitoriu pentru cultura politică de tip conservator*. El a rămas în spiritul secolului al XVII-lea în măsura în care a înțeles drepturile omului exclusiv în termenii interesului privat, oarecum asemenea burghezilor sau proprietarilor funciari care se opuneau acțiunii de impozitare practicate de Stuărți. În acest spirit, singura funcție a reprezentării politice era cea de preservare a intereselor private în interiorul *statu quo*-ului existent, într-o relație respectuoasă (conformistă) a supușilor cu puterea. Individul

⁵ Edmund Burke, *Burke's politics. Selected writings and speeches on reform, revolution and war*, New York, Alfred A. Knopf, 1949, p. 303.

* Prin „conservatorism” nu înțelegem o ideologie anume, ci o cultură politică particulară căreia i se subsumează mai multe ideologii de dreapta și de centru-dreapta. Situate la centru spectrului politic, diferitele teorii liberale se subsumează fie culturii politice radicale, fie celei conservatoare.

nu avea ambiții în legătură cu organizarea regimului ca atare (reprezentativitatea politică pozitivă), ci numai cu atitudinea regimului față de interesele sale imediate (reprezentativitatea negativă).

Din critica drepturilor artificiale, cărora le-a contrapus drepturile reale, Edmund Burke a dedus ideea pe care am putea-o numi a legitimității organice, pe care și-a fundamentat elitismul politic. Dacă ideea democratică a domniei majorității era convențională, atunci singura formă de regim valabilă era aristocrația, întrucât aristocrația naturală era constitutivă statului⁶. Paradoxal, deși combătea drepturile naturale, el invoca „naturalul” când venea vorba despre aristocrație. În cazul acesta, prin „natural” se înțelegea „constitutiv”, „organic”, iar în ordine temporală – ceva preexistent în fapt. Așa cum remarcă George M. Trevelyan, teoreticianul liberal gândea numai în termeni de politică (și literatură), întrucât avea ca referențial în minte numai statul (regimul), pentru care aristocrația era de secole elementul constitutiv esențial. Dacă ar fi avut în vedere *societatea*, ar fi sesizat poate că și categoriile burgheze și cele populare erau susceptibile să alcătuiască la un moment dat segmentele constitutive ale organizării instituționale. Oricum, reținem apelul autorului la criteriul realității de fapt, la ceea ce este preexistent și observabil empiric – un criteriu definitoriu pentru gândirea engleză și la care vom reveni.

Teoria lui Jeremy Bentham s-a elaborat în jurul categoriei politice a poporului, înțeles într-o accepțiune cantitativistă – ca populație –, fără atributele calitative ale nașterii sau rangului. Titlul poporului – afirma el – consta în *numărul* său – un titlu nepretențios, dar unul bun și suficient (*Defence of economy against the right honorable Edmund Burke*, 1817)⁷.

În condițiile în care analiza politica în funcție de o categorie cantitativă, nu atât definibilă, cât cuantificabilă, era oarecum logic ca autorul să conceapă legitimitatea prin prisma criteriului numeric. Ca atare, el considera că scopul și, implicit, justificarea unui regim era asigurarea celei mai mari fericiri pentru cei mai mulți oameni⁸. În consecință, se pronunța în favoarea regimului democratic, în care poporul se autoconducea prin reprezentanții săi. Democrația se legitima prin aceea că oamenii, care urmăreau fericirea proprie, doreau să dețină instrumentele exterioare ale fericirii în cea mai mare cantitate posibilă⁹. Cu alte cuvinte, democrația răspundea dorinței oamenilor de a-și administra în mod direct fericirea, prin exercitarea controlului asupra instituțiilor statului.

În regimul democratic puterea legislativă era omnipotentă. Fiind singura putere cu o reprezentativitate nemijlocită, ea nu putea fi limitată, dar constituirea sa trebuia să fie precedată de niște verificări ale candidaților, pentru a-i asigura buna

⁶ Idem, *An appeal from the new to old whigs, in consequence of some late discussions in Parliament relative to the "Reflections on the Revolution in France"*, London, Pal-Mall, MDCCXCI, p. 396–400.

⁷ Jeremy Bentham, *Official aptitude maximized; expense minimized*, Oxford, Clarendon Press, 1993, p. 94.

⁸ Vezi idem, *First principles preparatory to constitutional code*, Oxford, Clarendon Press, 1989, p. 4.

⁹ *Ibidem*, p. 212, 216–217.

funcționare. Autorității Legislative Supreme i se subordona, ca instrument imediat, Executivul Suprem, care se ocupa de problemele administrative și judecătorești¹⁰. Era un proiect constituțional ce reproducea, până la un punct, litera și spiritul sistemului instituțional englez, în care nu exista separația formală a puterilor. Faptul că miniștrii erau și membri ai Camerei Comunelor rezulta tocmai din concepția potrivit căreia de administrarea treburilor națiunii nu se puteau ocupa decât reprezentanții acesteia. Prin urmare, finalitatea practică a teoriei lui Jeremy Bentham nu era schimbarea cadrului constituțional, ci numai a conținutului acestuia, prin asimilarea ideii democratice a egalității politice. Astfel, el a preconizat și a anticipat teoretic acțiunea ulterioară de transformare a regimului, calea specific engleză a democratizării treptate, prin reforme în interiorul sistemului – un exemplu interesant privind modul în care ideile pot premerge și influența realitatea.

Jeremy Bentham a gândit democrația făcând abstracție de referințele ei revoluționare. Deși nu a fost un antirevoluționar explicit, pare să fi preferat soluțiile politice care nu presupuneau schimbarea radicală a regimului, deși, la rigoare, nu le-a exclus nici pe acestea. El considera că, pentru a se asigura împotriva opresiunii, poporul trebuia să dispună de următoarele mijloace: 1. să cunoască faptele, circumstanțele și instrumentele opresiunii; 2. oamenii să aibă facultatea de a comunica între ei, prin vorbire sau scriere, pentru a pregăti o acțiune comună de rezistență; 3. să aibă, în ultimă instanță, capacitatea de a apela la arme și la disciplina militară în scopul rezistenței la opresiune¹¹. Totuși, ca instrument privilegiat împotriva opresiunii a întrevăzut publicitatea, adică cenzura exercitată de opinia publică asupra guvernanților, întrucât aceasta înlătura proasta conducere dintr-un regim fără a schimba regimul¹². Aici intervenea și rolul presei, deoarece puterea tutelară a opiniei publice depindea mai presus de orice de numărul de persoane care puteau să-și aproprieze informația¹³.

Dincolo de aspectul instrumental, în această apreciere deosebită a opiniei publice conștientăm o valoare a gândirii burgheze: competența, pe care liberalismul clasic a promovat-o sub forma principiului social-politic al meritocrației. M. James considera, de altfel, că Jeremy Bentham susținea egalitatea votului într-o presupusă egalitate a abilității de a dori fericirea, de a o experimenta și de a face judecăți asupra ei (*Bentham's democratic theory at the time of the French Revolution*)¹⁴. Interzicerea drepturilor politice pentru analfabeți nu se referea la persoana acestora, ci la alegerea lor voluntară de a fi excluși, probată fiind incapacitatea de a citi.

Jeremy Bentham preconiza inclusiv o formă de organizare instituțională a opiniei publice, într-un Tribunal al Opiniei Publice care să aibă capacitatea de a

¹⁰ Idem, *Constitutional code*, vol. I, Oxford, Clarendon Press, (1991), p. 41–42.

¹¹ Idem, *Securities against misrule and other constitutional writings for Tripoli and Greece*, Oxford, Clarendon Press, 1990, p. 116–117.

¹² *Ibidem*, p. 25.

¹³ *Ibidem*, p. 129.

¹⁴ Bhiku Parekh (edited by), *Jeremy Bentham. Critical assessments*, vol. III, London and New York, Routledge, (1993), p. 616.

pedepsi chiar și cu pedeapsa supremă, pentru că frica era o garanție împotriva posibililor opresori; deși pedeapsa în sine era un act negativ, efectul urmărit era unul pozitiv¹⁵. Ideea denotă natura funcționalistă a întregului program politic benthamian, în măsura în care acesta preconiza instituțiile nu după întemeierea lor intrinsecă, ci după eficiența lor în act.

Edmund Burke și Jeremy Bentham au scris în perioada Revoluției franceze și în cea imediat următoare, când disputa ideologică se purta în jurul principiilor democratice ca atare, a esenței și legitimității lor. John Stuart Mill, care s-a manifestat începând din anii '30 ai secolului al XIX-lea, nu s-a mai confruntat cu această problematică. În vremea lui, contestarea principiilor democrației devenise oarecum anacronică, discuția focalizându-se pe aplicarea lor astfel încât să nu periclitizeze libertatea individuală. Masificarea produsă de revoluția industrială, uniformizarea modului de viață și cea a opțiunilor politice păreau să amenințe personalitatea individuală prin estomparea diferențelor morale și prin tendința societății masificate de a impune conformitatea părții cu ansamblul. În aceste condiții, preocuparea liberalismului clasic a fost aceea ca sistemul instituțional să garanteze dreptul individualității la dezvoltare autonomă, prin exercitarea necenzurată social a liberului arbitru, atât în sfera politicii, cât și în cea etico-religioasă.

Democrația nu trebuia să se transforme în consacrarea juridică a uniformizării sociale.

În acest context, John Stuart Mill a reactivat într-un fel spaimile mai vechi ale liberalismului european față de „mulțime” și de democrația directă, precum și față de mecanismul statal constrângător. Este simptomatic, de pildă, faptul că a folosit la un moment dat în legătură cu statul termenul „Mașinărie”, având probabil în minte Leviathan-ul lui Thomas Hobbes¹⁶. Pe această cale, el a întâlnit tradiția liberalismului francez, și mai ales gândirea lui Alexis de Tocqueville.

John Stuart Mill considera că ideea rațională a democrației nu era ca poporul să guverneze el însuși, ci aceea ca el să aibă *securitatea* unui regim bun. O atare siguranță o obținea dacă păstra controlul ultim, prin posibilitatea demiterii guvernanților care nu-i mai promovau interesele. Totodată, însă, o democrație „înțeleaptă” era aceea în care poporul nu-și schimba conducătorii pentru orice motiv, transformându-i astfel din legislatori în simpli delegați ai prejudecăților majorității. Poporul nu trebuia să intervină direct în gestionarea afacerilor de stat, iar reprezentării nu trebuia să i se substituie delegarea (*M. de Toqueville et la démocratie en Amérique*, 1835)¹⁷.

Chiar și un regim reprezentativ, însă, putea deveni opresiv, în măsura în care limita exercițiul libertății individuale prin voința (și „prejudecățile”) majorității. Absolutismul majorității, exprimat inclusiv prin votul universal, nu era cu nimic

¹⁵ Jeremy Bentham, *Securities against misrule...*, și urm., p. 28, 122.

¹⁶ John Stuart Mill, *Despre libertate*, București, Humanitas, 1994, p. 149.

¹⁷ John Stuart Mill, *Essais sur Tocqueville et la société américaine*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1994, p. 76–79.

mai legitim decât absolutismul unui singur. Era chiar cu atât mai insidios, cu cât se întemeia pe un principiu corect la origine, creând aparența legitimității. Singura legitimitate autentică rezida în individul liber. De aceea, teoreticianul liberal a susținut necesitatea reprezentării minorității într-o democrație cu adevărat egală, ca o garanție a libertății individuale împotriva tendinței majorității de a deveni constrângătoare. Democrația reală era regimul guvernării tuturor de către toți, nu trebuia ca o clasă anume, chiar și cea mai numeroasă, să își impună dominația asupra restului populației¹⁸. Era o viziune individualistă, liberală prin excelență, întrucât liberalismul a conceput individul ca o entitate distinctă, ca o categorie existențială și morală în sine, în afara determinărilor corporatiste sau clasiale. Conform lui John Stuart Mill, democrația trebuia să fie un ansamblu al indivizilor de sine stătători, nu al stărilor sau al claselor sociale.

Instituția prin care se puteau compatibiliza funcțional libertatea individuală și egalitatea politică, reprezentarea personalității și cea a colectivității, era votul. Sistemul electoral, care stabilea regulile de constituire a reprezentării politice, putea asigura regimul împotriva denaturărilor demagogice și populist-autoritare ale democrației. În acest sens, deși a promovat acordarea dreptului de vot și pentru femei¹⁹, John Stuart Mill a susținut inegalitatea votului ca atare. Inegalitatea însă nu consta în interzicerea dreptului de vot pentru unii, ci în acordarea mai multor voturi altora, mai abilitați să facă politică. Criteriul de departajare nu avea să fie averea, ci competența individuală, verificată prin performanța omului respectiv în activitatea pe care o desfășura²⁰. Astfel, elitismului oligarhic i se substituia elitismul meritocratic. În fond, era vorba despre o formă de discriminare pozitivă *avant la lettre*, numai că, spre deosebire de discriminarea pozitivă de astăzi, cea preconizată de John Stuart Mill nu avea în vedere entități colective, de etnie sau rasă, ci indivizi, după competența fiecăruia în parte. Liberalismul clasic a fost ostil reglementărilor corporative, care aminteau de regimul privilegiilor feudale – un obstacol în calea libertății de întreprindere și în calea egalității civile și politice.

Remarcăm aici faptul că autorul justifică inegalitatea votului nu pe considerente principiale, ci în funcție de necesitatea ei practică, adică după utilitate. În această privință, el gândea în mod analog cu Edmund Burke și Jeremy Bentham, care judecau politica pornind de la realitatea faptică și de la funcționalitatea instituțiilor. Liberalismul clasic englez s-a definit, așadar, drept un liberalism utilitarist.

Principiul utilității se poate discerne în gândirea lui Edmund Burke încă din 1780, când, într-un discurs, argumenta necesitatea reformei cheltuielilor regale invocând *circumstanțele* politice engleze, în particular operațiunile inamicului și cererile poporului²¹. Tot atunci, el arăta că „orice jurisdicție care furnizează justiției

¹⁸ Idem, *The state and its influence upon the economic growth of the nation*, vol. II, The Foundation for Classical Reprints, p. 146, 169–170.

¹⁹ *Ibidem*, p. 190–195.

²⁰ *Ibidem*, p. 182–184.

²¹ Edmund Burke, *Burke's politics*, și urm., p. 178.

sau administrației politice mai multe cheltuieli, mai multe tentații la opresiune sau mai multe mijloace și instrumente de corupție, decât avantaje, ar trebui să fie abolită”²². Cu alte cuvinte, instituțiile nu se legitimau potrivit unor norme abstracte, ci potrivit utilității lor sociale, nu speculativ, ci pragmatic.

Utilitarismul nu era numai un argument ideologic, ci un element structurant al întregii concepții existențiale a lui Edmund Burke. El gândea inclusiv religia în termenii utilității, apreciind că aceasta era baza societății civile, sursa oricărui bine și a oricărei consolări (*Reflections on the Revolution in France*)²³. În acest fel, ca un efect pervers, gândirea lui se apropia de aceea a teocrațiilor-autoritari catolici, dar numai până la un punct. Chiar dacă afirma importanța socială a *religiei*, nu făcea nici un fel de referință la importanța socială (și politică) a *Bisericii*. Mai mult decât atât, Edmund Burke trata religia dintr-o perspectivă instrumentală, ca mijloc pentru societate, în timp ce teocrațiilor-autoritari o interpretau dintr-o perspectivă finalistă, ca scop al societății.

Utilitarismul a dobândit însă rigoarea unui sistem filosofic abia o dată cu Jeremy Bentham, care, în 1776, a statuat în mod formal că utilitatea era principiul care trebuia să guverneze orice elaborare instituțională pentru ca aceasta să devină *satisfăcătoare*²⁴. Acordarea (sau neacordarea) drepturilor politice depindea de criteriul utilității publice a categoriilor respective de persoane²⁵. Democrația nu traducea un principiu de dreptate abstract, ci logica necesității practice, nu rezulta atât din conștiință, cât din calcul. În condițiile în care menirea unei elaborări constituționale era cea mai mare fericire pentru cei mai mulți membri ai unei comunități, decurgea că singurul regim capabil să o asigure era acela în care puterea o dețineau cei interesați în acest obiectiv, deci democrația reprezentativă²⁶.

Teoria lui Jeremy Bentham, potrivit căreia, în manifestările sale politice, omul nu era decât calculatorul interesului propriu, a apărut ca o abatere de la tradiția protoliberală a puritanilor și a lui John Locke, care atribuia o valoare morală individului și îl presupunea dotat cu simțul valorii morale a comunității²⁷. Ca atare, deși nu poate fi evaluat exclusiv drept o filosofie negustorească²⁸, utilitarismul a reflectat într-un fel mercantilismul gândirii burgheze, precum și, mai profund, secularizarea spațiului public. Acesta a fost acceptat tot mai mult ca o zonă neutră din punct de vedere „ideologic”, loc de interferență formalizată a intereselor private, de unde și apelul la toleranță. În privința lui Jeremy Bentham personal, s-a afirmat chiar că ar fi fost un ateu ce dorea să scoată religia din mintea

²² *Ibidem*, p. 183.

²³ *Ibidem*, p. 313.

²⁴ Jeremy Bentham, *A fragment on government*, Cambridge, New York, Port Chester, Melbourne, Sydney, Cambridge University Press, (1990), p. 26.

²⁵ Idem, *Securities against misrule...*, și urm., p. 259–260.

²⁶ Idem, *First principles preparatory to constitutional code*, și urm., p. 113.

²⁷ Crawford Brough Macpherson, *The political theory of possessive individualism. Hobbes to Locke*, Oxford, New York, Oxford University Press, (1990), p. 2.

²⁸ Jean Touchard, *op. cit.*, p. 416.

oamenilor, ca parte negativă a planului de realizare a unei societăți în întregime seculară și riguros utilitaristă (J.E. Crimmins, *Bentham on religion: atheism and the secular society*)²⁹. Deși ambițiile ateiste ale teoreticianului liberal nu ni se par chiar atât de clare, aprecierea este corectă sub raportul intenției sale de a gândi societatea independent de orice normă etică apriorică, în funcție numai de criteriile utilitare ale rațiunii practice.

Pentru John Stuart Mill, superioritatea democrației reprezentative asupra altor regimuri rezida în două aspecte practice și utile: în primul rând, drepturile și interesele tuturor sau ale fiecăruia erau asigurate numai dacă oamenii interesați erau capabili și dispuși în mod obișnuit să ia poziție în favoarea acestora; în al doilea rând, prosperitatea generală era mai mare și mai extinsă direct proporțional cu suma și varietatea energiilor personale implicate în obținerea ei³⁰. Altfel spus, prezervarea libertății și bunăstarea depindeau de mobilizarea politică a populației, iar condițiile optime ale acestei mobilizări le oferea regimul reprezentativ.

În aceeași logică utilitaristă, democrația era legitimată și prin efectele sale în ordine etică. Participarea persoanei private la funcțiile publice echivala cu o edificare morală, întrucât cel ales trebuia să se ocupe de interese care nu erau ale lui, să judece după altă regulă decât aceea a părtinirii, să aplice principii care aveau ca rațiune binele general, să devină, în fapt, una cu publicul. Acolo unde nu exista această școală a spiritului public, cu excepția ascultării în fața legilor și a regimului, persoanele particulare nu aveau simțul datoriei în raport cu societatea³¹. În limbaj etic, responsabilizarea publică însemna cultivarea altruismului în detrimentul egoismului, a devotamentului în detrimentul înstrăinării. Din acest motiv, ni se pare unilaterală interpretarea liberalismului doar ca o doctrină a individualismului mercantil, în care omul este conceput exclusiv în calitate de ființă posesoare, care nu datorează nimic societății pentru ceea ce posedă³². În viziunea liberală, fie din considerente morale propriu-zise, fie din considerente pragmatice, individualismul nu a fost niciodată exacerbât până la limita asocialității, a maximei *homo homini lupus*. În ultimă instanță, individualitatea nu se putea împlini decât într-un ansamblu de relații sociale care-i confereau identitatea culturală. Asocialitatea era totuna cu regresul la natură. Spre deosebire de Jeremy Bentham, care judeca lucrurile dintr-o perspectivă oarecum anistorică, în concepția lui John Stuart Mill principiul utilității se asocia cu ideea devenirii social-politice. Regimul reprezentativ se legitima nu numai prin utilitatea sa la un moment dat, ci și prin compatibilitatea cu legea progresului – fapt care constituia în sine o nouă probă de utilitate. Efectele pozitive ale unui regim se judecau atât în imediat, cât și în perspectivă³³.

²⁹ Bhiku Parekh (edited by), *op. cit.*, vol. II, p. 113.

³⁰ John Stuart Mill, *The state and its influence upon the economic growth of the nation*, vol. I, și urm., p. 65.

³¹ *Ibidem*, p. 79.

³² Crawford Brough Macpherson, *op. cit.*, p. 3.

³³ John Stuart Mill, *The state and its influence upon the economic growth of the nation*, vol. I, și urm., p. 46–47, 64.

Transformarea social-politică însăși era gândită în termenii pragmatici ai intereselor și ai necesității reprezentării acestora: „Totuși progresul realizat în viața socială a făcut să vină o vreme în care oamenii au încetat să mai considere ca fiind necesară, prin firea lucrurilor, constituirea cârmuitorilor lor într-o forță independentă, având interese opuse celor ale supușilor lor. Lor le-a venit ideea că ar fi mult mai bine ca diferiții magistrați ai statului să fie slujbașii sau delegații lor, pe care să-i poată revoca oricând doresc. Pe cât se părea, numai așa puteau avea siguranța absolută că nimeni nu va abuza de puterile cârmuirii în dezavantajul lor”³⁴. Cu alte cuvinte, regimul reprezentativ apărea în istorie nu în virtutea conformității sale cu anumite principii ideale, ci datorită unor imperative practice. Nu era neapărat un regim „drept”, ci unul necesar, util noilor cerințe sociale.

John Stuart Mill evalua nu doar regimul reprezentativ în termenii utilității, ci și însăși libertatea pe care acesta trebuia să o asigure, întrucât libertatea era condiția esențială a progresului. Libertatea discuțiilor, de pildă, ca formă de exprimare a experienței, era cel mai bun mijloc de îndreptare a opiniilor greșite³⁵. Examenul liber garanta valabilitatea diferitelor convingeri și, pe această cale, sentimentul de siguranță al oamenilor³⁶. Ca atare, teoreticianul liberal a formulat o definiție a libertății ca libertate de alegere, asociindu-i toleranța. „Singura libertate demnă de acest nume – scria el – este aceea de a-ți urmări binele propriu, în felul tău propriu, atâta timp cât nu încerci să lipsești pe alții de binele lor sau să-i împiedici să și-l dobândească. Fiecare este adevăratul paznic al propriei sănătăți, fie ea trupească, mintală sau sufletească. Omenirea are mai mult de câștigat lăsând pe fiecare să trăiască așa cum crede el că e mai bine, decât silind pe fiecare să trăiască așa cum li se pare celorlalți că ar fi bine”³⁷. În această optică, sistemul de drepturi și libertăți constituționale nu consacra instituțional drepturile naturale și imprescriptibile ale omului, ci traducea juridic imperativele utilității sociale. A fost concepția definitorie pentru liberalismul clasic englez.

Liberalismul francez: drepturile naturale. În Franța, problema originară a liberalismului clasic a fost instituirea libertății prin limitarea puterii. Aici regimul reprezentativ nu avea nici o tradiție, nu existau decât încercările eșuate ale primei monarhii constituționale și ale primei Republici. Dacă în Anglia statul instituționalizase deja libertatea individuală, problema fiind preservarea ei, în Franța aceasta trebuia promovată tocmai împotriva statului, prin crearea de noi instituții. În acest sens, ideologia libertății a avut de înfruntat două tipuri de legitimitate concurente, ambele absolute în titlul și cuprinderea lor: dreptul divin și suveranitatea națională. Fiecare dintre acestea invocă un drept suprem și o autoritate infailibilă asupra corpului politic, așa încât caracterul lor absolut la nivel ideal s-a materializat ușor

³⁴ Idem, *Despre libertate*, și urm., p. 9.

³⁵ *Ibidem*, p. 29–30.

³⁶ *Ibidem*, p. 26, 31.

³⁷ *Ibidem*, p. 21.

în absolutism practic, fie în reacțiune monarhico-clericală, fie în despotism participativ (dictatura iacobină) sau plebiscitar (dictatura bonapartistă). Drept urmare, pentru a feri libertatea de agresiunea puterii suverane, liberalismul a deplasat centrul de greutate al legitimității dinspre suveranitate (fie cea monarhică, fie cea națională) către individul-cetățean, așa încât puterea să nu mai poată invoca un drept absolut în raport cu individul. Liberalismul a inversat termenii relației, în sensul că a gândit statul sub semnul relativului și individul sub cel al absolutului. Puterea suverană nu conținea în sine un principiu de legitimitate, în virtutea căruia să subordoneze individul, ea avea numai o funcție de reprezentare. Sursa absolută a legitimității rezida în individ, în umanitatea sa, exprimată în drepturile lui naturale.

Proiectele constituționale au tradus preocuparea de a statua legitimitatea libertății individuale, atât prin afirmarea drepturilor naturale ca temei al instituțiilor, cât și prin limitarea puterii statului. Dacă absolutismul presupunea o putere concentrată și care acționa direct asupra oamenilor, liberalii au propus împărțirea puterii între mai multe instituții și menținerea unui corp social intermediar, care să filtreze acțiunea administrației asupra individului. În prezența acestuia, nici monarhul, nici poporul nu puteau să se înstăpânească în mod absolut la putere și să dicteze individului. Acest corp se interpunea în calea abuzului administrativ, cenzura acțiunea puterii, oferea un cadru de manifestare a individualităților împotriva birocrăției impersonale a statului.

În *Principii de politică aplicabile tuturor guvernărilor reprezentative și în special constituției actuale a Franței*, din 1815, Benjamin Constant pornea de la premisa fundamentală că „în prezența cuvântului *absolut*, nici libertatea, nici (cum se va vedea mai departe) tihna, nici fericirea nu sunt posibile sub nici o instituție. Guvernarea populară nu e decât o tiranie plină de convulsii, guvernarea monarhică – un despotism mai concentrat”³⁸. Principiul suveranității poporului era acela că un individ ori o clasă nu aveau dreptul să-i subordoneze pe ceilalți voinței lor, dar era falsă presupunerea că societatea posedă în raport cu membrii ei o suveranitate fără limite³⁹. Ca atare, Benjamin Constant a respins investirea puterii statale cu un titlu de legitimitate absolută, acceptând-o numai ca o funcție instrumentală, de reprezentare a voințelor individuale suverane. Statul nu era expresia instituțională a unui adevăr absolut, care se impunea așadar tuturor, ci cadrul de manifestare politică a individualităților, adică al unor entități relative, cu o capacitate de cunoaștere și de acțiune relativă, care deci nu puteau emite pretenția de a se impune în mod absolut una față de cealaltă. Pe acest relativism se întemeiau moderația, toleranța și neutralitatea ideologico-spirituală a statului. Potrivit formulei lui Pierre Manent, regimul reprezentativ era scepticismul devenit instituție⁴⁰.

În opoziție cu monarhia de drept divin și cu democrația, care presupuneau acțiunea directă a suveranului în cadrul regimului, fie sub forma edictelor, fie sub

³⁸ Benjamin Constant, *Despre libertate la antici și la moderni*, (Iași), Institutul European, 1996, p. 33.

³⁹ *Ibidem*, p. 30–31.

⁴⁰ Pierre Manent, *Istoria intelectuală a liberalismului*, București, Humanitas, 1992, p. 140.

cea a votului universal, autorul liberal a susținut un sistem al delegării puterii și al limitării reciproce a instituțiilor. În viziunea liberalismului clasic suveranitatea se exercita numai prin reprezentare. „Sistemul reprezentativ – afirma Benjamin Constant într-un discurs din 1819 – nu e altceva decât o organizare cu ajutorul căreia o națiune trece asupra unor indivizi o sarcină pe care nu poate sau nu vrea să o ducă singură. Săracii își rezolvă singuri treburile; bogații angajează intendenți. Aceasta este povestea națiunilor antice și a națiunilor moderne. Sistemul reprezentativ e o procură dată unui număr de oameni de către masa poporului, care vrea să-i fie apărate interesele și care nu are, totuși, timp să le apere, întotdeauna, el însuși”⁴¹.

Regimul preconizat era monarhia constituțională, în care regalitatea era puterea neutră ce reglementa funcționarea puterilor active: executivă, legislativă și judecătorească⁴². Întrucât pentru monarhii constituționali demnitatea era un bun de familie care trebuia protejat, ei delegau competența și responsabilitatea executivului către miniștri⁴³. La rândul ei, națiunea delega legiferarea către deputați. Nici deputații nu exercitau însă o putere cu titlu absolut – cum se întâmpla în democrație –, ei fiind secondări în calitatea lor de reprezentanți de către pairii ereditari, numiți de rege dintre nobili. Așa cum Camera aleasă corespundea „puterii reprezentative a opiniei”, Camera ereditară corespundea „puterii reprezentative a duratei”⁴⁴ – o identificare destul de stranie, dar care se înscria în efortul general de a relativiza suveranitatea națională absolută – proclamată de democrație – prin noi surse și forme de legitimitate și reprezentativitate.

Existența unei clase ereditare era întrevăzută ca o garanție împotriva despotismului personal și, de asemenea, împotriva revoluției populare pe care amenința să o genereze despotismul personal⁴⁵. Nobilimea, ca un corp social intermediar între monarh și popor, părea să fie factorul de echilibru și stabilitate în regimul constituțional. Liberalii au deplâns întotdeauna refuzul nobilimii de a accepta prima monarhie constituțională și de a se integra în instituțiile acesteia, refuz care a dezechilibrat spectrul politic în favoarea forțelor democratice și a supralicitărilor revoluționare⁴⁶.

Trebuie arătat, însă, că Benjamin Constant nu a gândit clasa ereditară a nobililor ca pe o clasă a privilegiaților, superioară juridic celorlate. Funcția socială de clasă-tampon între monarh și popor, consacrată instituțional de Camera Pairilor, nu excludea egalitatea civilă; superioritatea nobilimii era una mai degrabă simbolică, ținând de prestigiu, nu de privilegii. Elitismul lui Benjamin Constant era unul de factură burgheză, meritocratic. El considera că funcțiile reprezentative trebuia să fie ocupate de oameni bine educați, inteligenți și cu un spirit liber, așadar

⁴¹ Benjamin Constant, *op. cit.*, p. 20.

⁴² *Ibidem*, p. 39.

⁴³ *Ibidem*, p. 44.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 39.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 55.

⁴⁶ Germaine de Staël, *Considérations sur la Révolution française*, Paris, Tallandier, 1983, p. 250.

oameni proveniți dacă nu din „clasa opulentă”, atunci cel puțin din cea îndestulată⁴⁷. Masele ignorante puteau fi manipulate contra libertății individuale, fie de reacțiunea catolică – mai ales la sate, fie de către demagogii populari – în special la orașe. În aceste condiții, elitismul meritocratic avea tendința inevitabilă de a se confunda cu oligarhia; monarhia constituțională apărea ca un regim esențialmente al proprietarilor.

Dacă la Benjamin Constant principiul competenței avea un rol instrumental, ca mijloc de a prezerva libertatea, la François Guizot el constituia însuși fundamentul teoriei sale politice. François Guizot considera că legitimitatea depindea de libertate, dar și de putere, adică de drepturile individuale, dar și de formele potrivit cărora se exercitau funcțiile publice⁴⁸. Cu alte cuvinte, era legitim numai acel regim care asigura libertatea în contextul ordinii, grație competenței conducătorilor. Competența indica gradul de adecvare a unei persoane la o funcție publică. Totodată, ea era condiția obligatorie pentru funcționarea instituțiilor. Un regim care se întemeia numai pe drepturile individuale, neținând seama de necesitatea ordinii, risca să degenereze în anarhie sau în tiranie populară, după cum indica exemplul Republicii franceze. „Regimul suveranității poporului – afirma François Guizot – îi consideră pe toți indivizii numai prin aceea că există, fără să le ceară nimic în plus. El surprinde astfel majoritatea acestor indivizi și spune: Iată rațiunea, iată legea. Regimul reprezentativ procedează altfel; el cercetează care este actul la care îi va chema pe indivizi; examinează care este capacitatea necesară pentru acest act; îi cheamă apoi pe indivizii care sunt presupuși a avea această capacitate, pe toți aceia, și numai pe aceia. Caută apoi majoritatea printre cei capabili, și așa s-a procedat aproape întotdeauna peste tot, chiar și când s-a crezut a se acționa în virtutea suveranității poporului. [...] Regimul reprezentativ nu este, așadar, cel al majorității numerice pur și simplu, este cel al majorității capabililor, atunci când presupune capacitatea de la început, când cere ca aceasta să se probeze și să se facă recunoscută dinainte”⁴⁹. Cu alte cuvinte, reprezentativitatea democratică, a egalității naturale, era irelevantă, deoarece presupunea numai un element constitutiv al existenței politice, și anume libertatea. Reprezentativitatea autentică, a inegalității culturale – dacă putem spune așa –, presupunea și libertatea și exigențele exercitării competente și ordonate a puterii. Concret, era vorba de un regim al elitei sociale burgheze, care funcționa pe baza votului censitar.

În privința raporturilor de drept public, autorul se pronunța pentru o monarhie constituțională și o guvernare reprezentativă, în care Camerele să numească pe

⁴⁷ Benjamin Constant, *Réflexions sur les constitutions, la distribution des pouvoirs, et les garanties, dans une monarchie constitutionnelle*, Paris, Librairie Stéréotype, MDCCCXIV, p. 65–67, 105–112.

⁴⁸ François Guizot, *Istoria civilizației în Europa. De la căderea Imperiului roman până la Revoluția franceză*, (București), Fundația Concept, Humanitas, (2000), p. 64.

⁴⁹ Idem, *Cours d'histoire moderne*, în „Journal des Cours Publics de Jurisprudence, Histoire et Belles-Lettres”, Paris, 1820–1821, p. 97–98.

miniștri⁵⁰. Camerele ofereau cadrul optim de manifestare liberă și ordonată a opțiunilor politice și a tensiunilor sociale, ca atare alcătuiau nucleul regimului reprezentativ⁵¹. Guvernul trebuia să se supună controlului public, atât celui venit din partea Camerelor, cât și celui din partea societății în ansamblu⁵². Publicitatea era o garanție a reprezentativității și, astfel, un criteriu de legitimitate.

De altfel, dacă libertatea nu trebuia să submineze puterea, nici puterea nu trebuia să restrângă libertatea. În acest punct, François Guizot raționa în mod oarecum analog cu Benjamin Constant, invocând limitele ființei umane. Orice putere – arăta el –, a guvernelor și a popoarelor, a miniștrilor și a filosofilor, conținea în ea însăși un principiu de disoluție și de abuz. Pentru a împiedica materializarea acestui principiu, se impunea garantarea legală a liberului examen, instituționalizarea libertății de manifestare a drepturilor, intereselor și opiniilor individuale⁵³. În condițiile în care nici o autoritate omenească nu era infailibilă, nimeni nu putea pretinde o putere absolută asupra semenilor. Societatea era cadrul de manifestare legalizată a relativității, locul de exprimare liberă și critică a adevărilor parțiale. Toleranța față de libertatea de gândire și de alegere a fiecărui individ asigura libertatea individuală în general. Pentru liberalismul clasic toleranța nu a mai desemnat o relație de excludere (ca în cazul toleranței religioase din secolele al XVI-lea și al XVII-lea, mai ales), ci una integratoare, ce asigura unitatea în diversitate a corpului social⁵⁴.

Prin faptul că a susținut drepturile individuale, François Guizot s-a opus Contrarevoluției autoritare; prin faptul că a limitat exercițiul drepturilor politice depline la nivelul elitei burgheze, s-a opus democrației. În virtutea acestui centrism, definitoriu pentru liberalismul clasic, el și-a atras ostilitatea atât a ultraregaliștilor, cât și a radicalilor. Primii i-au interzis cursul de istorie, în 1822, ceilalți l-au înlăturat de la putere, în 1830. În fond, cazul lui François Guizot a fost reprezentativ pentru incapacitatea liberalismului clasic în general de a gândi și practica în mod consecvent libertatea individuală în absența democrației. Afirmarea libertății individuale presupunea o concepție relațională asupra libertății – a omului în raport cu semenii și cu statul. Or tocmai această dimensiune relațională conducea, mai devreme sau mai târziu, la imperativul egalității politice. Libertatea – ca drept absolut – nu putea fi promovată până la ultimele sale consecințe logice într-un sistem inegalitar, deoarece aceasta ar fi însemnat ca, la un moment dat, libertatea unora să echivaleze inevitabil cu limitarea libertății altora, ceea ce contrazicea caracterul absolut al libertății ca drept.

⁵⁰ Idem, *Du gouvernement de la France depuis la Restauration, et du ministère actuel*, Paris, Librairie Française Ladvocat, MDCCCXX, p. 283.

⁵¹ *Ibidem*, p. 288–289.

⁵² *Ibidem*, p. XLV–XLVI.

⁵³ Idem, *Istoria civilizației în Europa*, și urm., p. 267.

⁵⁴ Din această perspectivă, ideea conform căreia liberalismul se originează în acceptarea pluralismului religios după Reformă ni se pare, dacă nu lipsită de orice temei, totuși cel puțin exagerată. Vezi în acest sens John Rawls, *Liberalismul politic*, (Timișoara), Editura Sedona, 1999, p. XV–XVI.

În contextul tratării relației libertate individuală – democrație, Alexis de Tocqueville a reprezentat o excepție notabilă. În primul rând, el a fost poate singurul liberal clasic francez care s-a raportat la democrație ca la un proces social, nu ca la o manifestare politică, accentul căzând astfel pe democratizare, pe tendința de evoluție a societății în ansamblu. Ca atare, discursul său nu a fost unul polemic, ci unul analitic, încercând să descifreze legile transformării democratice, în conținutul și consecințele lor. În al doilea rând, spre deosebire de ceilalți autori, Alexis de Tocqueville a abordat problema pornind dinspre egalitate, nu dinspre libertate, înțelegând faptul că egalizarea socială a fost cea care a creat condițiile revendicării libertății individuale, și nu invers. În concepția lui, democratizarea era totuna cu devenirea istorică inevitabilă, așa încât încercările de a i se opune erau inutile. Scopul său nu a fost să afle un sistem al libertății care să excludă democrația, ci unul al democrației care să prezeve libertatea individuală.

Benjamin Constant și François Guizot s-au referit la formele *subiective* în care democrația putea amenința libertatea, adică la opțiunile autoritare ale categoriilor populare. Alexis de Tocqueville a analizat formele obiective ale acestei amenințări, înscrise în însăși structura instituțiilor democratice și a mentalității egalitare. El a arătat astfel că puterea unică și legislația uniformă erau realități politice constitutive democrației ca atare, și nu rezultatul voinței conjuncturale a maselor⁵⁵. Cât timp majoritatea dispunea de o autoritate infailibilă, așadar absolută, guvernarea ei se transforma aproape inevitabil, prin însuși exercițiul puterii sale absolute, într-o tiranie a majorității, care inhiba individualitățile⁵⁶. Ceea ce lipsea democrației pentru a fi aleși în funcții oameni de merit nu era atât capacitatea, cât gustul și dorința. Instituțiile democratice dezvoltau într-un grad foarte înalt sentimentul de invidie, întrucât suscitau pasiunea egalității dar fără să o poată satisface integral⁵⁷.

La rândul lor, instituțiile erau puse în relație cu dinamica societății în ansamblu. Cu un spirit pătrunzător, autorul evidențiază faptul că devierile autoritare ale democrației nu erau rezultatul ignoranței categoriilor populare (factor subiectiv), ci al procesului general de masificare (factor obiectiv), proces care nu făcea distincție între popor și elita socială. „În măsura în care cetățenii devin mai egali și mai asemănători, înclinația fiecăruia de a crede orbește un anumit om sau o anumită clasă se diminuează. Dispoziția lor de a crede în masă crește, și din ce în ce mai mult opinia publică este cea care conduce lumea. Nu numai că opinia comună este singurul ghid care rămâne rațiunii individuale la popoarele democratice, dar ea are la aceste popoare o putere infinit mai mare decât la oricare altul. În vremurile de egalitate oamenii n-au nici o credință unii într-alții din cauza similitudinii lor; dar chiar această similitudine le dă o încredere aproape nelimitată în judecata publicului, fiindcă nu le pare neverosimil ca, având toate cunoștințele asemănătoare, adevărul

⁵⁵ Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, Tome II, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1990, p. 240.

⁵⁶ *Ibidem*, Tome I, p. 193–194, 196–198.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 152.

să nu se întâlnească de partea celor mai mulți”⁵⁸. Aici Alexis de Tocqueville sesiza, premonitoriu pentru epoca noastră, tendințele autoritare implicite în alienarea morală a individului și în conformismul social, pe fondul uniformizării modului de viață și de a gândi. În măsura în care, prin intermediul votului universal, alienarea și conformismul devin factori eficienți ai guvernării, este pusă în cauză libertatea individuală (în particular libertatea conștiinței) și poate chiar individualitatea ca atare. Totalitarismele și „corectitudinea politică” oferă exemple suficiente în acest sens. „Nu este nimic așa de irezistibil – scria analistul liberal – ca o putere tiranică ce comandă în numele poporului, deoarece fiind investită cu puterea morală care aparține voințelor celor mulți, ea acționează în același timp cu hotărârea, promptitudinea și tenacitatea pe care le-ar avea un singur om”⁵⁹.

Totuși, Alexis de Tocqueville nu a fost un antidemocrat, fie și numai deoarece considera democrația drept inevitabilă, contestarea ei apărându-i așadar cel puțin inutilă, dacă nu absurdă. În efortul de a explica democrația, el a înțeles că o societate nu se putea agrega în absența unor credințe colective („dogmatice”, cum le numea), prin urmare nu a dramatizat acțiunea acestora, nu s-a temut că ar putea să asuprească individualitatea⁶⁰. În fond, toate individualitățile, în expresia lor socială, participau la respectivele credințe colective, ele existau în societate și ca atare le erau inerente imperativele societății. De asemenea, a criticat individualismul, opunându-i responsabilitatea pentru interesele colective. El arăta că în societățile democratice, individualiste prin excelență, oamenii erau preocupați mai ales de chestiunile de interes privat, care le ocupau aproape tot timpul. În consecință, aceștia aveau tendința să abandoneze problemele politice în competența statului – ca singur reprezentant vizibil și permanent al intereselor colective –, puterea executivă ajungând să conducă toate detaliile afacerilor publice și chiar o parte a celor private. *De la démocratie en Amérique* fusese scrisă pentru a combate tocmai această înclinație în inimile oamenilor⁶¹. Din această perspectivă, diferită de cea a majorității liberalilor clasici, individualismul nu era contrarul degenerărilor autoritare ale democrației, ci originea lor.

Alexis de Tocqueville se pronunța pentru un regim în care democrația și libertatea să coexiste și să se susțină reciproc, acestea fiind expresiile instituționale ale aceluiași proces social, datând din evul mediu, și care consta în emanciparea individului de servituțile private (civile) și publice (politice). „Se poate imagina – scria el – un punct extrem în care libertatea și egalitatea se ating și se confundă. Presupun că toți cetățenii concură la guvernare și că fiecare are un drept egal să concure la aceasta. Nici unul nediferind atunci de semenii săi, nimeni nu va putea să exercite o putere tiranică; oamenii vor fi perfect liberi, deoarece vor fi toți pe de-a-ntregul egali; și vor fi toți perfect egali, deoarece vor fi pe de-a-ntregul liberi.

⁵⁸ *Ibidem*, Tome II, p. 22.

⁵⁹ *Ibidem*, Tome I, p. 173.

⁶⁰ *Ibidem*, Tome II, p. 2.

⁶¹ *Ibidem*, p. 243.

Către acest ideal tind popoarele democratice”⁶². Concret, însă, el nu oferea un proiect elaborat care să materializeze un atare ideal. Se limita la a susține libertatea presei și un sistem electoral cu două grade – drept singurul care pune la dispoziția tuturor claselor, fără a exclude elitele din jocul democratic⁶³. Erau revendicări destul de vagi și limitate, care lăsau în suspensie probleme precum relațiile dintre instituții sau raportul dintre instituții și cetățean în faptul efectiv al guvernării. După cum am menționat deja, Alexis de Tocqueville nu a fost un teoretician, ci un analist al democrației. Dar prin aplecarea sa către fenomene și procese, dincolo de actul politic propriu-zis, prin încercarea de a surprinde o formă de legitate în transformarea social-politică și de a identifica astfel o *tipologie* instituțională, a formulat adeseori observații și interpretări, privind relația libertate-egalitate, mai pătrunzătoare decât teoreticienii liberali clasici.

În condițiile în care, în Franța, liberalismul clasic s-a confruntat cu două ideologii care invocau un drept și o suveranitate absolute – Contrarevoluția și democrația –, a afirmat la rândul său un argument ideal absolut: drepturile naturale. Acestea reprezentau singura autoritate absolută pentru liberali, care incumba însă individului, nu suveranității colective. În Franța, disputa pentru legitimitate s-a purtat între instanțe ideale, pe terenul principiilor.

„Cetățenii posedă anumite drepturi individuale – scria Benjamin Constant – independente de orice autoritate socială sau politică, și orice autoritate care violează aceste drepturi devine ilegală. Drepturile cetățenilor sunt libertatea individuală, libertatea religioasă, libertatea de opinie, în care e cuprinsă afirmarea ei publică, dreptul de proprietate, garanții împotriva oricărui arbitrar. Nici o autoritate nu poate prejudicia aceste drepturi fără a dăuna propriei calități” (*Principii de politică...*)⁶⁴. Aceste drepturi erau inalienabile și imprescriptibile. Ele circumscriau suveranitatea poporului, care nu putea transgresa limitele pe care i le trasau justiția și drepturile indivizilor. Voința unui popor întreg nu putea face drept ceea ce era nedrept⁶⁵.

În virtutea dreptății eterne autorul stabilea și prerogativele suveranului. Astfel, acesta avea dreptul de a pedepsi, dar numai actele vinovate; avea dreptul de a declanșa războiul, dar numai când societatea era atacată; avea dreptul să dea legi, dar numai când erau necesare și în măsura în care erau juste⁶⁶. Puterea nu trebuia să acționeze discreționar, ci în respectul justiției și cu scopul promovării drepturilor individuale.

În legătură cu drepturile ca atare, Benjamin Constant nu insista, nu încerca să le justifice, presupunându-le oarecum de la sine înțelese prin chiar calitatea lor „naturală”. Toate proiectele politice întemeiate pe ideea drepturilor naturale

⁶² *Ibidem*, p. 94.

⁶³ *Ibidem*, Tome I, p. 141, 155.

⁶⁴ Benjamin Constant, *Despre libertate la antici și la moderni*, și urm., p. 34.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 36.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 33.

manifestau această convingere „dogmatică”, a unor drepturi indiscutabile ce nu se mai cereau demonstrate (tot așa cum nu se mai cerea demonstrată, de pildă, calitatea naturală a omului de ființă cuvântătoare). Declarația de independență americană și Declarația drepturilor omului și cetățeanului, din Franța, sunt exemple ale acestei logici a evidenței.

François Guizot era mai elaborat în expunerea teoriei drepturilor individuale, întrucât în concepția lui drepturile erau corelative cu normele existenței socialeordonate. Prin urmare, nu mai era suficientă simpla afirmare a caracterului lor natural, trebuia explicată consecvent teoretic relația organică pe care o întrețineau cu faptul social al guvernării, fără a cădea într-o contradicție conceptuală. Soluția a fost disjungerea guvernării ca acțiune socială, de necesitatea morală a guvernării, pe care autorul o identifica imanentă în om. „Idea de societate – aprecia François Guizot – antrenează în mod necesar ideea de regulă, adică de guvernare. Acest principiu, această regulă este ceva ce fiecare om poartă în el. Dacă nu acționează decât dreptul forței, el nu se supune regulii, nu există societate, nici guvernare. Dacă, în raporturile cu ceilalți, nu se ține seama de forță, dacă se recunoaște regula și supunerea față de ea, există societate, există guvernare”⁶⁷. Altfel spus, omul avea înscrisă în conștiința lui morală necesitatea existenței sociale, a guvernării. Dar cum existența socială nu era posibilă în absența dreptului, rezulta că dreptul, în principiu și în materializările sale, era implicit esenței umane, era așadar de sorginte naturală, dar cu efecte sociale.

Pe această bază, teoreticianul liberal a postulat existența unui drept etern, sesizabilă în tendința permanentă a societății de a se transforma în sensul acestuia și de a-l consacra instituțional. Nici o comunitate nu ar fi acceptat un suveran care ar fi condus exclusiv în temeiul forței, și nu prin rațiune, justiție și adevăr. Natura umană se revolta împotriva unei asemenea ipoteze, ea avea nevoie să creadă în drept, îl căuta pe suveranul de drept, singurul căruia consimțea să i se supună⁶⁸. Istoria Franței, spre exemplu, echivala cu lupta împotriva privilegiului – apanajul exclusiv al câtorva –, pentru instituirea dreptului – bunul comun tuturor⁶⁹.

Existau drepturi pe care fiecare om le avea numai prin aceea că era om, drepturi care aparțineau tuturor, în virtutea similitudinii naturii oamenilor. Acestea erau așa-numitele drepturi interioare, ale libertății conștiinței, și cele mai multe drepturi civile, precum dreptul de proprietate și toate celelalte drepturi care decurgeau din acesta în mod legitim. Într-o precizare sintetică, recognoscibilă aproape în aceeași termeni la toți liberalii clasici, era vorba de „dreptul de a nu suferi, în tot ceea ce se raportează la existența individuală, nici o nedreptate, fie din partea unui om, fie din partea societății”⁷⁰.

⁶⁷ François Guizot, *Cours d'histoire moderne*, și urm., p. 73.

⁶⁸ Idem, *Istoria civilizației în Europa*, și urm., p. 171.

⁶⁹ Idem, *Du gouvernement de la France depuis la Restauration*, și urm., p. XVII.

⁷⁰ *Ibidem*, p. XXXVI.

Dacă la Benjamin Constant, de pildă, elitismul intervenea ca un aspect mai degrabă instrumental și conjunctural, la François Guizot căpăta consistență filosofică și legitimitate ontologico-politică*. Regimul „capacităților” (oligarhia) nu corespundea unei necesități circumstațiate, ci dreptății naturale eterne. Prin voia Providenței, soarta și gloria umanității depindeau de dezvoltarea inegalităților naturale. Providența nu crease „superioritățile” pentru ca acestea să rămână neputincioase și sterile, ci pentru educația și înnobilarea altor oameni, pentru elevarea generală și gloria comună a naturii umane. Limitarea acestui principiu de activitate și de ascensiune însemna nerezunoașterea voinței lui Dumnezeu. Prin urmare, François Guizot susținea existența unor drepturi inegale, distribuite potrivit inegalităților naturale, de exemplu dreptul de a concura la diferitele funcții ale puterii sau la orice acțiune generală care influența sub un anumit aspect societatea. Acesta nu era un drept inerent calității de om, ci depindea de capacitatea individului, apărea și se legitima prin ea, măsurându-se prin gradul dezvoltării intelectuale și morale și prin influența exercitată în mod natural. Faptul că erau inegale nu făcea aceste drepturi mai puțin sacre. Nerezunoașterea lor crea în societate cauze de agitație și de război, în timp ce instituționalizarea lor genera progresul și ameliorarea genului uman⁷¹. Deși drepturile inegale nu mai decurgeau din simpla calitate de om a individului, ele erau tot drepturi naturale, deoarece țineau de alcătuirea și necesitățile *genului* uman. Într-un fel, ele erau verigile de legătură dintre imperativele – ambele absolute – ale libertății și ordinii.

Regimul reprezentativ, adică al monarhiei constituționale elitiste, era cel mai conform cu o atare teorie a drepturilor. „Departee, așadar, ca ereditatea tronurilor, privilegiile pairiei, cele de care se bucură deputații înșiși să mi se pară contrare principiului general al dreptului – scria François Guizot –, eu le cred foarte potrivite a garanta dreptul și destinate a-i asigura respectarea. Astfel concentrat la vârful ordinii politice, în mâinile unui număr mic de indivizi, aplicat funcțiilor înalte ale regimului, privilegiul nu mai este decât o putere salutară. Destoinicia și bunătatea instituțiilor constă așadar în a-l circumscrie bine, a determina pozitiv destinația și originea sa și a-i impune în același timp, din necesitatea conlucrării sale cu forțe politice de o altă natură, asemenea condiții încât, în influența lui asupra soartei popoarelor, să fie obligat în mod constant a-și împlini misiunea, fără a putea s-o depășească. Acesta este efectul regimului reprezentativ. Regele este inviolabil, cu condiția de a avea miniștri responsabili. Pairii sunt ereditari, cu condiția prerogativei regale care poate să le sporească indefinit numărul, și care se exercită ea însăși sub responsabilitatea miniștrilor. Deputații nu pot să fie arestați în timpul sesiunilor și nu au de dat nici o socoteală privind conduita lor, deoarece

* Gândirea politică a lui François Guizot a fost mai consecventă logic și mai bine articulată conceptual, dar tocmai prin acest caracter împlinit a fost mai expusă riscului rigidizării în propriul sistem. Refuzul său obstinat de a accepta reforma electorală și democratizarea a reflectat această rigidizare.

⁷¹ *Ibidem*, p. XXXVI–XXXVIII.

alegerile periodice și dreptul de dizolvare există pentru a-i reține”⁷². Întreaga alcătuire, care îmbina reprezentativitatea cu elitismul, stătea sub semnul dreptului natural etern, în virtutea căruia toți indivizii se regăseau, direct (egal) sau indirect (inegal), în guvernarea legală a „capacităților”.

Deși nu a formulat o teorie în această privință, ideea drepturilor naturale ca fundament ideal al regimului se întâlnește și la Alexis de Tocqueville. „După ideea generală a virtuții – afirma el –, nu știu nimic mai frumos ca aceea a drepturilor, sau mai degrabă aceste două idei se confundă. Ideea drepturilor nu este altceva decât ideea virtuții introdusă în lumea politică. Cu ideea drepturilor au definit oamenii ce erau destrăbălarea și tirania. Luminat de ea, fiecare a putut să se arate independent fără a fi arogant, și supus fără a fi înjosit. Omul care se supune violenței se încovoie și se înjosește; dar când se supune dreptului de a porunci pe care îl recunoaște semenului său, el se înalță într-un fel deasupra chiar a celui care îi poruncește”⁷³. Cu alte cuvinte, dreptul condiționează legitimitatea, nici o putere nu era legitimă dacă nu consacra dreptul. Drepturile individuale, corelative dreptului moral (imperativului categoric) absolut, erau drepturi naturale, întrucât erau inerente conștiinței umane ca atare (altfel spus – umanității), fără alte determinări exterioare sieși (determinări sociale).

În măsura în care conștiința morală era o categorie universală, inerentă fiecărui individ, rezulta că toți oamenii aveau drepturi egale. În consecință, dorința de instaurare a egalității reprezenta o constantă a istoriei umane, exprimată în aproape toate revoluțiile care au schimbat fața popoarelor⁷⁴. Democratizarea și democrația dobândeau astfel nu numai eficiența realității, ci și autoritatea absolută a dreptului natural.

Fundamentarea liberalismului pe ideea drepturilor naturale a fost o caracteristică generală a autorilor francezi, spre deosebire de cei englezi, care au fost adepții utilitarismului. Diferența este explicabilă prin structurile intelectuale specifice subiacente discursului politic, structuri care, la rândul lor, au corespuns unor tradiții culturale particulare.

Pragmatismul și idealismul. Liberalismul englez a fost utilitarist; cel francez – adeptul teoriei drepturilor naturale. Un prim nivel de explicare a acestei diferențe îl reprezintă spiritul celor două orientări, adică atitudinea generală, modul predilect de relaționare cu problematica tratată. În cazul englez, întâlnim spiritul aplicat, în cel francez – spiritul speculativ. Cu alte cuvinte, invocarea principiului utilității s-a datorat orientării generale a gândirii liberalilor englezi, preocupați de concretețe și de eficiență. Teoria drepturilor, în schimb, s-a grefat pe o gândire preocupată de abstract și de principii. Jeanne Hersch sesiza cu acuitate această deosebire, atunci când arăta că: „Majoritatea autorilor continentali s-au interesat

⁷² *Ibidem*, p. XLI–XLII.

⁷³ Alexis de Tocqueville, *op. cit.*, Tome I, p. 186.

⁷⁴ *Ibidem*, Tome II, p. 211.

deopotrivă de cunoașterea absolutului și de acțiune. Atunci când cred că au ajuns la o anumită cunoaștere despre absolut, se străduiesc să extragă din ea o etică socială. Englezii, în schimb, tratează despre virtuțile civice evitând, pe cât posibil, să se refere la un absolut”⁷⁵.

Spiritul aplicat și cel speculativ reprezintă două atitudini generale ale gândirii, așadar două tendințe. În această calitate, deși indică un câmp problematic și o direcție de interpretare, ele nu au valoare operatorie efectivă: tendințele sunt dinamici difuze, care permit sugestii, dar nu conceptualizări. Prin urmare, în analiza noastră nu ne vom referi la spirit ca tendință, ci la resortul intern de elaborare a tendinței respective, adică la structura intelectuală. Dacă tendința este dinamică, structura este stabilă, general recognoscibilă și uniform eficientă, susceptibilă să permită semnificarea științifică. Vom evita deci termenul de „spirit aplicat” sau „spirit speculativ”, și vom identifica, în subtextul utilitarismului, structura pragmatismului, iar în subtextul teoriei drepturilor – structura idealismului. Prin pragmatism înțelegem un ansamblu de idei și reprezentări concrete și eficiente, concepute în termenii relativului; prin idealism – un ansamblu de idei și reprezentări abstracte și speculative, concepute în termenii absolutului.

În gândirea lui Edmund Burke putem discerne pragmatismul, de pildă, în convingerea conform căreia, în manifestările sale practice, libertatea funcționa ca putere (*Reflections on the Revolution in France*)⁷⁶, politica însemnând, în aceste condiții, mai curând organizarea puterii decât exercitarea drepturilor. De asemenea, îl regăsim în apelul la experiență, la tradiție și la ereditate – ca expresie a tradiției –, în măsura în care experiența și tradiția înseamnă legătura cu existența concretă (cu „pământul și strămoșii” – în formularea de mai târziu a lui Maurice Barrès), opusă proiecțiilor abstracte. În temeiul experienței și tradiției, Edmund Burke aprecia că libertățile nu puteau fi păstrate în afara *dreptului ereditar* și a *coroanei ereditare*⁷⁷.

Criteriile experienței și tradiției au structurat critica la adresa Revoluției franceze, îmbinându-se aici cu elitismul și moderația. Astfel, autorul considera că o cauză a răului comis de Adunarea Națională franceză a fost componența ei, cei mai mulți membri neavând experiență în problemele de stat, iar printre aceștia majoritatea reprezentând-o avocații, medicii și preoții de provincie, de o condiție socială și intelectuală joasă. Totodată, combătea voluntarismul politic, sacrificarea ideilor de demnitate consacrate, în favoarea unei ambiții fără un obiect distinct⁷⁸.

În cazul lui Edmund Burke utilitarismul era încă impregnat de elemente ale gândirii aristocratice – precum ideea de demnitate tradițională –, pragmatismul fiind o structură operantă mai puțin eficientă. Odată cu Jeremy Bentham, însă,

⁷⁵ Jeanne Hersch, *Mirarea filosofică. Istoria filosofiei europene*, București, Humanitas, 1994, p. 159. Vezi și Pierre Chaunu, *Civilizația Europei în Secolul Luminilor*, vol. 1, București, Editura Meridiane, 1986, p. 387.

⁷⁶ Edmund Burke, *Burke's politics*, și urm., p. 285.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 291.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 298–301.

utilitarismul a devenit esențialmente burghez, întemeiat pe etica pragmatică a numărului și a interesului. Pentru Jeremy Bentham axioma fundamentală a moralei era aceea că măsura binelui și răului era cea mai mare fericire pentru cel mai mare număr, iar utilitatea reprezenta proprietatea unei acțiuni de a oferi satisfacție omului⁷⁹.

Jeremy Bentham a fost utilitarist pentru că a gândit societatea și politica în termeni cantitativi și mercantili, luând în considerare individul și nu personalitatea – așa cum tindea să facă Edmund Burke. Într-o lucrare, el arăta că scopul său era unul foarte practic, străin de orice metafizică, și anume să releve cum se putea ajunge la maximizarea capacității de acțiune a administrației statului, reducând la minim cheltuielile necesare pentru crearea și menținerea capacității respective (*Extract from the proposed constitutional code, entitled official aptitude maximized, expense minimized*)⁸⁰. În fond, Jeremy Bentham judeca problemele etice și politice în funcție de o aritmetică a intereselor, așadar într-o manieră pozitivă, la antipodul gândirii speculative. Era firesc, prin urmare, să interpreteze legitimitatea regimului politic în funcție de eficiență, și nu de drept: „Cea mai mare fericire pentru cel mai mare număr este singurul scop drept și decent al regimului: a tuturor, atât de mult încât fericirea tuturor să poată fi sporită fără a împușina fericirea niciunui; a celui mai mare număr, atât de mult ca fericirea numai a câtorva să nu poată fi sporită decât printr-o delapidare din fericirea altora. Suma netă a fericirilor astfel produse va fi direct aceeași cu suma fericirilor produse, pozitiv spus, și inversul sumei nefericirilor produse prin aceleași mijloace, negativ sigur”⁸¹. Ca atare, regimul „bun” era cel care urmărea fericirea celor mai mulți oameni, iar regimul „rău” – contrariul⁸². Resortul întregii argumentații era pragmatismul.

În virtutea pragmatismului, Jeremy Bentham a operat o distincție metodologică între cerințele private ale moralei tradiționale și cerințele publice ale politicii, fapt care l-a condus, odată în plus, la considerarea politicii exclusiv în funcție de principiul utilității. În viziunea lui, în raport cu chestiunea organizării constituționale capacitatea morală era o calitate negativă, deoarece aceasta consta în reprimarea pe cât mai mult posibil a propensiunii individului către satisfacerea prioritară a fericirii proprii, adică spre scopul ultim al guvernării. Oamenii politici cu valori morale erau buni doar în măsura în care, datorită valorilor respective, nu căutau să-și sporească fericirea proprie prin diminuarea fericirii celui mai mare număr de semeni⁸³. Astfel, singurul criteriu normativ al politicii era utilitatea. În plan public, altruismul privat se traducea numai prin respectul față de norma utilității. Virtutea – ca principiu absolut atribuit în mod tradițional democrației – era înlocuită de corectitudine – categorie relativă, precizată după datele concrete care o circumscriau.

⁷⁹ Jeremy Bentham, *A fragment on government*, și urm., p. 3, 26.

⁸⁰ Idem, *Official aptitude maximized; expense minimized*, și urm., p. 23.

⁸¹ Idem, *First principles preparatory to constitutional code*, și urm., p. 3.

⁸² *Ibidem*, p. 244–245.

⁸³ *Ibidem*, p. 13–14.

Din această cauză, Jeremy Bentham prefera să nu se pronunțe, spre exemplu, în legătură cu problema sclaviei din Statele Unite, lăsând-o la latitudinea celor pe care îi privea în mod direct⁸⁴. Pragmatismul nu implica obligația unei atitudini coerente teoretic și universal aplicabile, sau altfel spus, nu presupunea necesitatea unui *sistem* de gândire politică, ce să ofere soluții principiale pentru toate situațiile.

Gândirea lui John Stuart Mill s-a articulat și ea în funcție de criteriile interesului și eficienței circumstanțiate, dar a fost mai puțin mercantilă și materialistă decât cea benthamistă. În încercarea de a exonera utilitarismul de acuzația că ar promova imoralitatea în societate, John Stuart Mill a căutat să formuleze o etică pozitivă a interesului, în care fericirea individuală să se afle în acord cu simțul social și cu preceptele spirituale. În acest sens, a lărgit perspectiva de interpretare a hedonismului, care nu se mai judeca exclusiv prin prisma individului autosuficient, ci prin aceea a individului socializat, fericirea individuală fiind posibilă numai în cadrul comunității. Morala utilitaristă se întemeia pe „sentimentul social” – dorința individului de a trăi în armonie cu semenii –, pe care îl recunoștea drept ideal⁸⁵. Ca atare, noua etică a interesului avea un alt centru de greutate. Idealul utilitarist nu mai era cea mai mare fericire a agentului moral însuși, ci era cea mai mare sumă de fericire totalizată⁸⁶. Utilitarismul își atingea scopul cultivând în primul rând dragostea de virtute, întrucât virtutea era bunul cel mai mai folositor fericirii generale⁸⁷. Totodată, pe această cale utilitarismul era pus de acord cu normele religioase, morala sa identificându-se cu cea a creștinismului: devotamentul, sacrificiul de sine pentru binele altora, a face ceea ce vrei să ți se facă, a-ți iubi aproapele ca pe tine însuși constituiau perfecțiunea moralei utilitariste⁸⁸. În virtutea unui silogism, foarte particular de altfel, autorul conchidea că, dacă se accepta ideea că Dumnezeu dorea fericirea creaturilor sale, atunci utilitarismul era doctrină mai profund religioasă decât oricare alta⁸⁹.

O atare concepție pare destul de neconformă structurii intelectuale a pragmatismului. Totuși, chiar dacă a renunțat la cantitativismul benthamist, John Stuart Mill a gândit tot în termeni de interes (nu de drepturi) și de eficiență. Etica devotamentului nu era un scop în sine, un imperativ absolut ce se cerea respectat pentru el însuși, ci o formă instrumentală în sensul hedonismului, justificată prin finalitate (adică pragmatic). Ceea ce s-a schimbat a fost perspectiva de abordare a problemei: dacă Jeremy Bentham considera că fericirea personală era realizabilă prin individ (prin unitate), John Stuart Mill o întrevedea prin intermediul comunității (prin multiplicitate). În ultimă instanță, se ajungea tot la interesul individului și la mijloacele satisfacerii lui. Cât privește invocarea unei „religiozități” utilitariste, nu

⁸⁴ Idem, *Securities against misrule...*, și urm., p. 134–135.

⁸⁵ John Stuart Mill, *L'utilitarisme*, (Paris), Flammarion, (1988), p. 92–93.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 56–57.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 109.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 66.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 74.

era vorba decât de un sofism. O morală nu constituie o religie, și cu atât mai puțin o morală eminamente laică, ce vizează satisfacerea omului în identitatea lui actuală. Utilitarismul judeca fericirea individului în termenii umanului, în timp ce creștinismul o judeca în cei ai supraumanului.

John Stuart Mill a fost un teoretician utilitarist pentru că s-a raportat la relațiile sociale și la instituțiile politice în funcție de argumentul faptelor și de criteriul necesității – proprii structurii pragmatismului. În concepția lui, democrația nu era un ideal, exprimând un drept abstract, ci o realitate impusă de cursul evenimentelor, așa încât se impunea cu forța evidenței: față de o realitate, singura atitudine rațională era acceptarea (*M. de Tocqueville et la démocratie en Amérique*)⁹⁰. Totodată, democrația era impusă de o necesitate practică, întrucât ea asigura cel mai bine condiția esențială pentru existența unui regim, și anume acordul poporului⁹¹.

Relația dintre societate și stat – sursă a reglementărilor de drept public – era analizată ca o „economie” a intereselor concrete, oarecum în logica pragmatică a numărului mai mare. Ordinea pe care regimul trebuia să o asigure societății însemna prezervarea tuturor tipurilor de bunuri existente deja, iar progresul însemna sporirea acestora. Aici John Stuart Mill gândea asemenea lui Jeremy Bentham, chiar dacă extindea noțiunea de „bun” și asupra aspectelor imateriale. Regimul pozitiv era acela care promova dezvoltarea calităților morale, intelectuale și de acțiune ale poporului⁹² – adică ale celor mai mulți.

Din perspectiva acestei „economii” a intereselor, în anumite circumstanțe, inclusiv despotismul putea fi legitim: „Despotismul este un mod legitim de cârmuire atunci când cei cârmuiți sunt barbari, cu condiția ca scopul său să fie progresul, iar mijloacele să fie cele îndreptățite de realizarea acestui scop. Libertatea, ca principiu, nu se aplică nici unei stări de lucruri anterioare momentului în care oamenii au devenit capabili de a se perfecționa prin dezbateri liberă și egală. Înainte de acest moment, oamenii nu pot face altceva decât să se supună orbește unui conducător ca Akbar sau Carol cel Mare, dacă au norocul să găsească unul”⁹³. Cu alte cuvinte, instaurarea regimului libertății nu era condiționată de existența unor drepturi abstracte, ci de capacitatea concretă a oamenilor de a exercita libertatea. Legitimitatea era așadar expresia necesității practice, formularea politică a criteriului eficienței circumstanțiate, iar democrația reprezenta numai un regim printre altele, fără vreo valoare ori semnificație eternă în plus.

În condițiile în care gândirea sa opera cu asemenea termeni pragmatici, relativști, era firesc ca John Stuart Mill să formuleze o teorie politică utilitaristă, concentrată nu atât pe ideea consacrării unor principii, cât pe aceea a organizării

⁹⁰ Idem, *Essais sur Tocqueville et la société américaine*, și urm., p. 48.

⁹¹ Idem, *The state and its influence upon the economic growth of the nation*, vol. I, și urm., p. 13.

⁹² *Ibidem*, p. 39–40.

⁹³ Idem, *Despre libertate*, și urm., p. 18.

necesare a realității specifice. O teorie potrivit căreia instituțiile nu materializau un drept abstract etern (dreptul divin, suveranitatea națională), ci judecata și abilitatea efectivă a oamenilor⁹⁴.

În schimb, gândirea structurată idealist, abstractă și speculativă, care concepea etica și politica *sub specie aeternitatis*, a condus la formularea teoriei drepturilor. Numai categoria absolută a „dreptului” era conformă logic cu acest tip de gândire, care nu judeca instituțiile în funcție de ceea ce era, ci în funcție de ceea ce trebuia să fie.

Benjamin Constant susținea regimul libertății individuale pornind tocmai de la ideea unei dreptăți abstracte eterne, cognoscibilă rațional (speculativ), care transcendea elaborările politice existente la un moment dat: „Dar dacă legea ne-ar impune să ne călcăm în picioare fie sentimentele, fie datoriile; dacă, sub pretextul unui devotament imens și artificial, față de ceea ce ea ar numi pe rând monarhie sau republică, ne-ar interzice să rămânem credincioși prietenilor aflați la nevoie; dacă ne-ar obliga la perfidie față de aliații noștri sau chiar la persecutarea dușmanilor învinși, blestemată să fie o astfel de zămislire de nedreptăți și de crime ascunsă sub numele de lege. O datorie pozitivă, generală, fără restricții este ca, de fiecare dată când o lege pare nedreaptă, să nu o aplici. Inerția aceasta nu antrenează nici răsturnări, nici revoluții, nici dezordine” (*Principii de politică...*)⁹⁵. Legea nu trebuia să fie expresia forței, nici măcar a forței realității sociale imediate – cum considerau utilitariștii –, ci consacrarea moralei naturale; dacă se făcea abstracție de morală naturală, legea era lipsită, în același timp, de confirmare, fundament și limită (*Despre drepturile individuale*)⁹⁶. Riscul practic era acela că astfel se deschidea calea limitării legale a libertății. În definitiv, dictatura bonapartistă corespunsese criteriului pragmatic al utilității sociale.

Din perspectiva idealismului, într-o polemică la adresa lui Jeremy Bentham, Benjamin Constant arăta că dreptul era un principiu, o cauză, iar utilitatea un rezultat, un efect. Încercarea de a subordona dreptul utilității echivala cu aceea de a subordona regulile eterne ale aritmeticii intereselor cotidiene⁹⁷. (Comparația cu aritmetica este relevantă pentru caracterul abstract al gândirii autorului francez.) Totodată, printr-un artificiu logic, încerca să-l convingă pe Jeremy Bentham cu propriile lui argumente de valabilitatea teoriei drepturilor în raport cu utilitarismul: „Spuneți unui om: «Aveți dreptul să nu fiți condamnat la moarte sau privat de avere în mod arbitrar.» Îi dați o cu totul altă senzație de siguranță decât dacă îi spuneți: «Nu e util să fiți condamnat la moarte sau privat de avere în mod arbitrar.» Se poate demonstra, și am recunoscut-o deja, că într-adevăr așa ceva nu e niciodată util. Dar vorbind despre drept, prezentați o idee care nu ține de nici un calcul. Vorbind despre utilitate, dați impresia că propuneți readucerea problemei în

⁹⁴ Idem, *The state and its influence upon the economic growth of the nation*, vol. I, și urm., p. 12.

⁹⁵ Benjamin Constant, *Despre libertate la antici și la moderni*, și urm., p. 35.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 184.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 180.

discuție și supunerea ei unei noi verificări”⁹⁸. (O calitate a gândirii abstracte era și aceea că-și putea apropria argumentele gândirii concrete, impunându-i autoritatea sa teoretică.)

Normativismul abstract al lui Benjamin Constant, opus hedonismului concret al utilitariștilor, s-a regăsit în justificarea libertății politice ca principiu absolut (general valabil), și nu ca necesitate relativă (circumstanțiată istoric). El susținea că omul nu tindea numai către fericire, ci și către perfecționare, iar libertatea politică, în măsura în care obliga la examinarea intereselor celor mai sacre, lărgea spiritul și înnobila gândurile, fiind astfel cel mai eficient mijloc de perfecționare dăruit de Dumnezeu (*Discurs din 1819*)⁹⁹. Perfecționarea individuală justifica ideal inclusiv oligarhia, pe care autorul căuta să o legitimizeze tot în funcție de drept, nu de necesitate. El considera că numai un om înțelept și capabil de judecăți drepte putea să cunoască bine interesele țării. Cum numai proprietatea asigura răgazul necesar perfecționării individuale, rezulta că numai proprietarii puteau exercita drepturile politice (*Principii de politică...*)¹⁰⁰. Există astfel o concordanță între dreptul etern și elitismul social.

Structura intelectuală a idealismului este recunoscută și în gândirea lui François Guizot, în particular în raționalismul său speculativ, înclinat spre metafizică și descoperirea unor determinatii spirituale pentru realitatea concretă. Pentru el, dreptul nu avea nimic în comun cu faptele și nu se putea întemeia pe acestea¹⁰¹. Spiritul său metafizic l-a condus la ideea existenței unui principiu moral absolut, immanent firii umane, idee care s-a regăsit apoi în formularea teoriei drepturilor naturale: „Există, de asemenea, sentimentul dreptății și al rațiunii, care domină orice suflet omenesc. Nu ne opunem tiraniei numai pentru că suntem puternici, ci și pentru că avem dreptul împotriva ei. Este conștiința drepturilor lor individuale, conștiință adeseori surdă și obscură, dar întotdeauna vie, cea care-i face pe oameni să tresară și numai la numele opresiunii”¹⁰². Acest principiu moral fiind absolut, nu putea să-i corespundă decât tot o categorie absolută – aceea a dreptului. Totodată, fiind un principiu valabil etern, decurgea că singurul regim cu adevărat legitim din istorie era regimul reprezentativ, istoria însăși echivalând cu înaintarea omenirii către acest regim. (O viziune la antipodul relativismului etico-politic al lui John Stuart Mill.)

Caracterul speculativ al gândirii lui François Guizot s-a transpus și în teoria asupra guvernării, înțelesă nu ca o formă de administrare instituțională a realității sociale, ci ca o acțiune de instituționalizare și preservare a „adevărului comun” – liantul ideal al societății. Cum puterea organizatoare apărea oarecum spontan, fiind implicată de însuși faptul existenței societății, rezulta că guvernarea nu era numai o

⁹⁸ *Ibidem*, p. 181.

⁹⁹ *Ibidem*, p. 21.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 73.

¹⁰¹ François Guizot, *Cours d'histoire moderne*, și urm., p. 263.

¹⁰² *Ibidem*, p. 76.

acțiune necesară, dar și naturală¹⁰³. Ca atare, ea corespundea prin esență principiului moral absolut, imanent umanității, deci trebuia să se desfășoare conform acestuia, adică în sensul libertății. Regimul liberal se impunea nu prin calcule de oportunitate, ci în virtutea legității (și a drepturilor) naturale.

Raționalismul abstract i-a indus lui François Guizot o atitudine elitistă, exprimată în concepția despre meritocrație, concepție elaborată în grila metafizică (idealistă) a dreptului etern. „Suveranitatea poporului – considera el – vede puterea legitimă în multitudine; regimul reprezentativ nu o vede decât în unitate, adică în rațiunea la care trebuie să se reducă multitudinea. Suveranitatea poporului face puterea să vină de jos. Regimul reprezentativ recunoaște că orice putere vine de sus, și obligă în același timp, pe oricine se pretinde investit cu aceasta, să dovedească legitimitatea pretenției sale oamenilor care sunt capabili să o înțeleagă. Cea dintâi caută să-i umilească pe superiori, cel de-al doilea, să-i înalțe pe inferiori, poruncind superiorilor să comunice cu aceștia”¹⁰⁴. Cu alte cuvinte, *dreptul* nu era totuna cu *forța* numărului. În politică, dreptul se materializa în conducerea rațională a celor capabili să-l cunoască. Reprezentativitatea nu era o funcție a cantității, ci a calității. În fond, obiectul reprezentării nu era mulțimea poporului, ci dreptatea absolută.

Alexis de Tocqueville a reprezentat un caz deosebit printre toți liberalii, francezi și englezi în egală măsură, întrucât a fost singurul care a procedat la o observație critică a sistemelor de gândire. A sesizat astfel caracteristicile generale ale celor două tipuri intelectuale, intuind structurile pragmatismului și idealismului¹⁰⁵. Prin urmare, se poate presupune că la el legătura dintre resorturile intelectuale și considerațiile politice a fost mult mai bine conștientizată, uneori poate chiar deliberată.

Așa cum John Stuart Mill a fost cel mai „idealist” dintre utilitariști, Alexis de Tocqueville a fost cel mai „pragmatic” dintre adepții teoriei drepturilor. Având un spirit analitic aplicat, el a observat că anumite noțiuni ale oamenilor referitoare la guvernare erau contextualizate istoric, fiind produsul unei stări sociale particulare¹⁰⁶. Teoriile politice reflectau specificul societății în care erau elaborate. În societățile aristocratice, precum cea engleză, în care datorită inegalităților indivizii se percepeau ca diferiți, teoriile se concentrau pe particular, pe oameni și nu pe umanitate. În societățile democratice, precum cea franceză, în care indivizii erau tot mai asemănători, creând impresia că adevărurile aplicabile unuia se aplicau și celorlalți, teoriile tindeau să se refere la întreaga specie umană¹⁰⁷.

Idealismul autorului nu s-a manifestat însă în planul teoriei, ci al analizei societății ca atare. Recunoașterea faptului că o teorie era condiționată social nu excludea posibilitatea interpretării socialului însuși prin prisma idealismului. În

¹⁰³ Idem, *Istoria civilizației în Europa*, și urm., p. 99.

¹⁰⁴ Idem, *Cours d'histoire moderne*, și urm., p. 100.

¹⁰⁵ Alexis de Tocqueville, *op. cit.*, Tome II, p. 27.

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 240.

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 28.

această accepțiune, explicațiile de inspirație pragmatică se subsumau viziunii idealiste de ansamblu, relația logică dintre ele fiind oarecum analoagă celei dintre diferența specifică și genul proxim.

Alexis de Tocqueville s-a apropiat de teoria drepturilor întrucât considera că libertatea și egalitatea erau instincte naturale firii umane, așa încât nu puteau fi evaluate și consacrate în termenii utilității sociale, ci numai în aceia ai dreptului natural¹⁰⁸. Calitățile firii erau *ipso facto* absolute. Din acest punct de vedere, „instinctul” democratic exista în societatea omenească din eternitate, manifestându-se însă cu mai multă putere la popoarele contemporane, la care egalizarea condițiilor sociale îi permitea să se obiectiveze plenar¹⁰⁹. Cadrul social constituia așadar cauza materială, iar „instinctul”, elementul „ideal” – cauza eficientă și cauza finală a democratizării.

În demersul de identificare a cauzelor pentru care liberalismul englez a fost utilitarist, iar cel francez a susținut teoria drepturilor naturale, am observat până aici structurile intelectuale ale pragmatismului, respectiv idealismului. Acestea nu epuizează însă problema în discuție, necesitând ele însele o explicație. Ajungem astfel la al doilea nivel de explicare a diferenței, unde întâlnim structurile particularismului și universalismului.

Particularismul și universalismul. Structurile intelectuale ale pragmatismului și idealismului explică deosebirea doctrinară dintre liberalismul englez și cel francez la nivelul modului de raportare la materia tratată. Clarifică, așadar, de ce primul a susținut doctrina utilitaristă, iar al doilea – doctrina drepturilor naturale. Ele ar corespunde nivelului gnoseologic de interpretare a liberalismului, fiind vorba, în fond, de structuri ale cunoașterii. Dar tocmai în această calitate, ele însele trebuie să suporte un proces de precizare. Cu alte cuvinte, trebuie arătat, la un al doilea nivel, mai profund, de ce liberalismul englez a fost pragmatic, iar cel francez – idealist. Dacă inițial ne-am situat la nivelul atitudinal al liberalismelor, acum ne situăm la nivelul suportului atitudinal. Aici recunoaștem două noi structuri: particularismul și universalismul. Particularismul explică pragmatismul, iar universalismul explică idealismul. Aceste două noi structuri ar corespunde nivelului ontologic de interpretare a liberalismului, întrucât sunt structuri ale viziunii existențiale. Ontologia determină gnoseologia, iar amândouă determină ideologia.

Prin particularism înțelegem ansamblul de idei și reprezentări având în centru identitatea particulară (singulară, locală); prin universalism – ansamblul de idei și reprezentări având în centru identitatea universală (generală, ecumenică). În primul caz avem – dacă putem spune așa – o ontologie a diferenței specifice, în al doilea avem una a genului proxim. Ca atare, particularismul a determinat preocuparea

¹⁰⁸ *Ibidem*, Tome I, p. 137, 180.

¹⁰⁹ *Ibidem*, Tome II, p. 96.

pragmatică pentru concretul imediat, iar universalismul, preocuparea abstractă pentru absolutul etern. Consecințele intelectuale ultime ale celor patru structuri au fost utilitarismul și teoria drepturilor naturale.

În gândirea lui Edmund Burke, particularismul s-a manifestat în convingerea că nu putea exista regim politic universal valabil. Un regim era benefic sau nociv pentru oameni în funcție de circumstanțele particulare (*Reflections on the Revolution in France*)¹¹⁰. Pe această bază, el s-a opus proiectelor de „inginerie socială” abstractă, care ignorau tradițiile și cutumele locale. S-a opus astfel și Revoluției franceze, în care întrevedea un asemenea proiect universalist. În schimb, a afirmat o viziune întemeiată pe apelul la realitatea concretă și la experiența imediată ca factori eficienți și de autentificare ai unui proiect politic (o viziune pragmatică). În consecință, a ipostaziat monarhia engleză drept singurul regim cu adevărat benefic, în măsura în care obiectivul său fundamental părea să fie menținerea *statu quo*-ului social-politic.

Edmund Burke nu excludea principial posibilitatea reformei, dar o concepea în termenii culturii politice conservatoare, ca o creștere organică, o transformare graduală ce viza mai curând ameliorarea stării de lucruri existentă decât schimbarea ei: „Dar așa cum, în interesul regimului, reformarea ar trebui să fie devreme, în interesul poporului ea ar trebui să fie temperată. Este interesul său deoarece o reformă bine temperată este permanentă, și deoarece conține un principiu de creștere. Ori de câte ori îmbunătățim, este bine să lăsăm loc pentru o îmbunătățire ulterioară. Este bine să luăm în considerare, să privim asupra noastră, să examinăm efectul a ceea ce am făcut. Apoi putem să începem cu încredere, pentru că începem cu inteligență. În timp ce în reformele înfierbântate, în ceea ce oameni mai mult zeloși decât atenți numesc *a face o lucrare clară*, totul este în general așa de brut, așa de rigid, așa de confuz, amestecat cu atâta imprudență și atâta nedreptate, atât de contrar întregului curs al naturii umane și al instituțiilor umane, încât tocmai poporul care este cel mai nerăbdător în acest sens este printre primii dezgustați de ceea ce s-a făcut” (*Discurs din 1780*)¹¹¹. O atare concepție de factură organicistă asupra evoluției traducea structura intelectuală a particularismului, întrucât implica existența unei comunități cu o identitate specifică, ce se transforma potrivit legilor proprii de dezvoltare. Iar cunoașterea acestor legi era posibilă nu prin speculații asupra unor teme abstracte, ci prin observarea aplicată a existenței concrete.

Dacă la Edmund Burke particularismul s-a manifestat mai ales în afirmarea importanței tradiției locale, la Jeremy Bentham s-a exprimat în postularea individului de sine stătător ca referențial teoretic. Jeremy Bentham nu s-a ocupat de comunitate, ci de interesele individului ca atare. Optimismul său antropologic a privit persoana particulară și nu umanitatea, îndepărtarea de revoluție producându-se pe acest

¹¹⁰ Edmund Burke, *Burke's politics*, și urm., p. 284–285.

¹¹¹ *Ibidem*, p. 181.

considerent, nu pe cel al conformității cu tradiția. În timp ce revoluția presupunea că răul se afla în individual, Jeremy Bentham era de părere că răul nu rezida niciodată în individual, ci numai în specie¹¹².

Având în centrul atenției individul particular, și mai precis fericirea lui, autorul s-a interesat de condițiile necesare acestei fericiri, identificând în ultimă instanță libertatea și bunăstarea. Numai că individul nu trăia izolat, ci în societate, așadar interesele unuia intrau în relație cu interesele celorlalți, la fel de legitime fiecare. Cum autorul nu afirma nici un referențial superior individului (norma morală, Dumnezeu), în funcție de care să judece abstract (idealist) relațiile sociale, rezulta că realizarea fericirii nu putea surveni decât din gestionarea concretă (pragmatică) a relațiilor sociale, în felul unei „economii” a intereselor. De aici termenii cantitativi și mercantili ai gândirii lui Jeremy Bentham, iar apoi doctrina utilitaristă, ca formulare politică a organizării respectivei „economii” a intereselor.

Ontologia individului transpare, de pildă, în combaterea autorităților constituite în domeniul religios¹¹³. Teoreticianul liberal critica astfel formele de organizare corporatistă și discriminarea religioasă existente în Anglia la acea dată, pentru că acestea statuau un primat al entității colective în raport cu individualitatea. Un om nu trebuia tratat după identificarea sa comunitară – cum era calitatea de membru al unei Biserici anume –, ci după calitatea sa de individ pur și simplu.

Concepția lui Jeremy Bentham despre administrație, întemeiată pe ideea eficienței maxime cu cheltuieli minime, a avut în centru tot reprezentarea individului de sine stătător, a cărui bunăstare trebuia ferită de risipa de bani către care era înclinat statul. În acest sens, el aprecia drept eronată părerea existentă în Anglia, potrivit căreia o cheltuială mai mare ducea la o sporire corespunzătoare a capacității. Era greșit să crezi că dacă unui judecător cu un salariu de 5000 de lire pe an i s-ar fi dublat salariul, i-ar fi fost dublată în mod necesar și capacitatea (*Extract from the proposed constitutional code...*)¹¹⁴. Așadar, interesul public trebuia să corespundă interesului privat, și nu invers; sau mai exact: interesul public trebuia să fie tocmai satisfacerea interesului privat. Statul trebuia să creeze condiții pentru fericirea persoanei, nu persoana să se abandoneze în favoarea statului. Entitatea individuală prelua în relația cu organizația colectivă.

În același timp, Jeremy Bentham aprecia că, în domeniul administrării finanțelor, calea optimă de rezolvare a problemelor era aceea a bunului simț (*Defence of economy against the right honourable Edmund Burke*)¹¹⁵. Bunul simț (simțul comun) se întemeia pe modul de a gândi al majorității, în această calitate fiind un fel de medie a concepțiilor individuale însumate, o expresie a normalității. Normalitatea corespundea viziunii omului obișnuit asupra lucrurilor, multitudinea reducându-se, prin această prismă, la unitate. Prin urmare, deși bunul simț era o

¹¹² Jeremy Bentham, *First principles preparatory to constitutional code*, și urm., p. 221.

¹¹³ *Ibidem*, p. 325–331.

¹¹⁴ Idem, *Official aptitude maximized; expense minimized*, și urm., p. 24.

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 94.

categorie generală, prin faptul că avea drept reper eficient individul în normalitatea lui, invocarea sa ca argument traducea simțul particularului. Dacă Edmund Burke semnifica structura particularismului în sensul afirmării comunității tradiționale, menținând spiritul aristocratic de corp constituit, Jeremy Bentham o semnifica în sensul individului în sine, de o calitate egală cu semenii, într-un spirit democratic.

În cazul lui John Stuart Mill, particularismul este recognoscibil în concepția sa existențială, pe care am numi-o a pluralismului identitar. Altfel zis, gândirea lui avea ca premisă fundamentală constatarea diversității, atât la nivelul indivizilor, cât și al națiunilor. Temeiul existenței era diferența. În condițiile în care mulțimea situațiilor particulare nu permitea generalizări universaliste, interpretarea societății printr-o grilă abstractă (idealistă) constituia o eroare metodologică, ce conducea la concluzii factice. În consecință, observația trebuia întreprinsă în termeni concreți (pragmatici), adică să se refere la o situație determinată, pe care să o abordeze în manieră pozitivă, pentru a-i releva specificitatea. În fond, autorul propunea o metodă de cunoaștere analitică, opusă celei sintetice. Teoria cunoașterii era condiționată de concepția existențială. În teoria politică, ele s-au reflectat în justificarea libertății conștiinței și acțiunii individuale prin afirmarea imposibilității cunoașterii absolute și a avantajelor practice ale examenului liber. Atâta timp cât nimeni nu putea accede la adevăr în mod total, pluralitatea opiniilor era firească și întemeiată – un element constitutiv al societății –, așa încât regimul trebuia să o consacre ca atare. Totodată, schimbul liber de păreri era singura modalitate prin care conștiințele izolate puteau accede la o cunoaștere comună relativ corectă. Libertatea se impunea deci ca o necesitate socială, pe fondul pluralismului identităților – era doctrina utilitarismului.

În temeiul particularismului, John Stuart Mill s-a opus dezumanizării, golirii de conținut a existenței umane. El a criticat ideea conform căreia natura umană nu era decât o mașină, care putea fi construită după un model oarecare și pusă să facă exact ce i s-a prescris. Natura umană era asemenea unui arbore, care trebuia să crească și să se dezvolte sub toate aspectele, potrivit forțelor lăuntrice care făceau din el un lucru viu¹¹⁶. În baza aceleiași structuri intelectuale, el susținea că sensul umanității și scopul esențial al educației nu era dezindividualizarea (anularea diferenței), ci tocmai împlinirea individualității concrete întru libertate: „Nimeni nu neagă că oamenii trebuie să fie învățați și pregătiți în tinerețe în așa fel încât să poată cunoaște și beneficia de rezultatele bine stabilite ale experienței umane. Este însă privilegiul și condiția specifică ființei umane ca, odată ajunsă la maturitatea facultăților sale, să folosească și să interpreteze experiența în felul său propriu. Este la latitudinea ei să găsească acea parte a experienței acumulate care este aplicabilă în mod adecvat împrejurărilor și propriului său caracter”¹¹⁷.

¹¹⁶ John Stuart Mill, *Despre libertate*, și urm., p. 78. Comparația organicistă nu trebuie să inducă în eroare în ceea ce privește opțiunile politice ale autorului. În cazul de față, „organicismul” nu reprezintă un principiu de organizare social-politică, ci un principiu pedagogic. În această ipostază, el este invocat în mod propriu, întrucât se acordă firesc cu *natura* umană.

¹¹⁷ *Ibidem*, p. 76.

John Stuart Mill a susținut astfel individualitatea concretă, a omului real, îndepărtându-se de viziunea benthamistă a unei individualități abstracte, a omului paradigmatic. Încă din 1838, într-un articol despre Jeremy Bentham, el respingea ideea că natura umană putea fi redusă la câteva precepte filosofice stabilite analitic. Era de părere că ființele umane erau ceea ce erau deoarece caracterul lor fusese format de credințele, obiceiurile și instituțiile transmise lor de generațiile anterioare (Richard Ashcraft, *Class conflict and constitutionalism in J.S. Mill's thought*)¹¹⁸. Dacă Jeremy Bentham își reprezenta lumea ca pe o multitudine de indivizi identici, depersonalizați, John Stuart Mill o gândea ca pe un ansamblu de indivizi diferiți, personalizați. Aceeași structură intelectuală, a particularismului, era susceptibilă de semnificări teoretice diferite. Structura intelectuală întemeiază un *tip* de gândire, dar nu prescrie conținutul efectiv al gândirii respective, conținut care poate varia de la un autor la altul.

În aceeași logică particularistă, John Stuart Mill a susținut, pe lângă identitatea individuală, și identitatea locală, fără a face însă din comunitate și tradiție fundamentele concepției sale ontologico-politice, asemenea lui Edmund Burke. În acest sens, el afirma că meritul lucrării *De la démocratie en Amérique* era acela de a fi relevant publicului european importanța instituțiilor municipale ca sursă veritabilă a democrației americane (*M. de Tocqueville et la démocratie en Amérique*)¹¹⁹. Încrederea în instituțiile locale denota, totodată, valorizarea antitetică a soluțiilor pragmatice, imediate („relative”), față de proiectele idealiste, pe termen lung („absolute”), propuse prin excelență prin intermediul instituțiilor centrale. Liberalismul clasic în general a fost cel puțin neîncrezător în rolul pozitiv al statului.

Diferența era un element fondator al societății și, de asemenea, o condiție a progresului. Liberalul englez aprecia că progresul Europei se datora diversității de caracter și de cultură. Indivizii, clasele și națiunile erau extrem de deosebite între ele, așa încât au propus căi variate de evoluție, fiecare conlucrând la ceva valoros¹²⁰. (Încă un argument, așadar, pentru promovarea cu argumente utilitariste a libertății individuale.)

Transpusă la nivelul concertului națiunilor, concepția ontologică a pluralismului identitar se resemnifică în funcție de coordonata devenirii istorice, constitutivă existenței națiunilor. A rezultat de aici o argumentație a pluralismului și progresului instituțional, care susținea legitimitatea diferenței și repudia teoriile globaliste (și europocentriste): „Considerate ca instrumentale pentru aceasta (starea popoarelor – n.n.), instituțiile trebuie să fie radical diferite, potrivit cu stadiul de progres atins deja. Recunoașterea acestui adevăr, deși mai mult în mod empiric decât filosofic, ar putea fi privită ca elementul principal al superiorității prezentului față de epoca trecută, când, în teoriile politice, era obișnuit să se revendice democrația reprezentativă

¹¹⁸ Nancy L. Rosenblum (edited by), *Liberalism and the moral life*, Cambridge, Massachusetts, London, England, Harvard University Press, 1989, p. 107.

¹¹⁹ John Stuart Mill, *Essais sur Tocqueville et la société américaine*, și urm., p. 55.

¹²⁰ Idem, *Despre libertate*, și urm., p. 94.

pentru Anglia sau Franța cu argumente care ar fi dovedit-o în egală măsură singura formă de regim potrivită pentru beduini sau malaezieni”¹²¹. Ca premisă, teza aceasta era într-un fel o teză antiimperialistă *avant la lettre*. Ea afirma, în fond, imposibilitatea (deci ilegitimitatea – din perspectivă utilitaristă) transpunerii *tale quale* a normelor dintr-o civilizație în alta. Gândirea lui John Stuart Mill se subsuma astfel celei de-a doua „fețe” a liberalismului, precizată de John Grey¹²².

Structura particularismului este sesizabilă și în înțelegerea devenirii însăși, ca succesiune a unor epoci cu o identitate relativă, nici una neavând un caracter absolut în virtutea căruia să anuleze semnificația istorică a identității celorlalte. „Și totuși – scria John Stuart Mill –, este în sine tot atât de evident pe cât ar putea-o dovedi argumente nenumărate că epocile nu sunt cu nimic mai ferite de greșală decât indivizii, în fiecare epocă fiind susținute opinii care, în epocile următoare, au fost socotite nu doar greșite, ci chiar absurde; și este la fel de sigur că multe opinii astăzi unanime vor fi respinse în epocile următoare, pe cât este că multe altele, cândva unanime, sunt azi respinse”¹²³. Compararea epocilor cu indivizii denota de asemenea particularismul, întrucât însemna că principiul individualității constituia oarecum trama istoriei. În aceste condiții, instituționalizarea toleranței se impunea din necesități practice, pe fondul pluralismului concepțiilor despre lume (al identităților multiple ca temei al existenței).

În cazul liberalilor francezi, gnoseologia idealistă s-a întemeiat pe ontologia universalistă, ambele fundamentând teoria drepturilor naturale. În măsura în care concepeau existența raportându-se la genul uman, la esența umană și la legile sale de manifestare, ubicue dar neindentificabile concret, gândirea lor a fost în mod necesar abstractă și speculativă: identitatea universală nu putea fi gândită în termeni idealști. În continuare, acest idealism s-a prelungit în interpretarea chestiunilor politice, regăsindu-se în invocarea categoriei absolute a dreptului, din teoria drepturilor naturale.

Concepția filosofico-politică a lui Benjamin Constant s-a elaborat pornind de la reprezentarea unei umanități omogene, cu interese convergente, care tindea către o formă de unitate, nu către diversitate. „Spiritele – scria el – sunt dotate cu o rațiune naturală, care sfârșește întotdeauna prin a recunoaște evidența, și popoarele vor obosi repede să-și mai verse sângele pentru o cauză care nu le aparține. Cât despre noi, două sentimente sunt comune imensei majorități a francezilor: dorința de libertate și ura împotriva dominației străine” (*Principii de politică...*)¹²⁴. Așadar

¹²¹ Idem, *The state and its influence upon the economic growth of the nation*, vol. I, și urm., p. 46.

¹²² „Liberalismul a avut întotdeauna două fețe. Pe de o parte, toleranța înseamnă năzuința către o formă ideală de viață. Pe de altă parte, înseamnă căutarea unor termeni de conciliere între diverse moduri de viață. Din prima perspectivă, instituțiile liberale sunt aplicații ale unor principii universale. Din a doua, ele sunt modalități de a ajunge la o coexistență pașnică. În primul caz, liberalismul este rețeta pentru un regim universal. În al doilea, el constituie un proiect de convețuire ce poate fi aplicat în diverse regimuri”. John Grey, *op. cit.*, p. 10.

¹²³ John Stuart Mill, *Despre libertate*, și urm., p. 27.

¹²⁴ Benjamin Constant, *Despre libertate la antici și la moderni*, și urm., p. 27.

libertatea era un drept, nu ceva util, întrucât corespundea ideii abstracte a rațiunii naturale eterne, nu cerinței concrete a unei conjuncturi istorice. Războiul – ca materializare supremă a spiritului divergent –, era un mijloc tot mai puțin eficient de împlinire a dorințelor națiunilor. Rezultatele sale nu mai ofereau, nici indivizilor, nici națiunilor, beneficii pe măsura celor obținute prin muncă liniștită și prin schimburi comerciale echilibrate. Dacă la antici războiul victorios făcea să crească numărul sclavilor, al tributurilor sau al pământurilor, sporind averea publică și privată, la moderni un război victorios costa inevitabil mai mult decât ceea ce aducea (*Discurs din 1819*)¹²⁵. Cu alte cuvinte, pe măsură ce rațiunea naturală comună era conștientizată (proces abstract al gândirii speculative), umanitatea se regăsea și se împlinea progresiv în unitatea genului. Ceea ce corespundea dorințelor națiunilor era spiritul convergent, expresie a identității generale.

Universalismul ontologic fundamenta raționalismul gnoseologic. Atunci când anumite principii erau demonstrate complet și clar – considera autorul –, ele își serveau drept garanție unul altuia. În fața evidenței se forma o opinie universală care se impunea rapid. Astfel, dacă era demonstrat și recunoscut faptul că nu exista nici o putere nemărginită, că suveranitatea nu era fără limite, nimeni, niciodată, nu avea să mai îndrăznească să pretindă o asemenea putere (*Principii de politică...*)¹²⁶. Rațiunea reușea să convingă tocmai deoarece avea un caracter atotcuprinzător, care se acorda în mod natural cu universalitatea existenței umane, inclusiv a celei sociale.

Pe structura intelectuală a universalismului, Benjamin Constant a conceput sensul progresului exact invers decât John Stuart Mill, afirmând importanța unității: „Însăși împărțirea Europei în mai multe state este, grație progresului luminilor, mai mult aparentă decât reală. Pe când altădată fiecare popor forma o familie izolată, dușman înăscut al celorlalte familii, astăzi există o masă de oameni cu nume diferite și organizări sociale deosebite, omogenă prin natura sa. Este suficient de puternică pentru a nu se teme de hordurile barbare. Este suficient de luminată pentru a nu agree războiul. Preferința sa se îndreaptă, în mod natural, către pace” (*Discurs din 1819*)¹²⁷. Din această perspectivă de sorginte luministă, care pune accentul pe dezvoltarea intelectuală și morală a comunității umane pașnice¹²⁸, înțelegem inclusiv rezerva liberalismului față de politica externă războinică a lui Napoleon, deci și față de regimul napoleonic ca atare.

Această rezervă a fost a *liberalismului*, nu neapărat însă și a *liberalilor*, care nu au avut prea mari scrupule în a-și oferi serviciile personale dictatorului, exemplul cel mai bun oferindu-l chiar Benjamin Constant. (Ceea ce, evident, nu i-a împiedicat ulterior să-l acuze pe Napoleon de a fi fost tiranul lumii.) Distincția este

¹²⁵ *Ibidem*, p. 8.

¹²⁶ *Ibidem*, p. 36.

¹²⁷ *Ibidem*, p. 6–7.

¹²⁸ Roland Mousnier, Ernest Labrousse, *Le XVIII^e siècle. L'époque des «Lumières» (1715–1815)*, Paris, P.U.F., 1967, p. 79.

importantă din punct de vedere metodologic, sub două aspecte: în primul rând, evidențiază faptul că între gândirea și acțiunea oamenilor nu există o identitate perfectă, cele două neputând fi interpretate întotdeauna prin raportarea uneia la cealaltă; în al doilea rând, relevă autonomia funcțională a gândirii, care, odată stabilită pe anumite structuri, își urmează logica proprie indiferent de anumiți factori exteriori sieși*.

Benjamin Constant trata evoluția din punctul de vedere al speciei umane, nu al unei societăți circumscrise. Pe fondul progresului intelectual și moral, diferitele națiuni se integrău aceluiasi curs către emanciparea de sub despotism, regăsindu-se împreună în regimul libertății. Dispariția sclaviei la toate națiunile europene era un simptom al acestui curs integrator¹²⁹. Pe fondul structurii universalismului, autorul formula astfel o teleologie liberală. Caracterul ei ecumenic era argumentat inclusiv prin invocarea conformității cu voința divină: „Dumnezeu, dacă intervine în treburile lumesti, nu consfințește decât justiția. Dreptul cuceritorului înseamnă de fapt forță, care nu este un drept, de vreme ce aparține celui care pune mâna pe ea.” (*Principii de politică...*)¹³⁰ În acest fel, se preciza o anume corespondență certificatoare între caracterul universal al divinității și universalitatea condiției umane.

La François Guizot, universalismul este recunoscut în optimismul său antropologic, ce presupunea o natură umană generică. „Natura omului este atât de bună – aprecia el –, atât de fecundă, încât, atunci când o situație socială durează câva timp, se stabilește inevitabil între cei pe care ea îi apropie, și oricare ar fi condițiile apropiării, o anumită legătură morală, sentimente de protecție, de bunăvoință, de afecțiune”¹³¹. În funcție de această natură umană generică erau gândite adevărul și cunoașterea: adevărul, corespunzând naturii umane, era universal și absolut, el nu aparținea nimănui, dar oamenii aveau nevoie să-l caute și să-l profeseze în comun¹³². Adevărul era corelativ condiției umane: etern și atotcuprinzător, dar imposibil de individualizat și apropiat. Ca atare, adevărul și, implicit, condiția umană puteau fi cunoscute, în mod relativ, numai prin intermediul rațiunii speculative, independent de datele empirice și dincolo de argumentele de autoritate. Transpusă în termeni politici, această concepție a însemnat afirmarea rațională a existenței unui drept absolut, transcendent voinței individualităților particulare. Suveranitatea completă și permanentă a dreptului nu putea aparține nimănui, nici unei forțe umane concrete, ea incumba naturii umane universale. De aici rezultau necesitatea limitării puterilor și ilegitimitatea oricărei puteri absolute, indiferent de originea ei – cucerire, ereditate sau alegere¹³³.

* Parafrăzând o formulă a lui Karl Marx, am putea spune: Ei n-o știu, dar o gândesc.

¹²⁹ Benjamin Constant, *Despre libertate la antici și la moderni*, și urm., p. 8, 18.

¹³⁰ *Ibidem*, p. 36.

¹³¹ François Guizot, *Istoria civilizației în Europa*, și urm., p. 85.

¹³² *Ibidem*, p. 99.

¹³³ *Ibidem*, p. 172.

Ontologia universalistă reiese și din interpretarea exhaustivă a devenirii istorice, ca plan ce antrena ființa umană în mod generic: „Astfel, domnilor, omul avansează în executarea unui plan pe care nu l-a conceput deloc, pe care nici măcar nu-l cunoaște; el este făptuitorul inteligent și liber al unei opere care nu este a sa; el nu o recunoaște, nu o înțelege decât mai târziu, atunci când ea se manifestă în exterior și în realități; și chiar și atunci el nu o înțelege decât foarte incomplet. Ea se împlinește totuși prin el, prin dezvoltarea inteligenței și a libertății sale”¹³⁴. În condițiile optimismului antropologic amintit, un astfel de plan nu putea să însemne decât ameliorarea, progresul umanității. În condițiile în care era un plan cu un caracter absolut, aceasta nu putea să corespundă esențial decât singurei instanțe absolute a umanității – dreptul. Prin urmare, devenirea echivala cu progresul în sensul dreptului, al libertății. François Guizot considera că progresul era legea naturală a lumii, principiul transformării acesteia fiind speranța, și nu regretul. Numai viitorul posedă virtutea atracției, după cum demonstra faptul că toate popoarele la care existase sclavia îl asigurau legal pe omul eliberat împotriva recăderii în servitute¹³⁵. Instituțiile politice europene evoluau progresiv în sensul libertății publice și a regimului reprezentativ¹³⁶.

La fel ca Benjamin Constant, François Guizot a căutat să acrediteze conformitatea legii progresului cu voința divină, între cele două existând o compatibilitate logică în virtutea caracterului lor universal. El afirma astfel că legea Providenței folosea secolele pentru a înălța un număr tot mai mare de indivizi și de familii la bunurile libertății și ale egalității legitime, bunuri pe care, în perioadele timpurii ale societății, forța le făcuse privilegiul câtorva¹³⁷. Era o încercare cu motivații inclusiv ideologice polemice, în contextul în care liberalismul trebuia să disloce monopolul intelectual pe care Contrarevoluția teocratic-autoritară dorea să-l exercite asupra ideii de Dumnezeu.

Autorul nu a ipostaziat ca valabilă o singură formă de regim reprezentativ, dar perspectiva universalistă se păstra, întrucât, dincolo de trăsăturile particulare, era vorba de aceeași esență politică, ce traducea esența umană, adică de un regim care statua principiile dreptului, libertății și ordinii¹³⁸.

În cazul lui Alexis de Tocqueville, viziunea ontologică a identității umane universale reiese din modul în care a conceput fundamentele și resorturile democrației, precum și din argumentele sale în sensul prezervării libertății individuale. Astfel, ideea sa potrivit căreia, în Statele Unite, natura tindea să restabilească într-un anumit fel egalitatea dintre albi și negri¹³⁹, sau cea conform căreia libertatea se

¹³⁴ *Ibidem*, p. 201.

¹³⁵ Idem, *Histoire des origines du gouvernement représentatif en Europe*, vol. I, Paris, Didier, Libraire-Éditeur, 1851, p. 12.

¹³⁶ *Ibidem*, p. 25.

¹³⁷ Idem, *Du gouvernement de la France depuis la Restauration*, și urm., p. IX.

¹³⁸ Idem, *Histoire des origines du gouvernement représentatif en Europe*, vol. I, și urm., p. VII.

¹³⁹ Alexis de Tocqueville, *op. cit.*, Tome I, p. 265.

manifestase în mai multe epoci, sub diferite forme, nefiind legată exclusiv de o stare socială¹⁴⁰, indicau o tratare globalistă a umanității, din perspectiva unei presupuse esențe umane eterne, în care se aflau înscrise valorile egalității politice și libertății individuale. Fiind vorba de valori universale, acestea nu puteau fi gândite decât în termenii abstracti (idealiști) ai metafizicii, din care decurgea apoi teoria drepturilor naturale. În acest complex intelectual s-a înscris, de pildă, reprezentarea potrivit căreia Providența nu a creat genul uman nici pe de-a-ntregul liber, nici pe de-a-ntregul sclav, ci a trasat în jurul fiecărui om un „cerc fatal”, din care el nu putea ieși, dar în ale cărui limite largi oamenii, la fel și popoarele, erau puternici și liberi¹⁴¹. Era o perspectivă de interpretare pe structurile universalismului și idealismului, în care identitatea generală a umanității se exprima prin formule și imagini abstracte.

În măsura în care libertatea era constitutivă esenței umane, aceasta din urmă devenea factor de autentificare rațională a legitimității instituțiilor. „Privesc ca nelegitimă și detestabilă – scria Alexis de Tocqueville – această maximă, că în materie de guvernare majoritatea unui popor are dreptul să facă orice, și totuși plasez în voinele majorității toate puterile. [...] Când așadar refuz să mă supun unei legi nedrepte, nu neg deloc majorității dreptul de a porunci; doar fac apel, în fața suveranității poporului, la suveranitatea genului uman”¹⁴².

Gândirea abstractă (abstractizarea) se impunea ca un imperativ metodologic, deoarece prin considerații circumstanțiate istoric nu se putea parveni la cunoașterea evoluției universale. Autorul arăta că o societate nouă nu trebuia judecată cu ideile preluate de la o societate veche; aceste societăți difereau foarte mult, fiind deci incomparabile¹⁴³. Dar dacă societățile erau incomparabile, genul uman care le constituia era mereu același, universal. Cunoașterea depindea așadar de rațiunea eternă, corelativă genului.

Am remarcat, așadar, cum utilitarismul liberalismului englez s-a fundamentat pe structura intelectuală a pragmatismului și, mai profund, pe cea a particularismului; de asemenea, cum teoria drepturilor naturale, din liberalismul francez, s-a întemeiat pe structura idealismului, respectiv pe cea a universalismului. Am abordat astfel analiza istoriei intelectuale a liberalismului pe două nivele, corespunzând teoriei cunoașterii și concepției existențiale. Domeniul al doilea, al ontologiei, reprezintă limita ultimă a liberalismului ca fenomen intelectual, aici se sfârșește acțiunea logicii interne ordonatoare a gândirii liberale – care a constituit obiectul studiului nostru. Dincolo de nivelul ontologiei, liberalismul nu-și mai găsește explicațiile în sine însuși, în modalitatea sa proprie de a gândi lucrurile, ci în exterior, în determinațiile sale sociale. Am explicat structurile intelectuale ale pragmatismului și idealismului prin alte structuri intelectuale, ale particularismului

¹⁴⁰ *Ibidem*, Tome II, p. 94.

¹⁴¹ *Ibidem*, p. 281–282.

¹⁴² *Ibidem*, Tome I, p. 196.

¹⁴³ *Ibidem*, Tome II, p. 280.

și universalismului. Pentru a le explica și pe acestea din urmă, pentru a afla de ce englezii au fost particulariști, iar francezii universalști, ar trebui să ieșim din zona de referință a gândirii liberale ca atare, pentru a analiza societatea în care ea s-a precizat. Aceasta ar presupune abordarea a două tradiții culturale.

Două tradiții culturale. „S-ar zice – scria Alexis de Tocqueville – că la englezi spiritul uman nu se desprinde decât cu regret și cu durere de la contemplarea faptelor particulare, pentru a se întoarce de aici până la cauze, și că nu generalizează decât în ciuda lui însuși. Pare, din contra, ca printre noi gustul ideilor generale să fi devenit o pasiune așa nestăpănită, încât dă greș mereu în a fi satisfăcută. Aflu în fiecare dimineață, trezindu-mă, că este pe cale a fi descoperită o anumită lege generală și eternă despre care nu auzisem niciodată vorbindu-se până atunci, și sunt asigurat că mă supun, ca toți ceilalți semeni ai mei, unor cauze prime pe care le ignoram. Nu există scriitor așa de mediocru căruia să-i fie suficient, pentru prima sa încercare, să descopere adevăruri aplicabile unui mare regat, și care să nu rămână nemulțumit de el însuși dacă nu a putut să cuprindă genul uman în subiectul discursului său”¹⁴⁴. În această manieră ușor ironică, autorul surprindea specificul a două tradiții culturale, evidențiind empirismul particularist al englezilor, respectiv raționalismul universalist al francezilor. Astfel, Alexis de Tocqueville a anticipat cu mai bine de o sută de ani observațiile lui Jeanne Hersch, Pierre Chaunu sau Friedrich A. Hayek (aceasta din urmă referindu-se în particular la gândirea politică)¹⁴⁵.

Cercetarea noastră nu-și propune o analiză propriu-zisă a cauzelor pentru care englezii au fost precumpănitor particulariști, iar francezii – universalști. De altfel, în cadrul restrâns al unui capitol de încheiere așa ceva nici nu ar fi posibil, varietatea cazurilor particulare și interferențele dintre cele două tradiții culturale nepermițând o prezentare succintă. Formulăm aici mai curând câteva ipoteze de interpretare, care pot fi verificate într-un studiu aplicat. Considerăm, așadar, că diferența respectivă s-a datorat evoluției specifice a societăților engleză și franceză sub trei aspecte: religios, politic și filosofic.

Din punct de vedere religios, protestantismul englezilor a presupus o precizare identitară în funcție de comunitatea proprie, fie națională (anglicanismul), fie locală (presbiterianismul), sau în funcție chiar de individ (independenții). A creat astfel condițiile mentale pentru precizarea structurii particularismului. Catoicismul francezilor, în schimb, implica o viziune existențială și morală ecumenică, reprezentând un cadru mental favorabil structurii universalismului.

Din punct de vedere politic, până la finele secolului al XVIII-lea regimul englez al libertății individuale a constituit excepția (particularitatea) în Europa, spre deosebire de cel francez al absolutismului monarhic, care constituia regula

¹⁴⁴ *Ibidem*, p. 27.

¹⁴⁵ Friedrich A. Hayek, *op. cit.*, p. 77–78.

(universalitatea). În aceste condiții, modelul politic englez a devenit reperul eficient implicit al unei gândiri preocupate de identitatea particulară, iar cel francez – al unei gândiri asupra identității universale. Fenomenul a fost accentuat de sentimentul prestigiului național al autorilor, care tindeau să confere țării lor o valoare exemplară, uneori chiar în pofida propriilor opțiuni politice. A fost de pildă cazul lui Voltaire, adept al libertății și chiar angloman, care totuși, în *Secolul lui Ludovic al XIV-lea*, a făcut apologia unui monarh absolutist.

Din punct de vedere filosofic, doctrina senzualistă a lui John Locke – dominantă în Anglia – atribuia realitatea numai ființei individuale, pe când raționalismul lui René Descartes – preponderent în Franța – era interesat de esențele și legile generale. De aici curiozitatea englezilor pentru chestiunile de interes imediat, reprezentabile empiric, și cea a francezilor pentru problemele de natură eternă, cognoscibile speculativ. Este semnificativ, spre exemplu, faptul că James Watt a inventat mașina cu aburi în contextul mental al filosofiei mecaniciste fără intervenția directă a științei, mașina lui conducând la apariția termodinamicii, și nu invers. Teoria științifică a mașinii industriale – teorie care să sugereze soluții generale – a început să fie elaborată abia în perioada 1780–1820¹⁴⁶.

Toate aceste aspecte au precizat – credem noi – specificitatea tradițiilor culturale engleză și franceză. Ele au constituit însă numai un cadru referențial general pentru cele două liberalisme, în special pentru viziunea lor ontologică de ansamblu, în rest autorii în cauză subsumându-se într-un mod nuanțat și personal tradițiilor respective. Pentru a exemplifica numai cu două cazuri, vom spune că este dificil să stabilim o legătură directă între aristocratul Edmund Burke și doctrina „democratică” a senzualismului, precum și între protestantul François Guizot și spiritul ecumenic al catolicismului. Tradițiile culturale au acționat mai curând indirect, prin crearea unor predispoziții și supoziții mentale și a unor habititudini de gândire.

La rândul lor, liberalismele englez și francez au creat câte o tradiție în cultura și practica politică. Ele au devenit paradigmatică pentru două „stiluri” politice, fiecare cu avantajele și dezavantajele sale. Utilitarismul a asigurat în mai mare măsură evoluția politică ordonată, dar a favorizat conformismul social. Teoria drepturilor naturale a conferit o legitimitate mai sigură regimului reprezentativ, dar a deschis calea supralicitărilor ideologice. În această calitate, liberalismele englez și francez au devenit modele generale de dezvoltare, regăsindu-se în opțiunile și disputele politice din majoritatea societăților europene în secolul al XIX-lea. Mai precis, a fost vorba de promovarea căii reformelor, respectiv a căii revoluției. Prima traducea argumentul necesității circumstanțiate, iar a doua – imperativul dreptului etern.

Mai profund decât atât, liberalismul englez și cel francez au exprimat, dincolo de teoriile politice, câte un mod de gândire, cu logica sa proprie de

¹⁴⁶ Pierre Chaunu, *op. cit.*, vol. II, p. 36–37, 40.

elaborare, precizându-se astfel ca fenomene ale istoriei culturii în general. În această accepțiune le-am tratat în studiul de față, relevând temeiurile subtextuale pe care s-a fundamentat discursul politic. Analiza intelectuală a liberalismului ne-a condus astfel la o concluzie teoretică majoră, cu importanță metodologică în cercetarea istorică, și anume că procesul gândirii dispune de o autonomie funcțională în raport cu societatea, că se desfășoară în funcție de o logică interioară (o structură narativă – în termeni semiotici) proprie, care-i transcende uneori inclusiv pe cei care gândesc. Prin urmare, înțelegerea unui discurs ca fenomen intelectual trebuie să înceapă de la resorturile sale interne*. Contextualizarea acestuia intervine *în relație* cu societatea, nu *prin reducere* la societate.

LE LIBÉRALISME ANGLAIS ET LE LIBÉRALISME FRANÇAIS: UNE HISTOIRE INTELLECTUELLE COMPARATIVE

Résumé

L'article est une approche d'histoire intellectuelle, qui s'applique d'une manière comparatiste au libéralisme anglais et au libéralisme français. On cherche de voir alors les ressorts qui ont géré la spécificité politique de chacun, c'est-à-dire finalement la théorie utilitariste envers la théorie des droits naturels. On remarque ainsi certaines structures de pensée comme le pragmatisme et l'idéalisme, puis ce qu'on a appelé le particularisme et l'universalisme, caractéristiques pour deux traditions religieuses et deux cultures politiques aussi.

Mots-clés: libéralisme, traditions culturelles, histoire intellectuelle.

* Folosim termenul „înțelegere” în accepțiunea sa din epistemologia dyltheiană.