



# ABORDĂRILE ÎNGUSTE ȘI MORALITATEA DE PIAȚĂ

Viorel Zaicu

TEXT

équivalences

arguments

1.2003





EDITION: ADRIAN REZUȘ & SORIN VIERU (eds.)

© 2003 ARGUMENTS [L<sup>A</sup>T<sub>E</sub>X 2<sub>ε</sub>-EDITION]

© 2003 VIOREL ZAICU (Bucharest, Romania) [TEXT]

© 2003 SALVADOR DALÍ ESTATE [LOGO Salvador Dalí: *Centaure*]

© 2003 *équivalences* [PDFL<sup>A</sup>T<sub>E</sub>X – HYPERSCREEN]

**This electronic edition is a *non-profit* publication**

**produced by** PDF<sub>T</sub>E<sub>X</sub> 14.H &

**created by** L<sup>A</sup>T<sub>E</sub>X 2<sub>ε</sub> with HYPERREF & HYPERSCREEN

PDF<sub>T</sub>E<sub>X</sub>14.H © 2001 HÀN THẾ THÀNH

L<sup>A</sup>T<sub>E</sub>X 2<sub>ε</sub> © 1993–2001 THE L<sup>A</sup>T<sub>E</sub>X3 PROJECT TEAM *et al.*

HYPERREF © 1995–2001 SEBASTIAN RAHTZ

HYPERSCREEN © 2001–2002 ADRIAN REZUȘ [based on PDFSCREEN]

PDFSCREEN © 1999–2001 C. V. RADHAKRISHNAN

TYPESET BY ROMANIAN<sub>T</sub>E<sub>X</sub> © 1994–2001 ADRIAN REZUȘ

PRINTED IN THE NETHERLANDS – JUNE 9, 2003





**Viorel Zaicu**  
ABORDĂRILE ÎNGUSTE  
ȘI  
MORALITATEA DE PIAȚĂ

București, 2003





# Abordările înguste și moralitatea de piață<sup>0</sup>

## Justificare

În istoria umanității încercările de conturare a unor teorii despre comunitate au o vechime și o varietate apreciabile, constituind încă de timpuriu o temă principală a filosofiei. De-a lungul a aproape 24 de secole toate aceste încercări s-au desfășurat sub grade diferite de complexitate și au luat în considerare cele mai variate aspecte ale vieții în comun. Începând cu secolul XX, după înmulțirea accelerată a disciplinelor capabile să trateze problemele unei societăți, multe dintre acestea au manifestat tendința de a acapara întregul domeniu al filosofiei sociale și de a nega rolul filosofiei în cadrul teoriilor despre societate.

Am pornit demersul de față de la întrebarea: *mai are filosofia vreun rol printre*

---

<sup>0</sup>Revised version of a thesis submitted for the degree of Master in Philosophy at the University of Bucharest, 2003; thesis supervisor: Prof. Dr. Sorin Vieru.



(sau, cel puțin, pentru) științele sociale de astăzi? Tot mai multe voci susțin că nu. Filosofia a devenit un exercițiu personal, lipsit de orice importanță pentru viața socială. Științele economice și cele politice, sociologia și antropologia îi mulțumesc, dar o exclud din sfera instrumentelor cu ajutorul cărora s-ar putea găsi soluții pentru a construi o viață socială mai bună. Societatea poate fi explicată și interpretată fără nici un ajutor din partea filosofiei. Acest set de opinii este susținut chiar și de unii filosofi, care pun accentul fie pe interdisciplinaritatea (și uneori chiar pe transdisciplinaritatea) impusă de promiscuitatea categorială a relativismului, fie pe incapacitatea demonstrată a filosofiei de a „lumina“ hățișurile vieții sociale.


Am considerat că este utilă o încercare de a vedea cum tratează aceste științe problematica socială. Am considerat că o tentativă de justificare a rolului important pe care filosofia îl poate juca în îmbunătățirea vieții sociale se poate sprijini și pe neajunsurile provocate de acest mod de tratare a problematicii sociale. Astfel, am abordat în această lucrare o problemă – alcătuirea unui *tablou social* cu mijloacele limitate ale unei științe, așa încât întregul tablou să fie compus numai din elemente de care respectiva știință poate da seama – și relația filosofiei cu acea problemă, căutând să tragem câteva concluzii care să contureze un răspuns afirmativ la întrebarea formulată mai sus. Am numit demersurile de acest tip *abordări înguste* ale vieții sociale, și vom explica pe parcurs ce putem înțelege prin această noțiune.





## Rezumat

Prima parte a lucrării conține premisele pe care se sprijină multe dintre teoriile contemporane care au ca obiect de studiu viața într-un corp social. *Liberalismul burghez postmodern*, definit de Richard Rorty, este expresia unei perspective morale pragmatice în cadrul căreia limitele responsabilității morale a individului nu depășesc limitele comunității în care acesta trăiește. *Abordarea îngustă* este un demers teoretic privitor la viața socială care se sprijină pe instrumentele unei singure discipline din cadrul științelor sociale. Astfel, viața socială devine, indiferent de aspectele din cadrul ei la care ne referim, o sumă de relații perfect inscriptibile în teoria acestei discipline. În teoriile de acest gen putem vorbi despre o *problemă socială ca exercițiu*, în sensul că pretenția de suficiență a abordărilor înguste exclude posibilitatea apariției unor probleme care să nu poată fi rezolvate în interiorul sistemului. *Raționalismul* este o altă caracteristică a teoriilor contemporane despre viața socială. Nimic din ceea ce nu poate fi manipulat teoretic în manieră rațională nu-și găsește loc în abordările înguste altfel decât ca element nesemnificativ. La aceste patru premise am adăugat o întrebare al cărei răspuns poate constitui o nouă premisă în setul celor existente sau poate arăta neajunsurile demersurilor teoretice în care se regăsesc acestea: *Mai există o teorie filosofică?* Sensul termenului *teorie filosofică* este acela de *filosofie socială*, iar principalul obiect pe care îl atribuim acestei discipline este moralitatea. Dacă răspunsul la întrebare este negativ, așa cum ne îndeamnă să credem cei care sunt pe deplin încredințați de suficiența primelor patru premise pentru elaborarea unui model teoretic complet al vieții sociale, atunci ar trebui să ne aflăm în fața unor teorii care nu pot ridica probleme și care, odată considerate drept bază pentru deciziile politice, se pot constitui în fundamente pentru îmbunătățirea organizării sociale. Dar



noi am considerat că răspunsul este afirmativ, din două motive: abordările înguste s-au dovedit defectuoase, cel puțin la nivelul rezolvării problemelor sociale și au condus la o scădere a moralității individului, atât la nivel teoretic, prin perspectiva moralității pragmatice postmoderne, cât și la nivel practic, prin pragmatismul politic pe care l-au impus.

A doua parte a lucrării conține o analiză succintă a neajunsurilor la care se poate ajunge în cadrul acestor teorii și a modului în care ele influențează viața socială. Din punct de vedere teoretic modelul abordării înguste nu poate oferi elemente suficiente pentru acoperirea întregului ansamblu al vieții sociale. Noțiuni cu care aceste teorii nu pot opera, cum ar fi *încrederea*, ne demonstrează pe deplin acest lucru. Apoi, dat fiind raționalismul ca instrument teoretic de bază al acestor teorii, rezolvarea problemelor teoretice și uneori chiar evoluția discursului teoretic se bazează pe un optimism provenit din încrederea excesivă în supremația raționalității printre instrumentele teoretice. Acest optimism ascunde adesea multe probleme în spatele unor soluții iluzorii. Pragmatismul politic impus de astfel de teorii își arată și el limitele, atunci când eșuează în rezolvarea durabilă a unor probleme sociale. Mai mult, prin stilul de decizie care îl caracterizează, acest pragmatism conduce la o scădere a moralității individului, ceea ce, în conjuncție cu perspectiva morală a pragmatismului postmodern, ne permite să afirmăm că asistăm la o instituire a moralității de piață, în sensul că valorile morale au devenit obiecte de schimb și negociere între indivizi.

Concluziile urmăresc să arate necesitatea renunțării la abordările înguste ca modele teoretice ideale pentru viața socială și necesitatea păstrării teoriei filosofice în cadrul științelor sociale, cel puțin sub aspectul de disciplină răspunzătoare de judecățile de valoare morale.





# Premise actuale

## 1. Liberalismul burghez postmodern


Începem enumerarea premiselor cu analiza unei teorii morale pe care o considerăm foarte importantă pentru succesul dobândit de *abordările înguste*. Construind tema *liberalismului burghez postmodern*, Richard Rorty face distincția între *oamenii kantieni* și *oamenii hegelieni*. Primii sunt cei care „cred că există lucruri ca demnitate umană intrinsecă, drepturi umane intrinsece și o distincție anistorică între cerințele moralității și cele ale prudenței”<sup>1</sup>. Ceilalți, hegelienii, spun că „umanitatea este mai degrabă o noțiune biologică decât una morală, că nu există nici un fel de demnitate umană care să nu derive din demnitatea unei comunități specifice și nici un apel la criterii imparțiale dincolo de meritele relative ale diferitelor comunități actuale sau posibile, criterii care ne nor ajuta să evaluăm aceste merite”<sup>2</sup>. Astfel, filosofia socială a „lumii vorbitoare de limbă engleză” se împarte, după Rorty, între pozițiile kantienilor și cele ale criticilor acestora. Rezultatul? O dispută asupra responsabilității sociale. Avem însă aici o dispută fictivă: kantienii critică orice tentativă de a clădi morala pe interesul comunității, în timp ce hegelienii neagă necesitatea raportării la un „interes comun al umanității”.

Rorty numește *liberalism burghez postmodern* încercarea de a apăra instituțiile democrațiilor nord-atlantice fără ajutorul unei moralități transculturale și anistorice, iar „rezonanța oximoronică” a expresiei o justifică prin necesitatea de a defini cât mai

---

<sup>1</sup>Richard Rorty – *Eseuri filosofice 1, Obiectivitate, relativism și adevăr*, Editura Univers, București, 2000, p. 344.

<sup>2</sup>Ibid., p. 345.



cuprinzător acest curent; și anume, menționând că acest curent acordă exclusivitate justificării practicilor și organizărilor sociale numai în anumite condiții istorice (și deci poate fi numit burghez) și că manifestă o totală neîncredere față de „metapovestiri“ (și deci, conform sensului dat de Lyotard termenului, poate fi numit postmodern). Rorty își propune să sugereze „cum ar putea convinge acești liberali societatea noastră că loialitatea față de ea însăși este moralitate îndeajuns, și că o asemenea loialitate nu mai are nevoie de un fundament anistoric“<sup>3</sup>.

Sugestia sa are în vedere renunțarea la ideea unei responsabilități față de legea morală. Dacă o comunitate are o demnitate cu care persoana se identifică (sau la care se raportează), aceasta nu este rezultat al unei iluminări, ci al comparației cu alte comunități. Astfel, justificarea morală a instituțiilor și a practicilor grupului „este mai mult o problemă de povestiri istorice (inclusiv scenarii despre ce s-ar putea întâmpla în anumite contingente viitoare), decât de metapovestiri filosofice“<sup>4</sup>. Ar rezulta, după Rorty, că cele mai multe dileme morale sunt urmări ale faptului că ne identificăm cu mai multe grupuri și că ezităm să renunțăm la una sau alta dintre aceste identificări, sau să favorizăm semnificativ vreuna dintre ele. Diversitatea identificărilor crește odată cu educația, iar numărul comunităților cu care o persoană se poate identifica crește odată cu civilizația.

Discursul politic al democrațiilor constă în enunțarea efectelor practicilor și în construirea predicțiilor în legătură cu ce s-ar întâmpla dacă practicile ar fi modificate. Un astfel de discurs constituie expresia deliberării morale a *liberalului burghez postmodern*, astfel încât se evită formularea unor principii generale, „cu excepția situațiilor în care

---

<sup>3</sup>Ibid., p. 349.

<sup>4</sup>Idem.




e necesară această tactică specială – ca de exemplu atunci când se scrie o constituție sau în cazul regulilor de memorare pentru copii<sup>5</sup>. Acestea sunt manifestările liberalismului burghez postmodern în domeniul moralei. Obiecțiile principale asupra acestui mod de a vedea lucrurile ar fi, după Rorty: neputința acordării demnității umane unui individ izolat de comunitate (copilul pierdut în pădure) și posibilitatea de a identifica postmodernismul cu un relativism care se autoconfirmă. Prima este înlăturată prin stipularea capacității (înscrise în tradiția comunității) de a „reînzestra cu demnitate o ființă umană străină”<sup>6</sup>. Cea de-a doua este înlăturată cu ajutorul observației că postmodernismul nu poate fi acuzat de relativism decât dacă i se atribuie o *metapovestire*. Or, acesta este un mod vicios de definire a postmodernismului, ceea ce presupune că relația postmodernismului cu filosofia trebuie să fie redefinită.

Să lămurim acum ce înseamnă *metapovestire*, pentru a determina mai exact poziția lui Rorty. Probabil că mult mai corect ar fi fost să se numească *povestire cu metapersonaje*; Divinitatea, Necesitatea istorică sau imperativul categoric sunt *metapersonaje*. Nu ne interesează care anume sunt personajele – dacă povestirea iese din rețelele și comunitățile cu care ne identificăm, punând chiar și o simplă relație deasupra acestora, prin intermediul căreia să judece comunități diferite, atunci avem de-a face cu cel mai simplu caz de povestire cu metapersonaj. *Relația* este *metapersonajul*, iar povestirea este una contemplatoare, devenind astfel o *metapovestire*. Astfel, postmodernismul *cu metapovestire* devine un relativism care se autoconfirmă (prin inconsistența dintre relația istorică – intracomunitară – și cea care stă ca metapersonaj). Eroarea, indică Rorty, vine din aceea că postmodernii nu propun nici un *metapersonaj* și deci nici o

---

<sup>5</sup>Ibid., p. 350.

<sup>6</sup>Ibid., p. 351.



*metapovestire*. Dacă se insistă asupra necesității relației de identitate dintre *metapovestire* și *poziție filosofică*, „atunci postmodernismul este postfilosofic“<sup>7</sup>. Dar, afirmă Rorty, ar fi mult mai bine să se renunțe la această relație de identitate. Trebuie să renunțăm deci la a atribui o *metapovestire* postmodernilor și să coborâm semnificația unor termeni ca „rațional“ și „moral“ în interiorul comunității. Pe parcursul acestei lucrări vom reveni asupra acestei concepții, pentru a analiza consecințele pe care considerăm că le are în cadrul științelor sociale.

Vom detalia în continuare câteva dintre caracteristicile unei *abordări înguste*, pentru a putea analiza apoi compatibilitatea cu perspectiva morală înfățișată mai sus, compatibilitate menită să releve un proces dificil de conceptualizat, dar ușor de constatat în filosofia ultimului secol: coborârea moralei într-o piață dominată de reguli de sorginte economică, funcționale în spațiu delimitat și la un moment dat, care asigură individului doar acele instrumente deliberative care îi sunt necesare pentru a trăi în comunitatea din care face parte. Ce influență are o astfel de abordare asupra vieții sociale este greu de spus cu certitudine, dar sub semnul acestei compatibilități pot fi făcute observații interesante cu privire la consecințele pe care *abordările înguste* le pot avea asupra vieții sociale.


## 2. Abordările înguste

În „A Price Theory“<sup>8</sup>, David Friedman analizează căsătoria ca pe un contract

---

<sup>7</sup>Ibid., p. 352.

<sup>8</sup>David Friedman – *A Price Theory*, Chapter 21 – *The Economics of Love and Marriage*, [www.daviddfriedman.com/Academic/Price.Theory](http://www.daviddfriedman.com/Academic/Price.Theory) (20/12/2002)




economic. El construiește două modele formale al pieței mariajului, cu scopul de a descoperi implicațiile pe care acceptarea poligamiei în cadrul unei societăți le poate avea asupra bunăstării membrilor acesteia. Cu ajutorul acestor modele, el construiește o piață (societate) în care poliginia și poliandria sunt permise, trăgând concluzia (pe care o numește aparent paradoxală) că poliginia ar fi folositoare femeilor, iar poliandria ar fi folositoare bărbaților, deoarece pentru fiecare șansele de a se implica într-o relație ar crește în timp ce costurile ar scădea. „Rezultatul ar părea mai puțin paradoxal dacă am substitui soțiile și soții (sau soții și soțiile) cu mașinile și cumpărătorii de mașini.”<sup>9</sup> Nu intenționăm să reproșăm autorului vulgarizarea unor subiecte tratate de științele sociale, dar am menționat acest citat pentru a indica modul în care sunt tratate problemele sociale în cadrul *abordărilor înguste*. Cel puțin sub aspect formal, nu întâlnim nici o diferență între a încheia un contract de căsătorie și a încheia unul de vânzare a unei mașini. Și totuși, o căsătorie, ca relație între doi viitori membri ai aceleiași comunități, implică multe alte aspecte care nu numai că nu suportă formalizarea, dar provoacă modificări asupra multora dintre interacțiunile ulterioare între membrii corpului social, cu adânci implicații în sfera non-economică. Am putea de pildă urmări, cu o anumită toleranță a cuantumului rezultatului, ce se întâmplă în cazul în care unul dintre cei doi soți încalcă un obicei al grupului din care fac parte? O astfel de încălcare poate influența semnificativ viața tuturor membrilor grupului social și, în cele din urmă, se poate răsfrânge și asupra domeniului economic, dar este absurd să presupunem că putem prevedea toate rezultatele unei astfel de încălcări.

În fond, nu ne împiedică nimeni ca, după modelul închipuit de David Friedman, să elaborăm o economie a adulterului, una a concubinajului sau una a căsătoriei ho-

---


<sup>9</sup>Idem.



mosexuale. Trebuie să ținem totuși cont, în aceste demersuri, de faptul că nu toate relațiile între indivizi sunt dominate de legile tranzacției, că putem întâlni și relații în care indivizii caută cu totul altceva, dar care pot avea o influență majoră asupra relațiilor tranzacționale. David Friedman este departe de a constitui un caz rar, deși reprezintă o extremă, în sensul că își construiește problemele și argumentele cu ajutorul unui set strict de caracteristici ale societății, cu scopul de a demonstra că, printr-o organizare eficientă și inteligentă a grupurilor sociale, astfel încât toate să își poată urmări interesele, nu avem nevoie de nici o structură superioară interesului individual care să vegheze asupra menținerii ordinii sociale.

Majoritatea lucrărilor actuale care vizează viața unui corp social constituie astfel de *abordări înguste* ale vieții în comun. Pare să existe o convingere generală că limitarea discursului la un singur set de instrumente teoretice, în același timp cu extinderea sa asupra întregii problematice a vieții sociale, la care se adaugă clauze de tip *ceteris paribus* sau *mutatis mutandis*, pot explica într-o măsură reprezentativă toate mecanismele vieții sociale, conducându-ne la rezolvarea tuturor problemelor.


O trecere în revistă a principalelor caracteristici ale *abordării înguste* trebuie începută cu o observație negativă: *o abordare îngustă nu este o doctrină, în sensul de expresie a unei ideologii*. Ea nu are structura și nici instrumentele unei doctrine. Nici nu este încheiată de un set de instrucțiuni atât de exact ca cel al unei doctrine, cu toate că, privită în ansamblu, ea ar putea fi ușor confundată cu o doctrină. Totuși, există o diferență foarte importantă: în timp ce doctrina constituie un sistem complet de norme, reguli și prevederi, abordarea îngustă constituie un set de instrumente cu ajutorul cărora orice normă, regulă sau prevedere necesară bunei organizării sociale poate fi emisă. Altfel spus, doctrina *știe (și spune) cum*, iar abordarea îngustă *permite*



să se știe (și să se spună) cum, și anume prin raportarea oricărei probleme la modelul său interpretativ.

O trăsătură importantă a acestei abordări este aceea că nu se constituie ca un „tratată” despre guvernare, sau despre stat, ci într-unul ce are ca subiect câmpul *îngust* al unei discipline, dar care își adaugă propriei completitudini interioare o completitudine de sistem, prin demonstrații care înfățișează modul în care axiomele sunt valabile în afara domeniului prin simpla substituire a elementelor atomare. Spre exemplu, dacă substituim *cumpărător* și *vânzător* cu *partener* și *parteneră*, obținem doar o altă relație, care funcționează în același mod cu cea de la care am pornit și ne permite astfel să reglăm (sau, cel puțin, să deducem modul în care putem regla) piața căsătoriei, în același mod în care o puteam face în cazul pieței automobilelor, sau al oricărei alte piețe de bunuri. Abordarea îngustă se caracterizează astfel pozitiv prin tratarea tuturor problemelor sociale cu un set de instrumente care s-a dovedit eficient în rezolvarea unui set limitat de probleme. Altfel spus, este o abordare a problemelor legate de întreg cu mijloacele cu care am abordat – cu un oarecare succes, sau chiar cu un succes larg acceptat ca atare, în unele cazuri – problemele părții. Acesta este motivul pentru care am numit-o *îngustă*, pentru că în realitate valabilitatea teoretică a acestei abordări nu depășește granițele domeniului disciplinei respective.

Abordările înguste împrumută multe dintre răspunsurile posibile oferite de filosofie în domeniul judecăților de valoare pentru a-și extinde sfera răspunsurilor asupra unor probleme virtuale. Apar astfel o serie de corolare ale teoremelor care stabilesc condițiile economice în care putem discuta despre moralitatea unei anumite acțiuni, pe baza împrumutării unor instanțe ale unor judecăți de valoare. Aceste împrumuturi sunt extensiuni imaginare care nu acoperă decât parțial și accidental sfera preocupărilor



filosofiei sociale.


Un alt element definitoriu al abordărilor înguste este optimismul dat de convingerea că elementele cu care acestea lucrează nu sunt simple intuiții. Valoarea economică are un etalon, datele statistice privind preferințele și așteptările indivizilor sunt, într-o măsură apropiată, *palpabile*, deci urmările unui schimb economic pot fi calculate cu exactitate, ca și urmările unei decizii privitoare la preferințele și așteptările indivizilor. Astfel putem susține că *schimbul economic* sau *clasificarea adecvată*<sup>10</sup> a spațiului social sunt noțiuni mult mai relevante pentru explicarea interacțiunilor dintre indivizi decât elemente care constituie noțiuni vagi, cum ar fi iubire, milă etc. Poate că aceasta este cauza pentru care abordările economice și cele sociologice se numără printre cele mai agresive și se constituie adesea (în mod vicios) ca perspective filosofice, uneori pentru simplul motiv că autorul are (și) o formație filosofică. Fundamentul moralității nu depășește, în cadrul acestor abordări, limitele comunității și ale instanței judecătii de valoare.

Nu putem demonstra că pragmatismul postmodern este o cauză a demersurilor de acest tip, dar putem sublinia similitudinea dintre *abordarea îngustă* și concepția moralității de inspirație postmodernă. În cadrul primeia, corpul social este alcătuit dintr-o mulțime de relații traductibile în cadrul unui *limbaj* specializat, dotat cu un aparat semantic propriu și, prin aceasta, *complet*; nu mai sunt necesare nici expresii și nici instrumente din afara acestui *limbaj*. Traducerea poate fi făcută și în alt limbaj, desigur, dar acela este *altul* și atât, nu poate fi mai bun sau mai rău decât acesta. În cadrul celei de-a doua, considerând setul de precepte morale un *limbaj*, observăm că

---

<sup>10</sup>Pierre Bourdieu – *Rațiuni practice, o teorie a acțiunii*, Editura Meridiane, București, 1999, *passim*.






acesta este la rândul lui complet în momentul în care am atins granițele comunității. Dincolo nu există decât altele, la fel de bune sau la fel de rele, deci fără nici o relevanță pentru valoarea celui în cadrul căruia ne situăm. În ambele cazuri avem o restrângere de la sfera *lingvisticii* la cea a *limbajului*, cu pretenția că lingvistica poate fi redată corect și toate problemele ei pot fi rezolvate în cadrul *limbajului*. Astfel, revenind la obiectele analizei noastre, avem o disciplină din cadrul științelor sociale care este pusă pe post de *limbaj* în același mod în care moralitatea comunității este pusă pe post de *limbaj*. Similar, în primul caz avem o disciplină completă și suficientă pentru tratarea oricărui obiect al științelor sociale, iar în cel de-al doilea avem o moralitate completă și suficientă pentru a discuta despre *moralitate*.


O metodă de a evita această percepție, sau de a o considera irelevantă, este următoarea: învățăturile morale sunt împrumutate, sub formă de instanțe, ca principii subiacente ale domeniului teoretic, așa încât ele pot fi modificate ulterior în funcție de necesitățile abordării înguste, ale cărei principii primează. Altfel spus, dacă avem de-a face cu o relație de schimb economic sprijinită pe instanța judecătii morale „să nu minți“, în funcție de condițiile de posibilitate ale relației noi putem modifica ulterior această instanță fără a afecta negativ relația; astfel, noua judecată morală „să nu minți dacă...“ poate salva relația și moralitatea ei, fără nici un apel la instrumente care ar putea să valideze sau nu noua instanță în sistemul judecăților morale. Prin acest artificiu abordările înguste neagă necesitatea unui cadru teoretic pentru judecățile de valoare. Acestea devin simple funcții în cadrul teoretic dat.

Chiar și în aceste condiții pot exista două obiecții destul de serioase cu privire la relevanța acestor abordări pentru descifrarea relațiilor sistemului social. Prima este aceea că societatea reprezintă un model mult prea complex pentru a o putea înscrie



într-o teorie completă cu ajutorul unor instrumente care pot descifra toate aspectele unei relații, astfel încât pretenția extinderii dincolo de modelul îngust este exagerată. Aceasta este respinsă de obicei printr-o răsturnare de perspectivă impusă printr-un mecanism deductiv: vedem bine că schimbul dintre doi indivizi, A și B, se produce în anumite condiții, cu anumite pierderi, câștiguri etc., dar nu putem vedea condițiile, pierderile sau câștigurile la nivelul tuturor schimburilor care au loc într-un corp social la un anumit moment. Prin urmare, nu trebuie să încercăm să efectuăm astfel de calcule, ci să încercăm ca, pe baza a ceea ce putem cunoaște (i.e. relația simplă și problematica sa), să construim un cadru teoretic care să ne permită să operăm în cadrul complex al totalității relațiilor dintr-un corp social prin raportarea la modelul relației simple. Această perspectivă este acceptabilă, dar se sprijină pe o convingere adesea lipsită de temei, și anume aceea că problematica relației-model ar avea aplicabilitate nelimitată (condiționată doar de clauze de tipul *mutatis mutandis*, *ceteris paribus* etc.) pentru modelul complex și ar putea constitui o bază pentru luarea unor decizii care să influențeze pe viitor desfășurarea vieții sociale. Modelul complex nu este o sumă de relații model, din simplul motiv că această relație se modifică în momentul în care i se alătură o alta. Așadar, ceea ce împiedică aplicabilitatea la nivel general este mai degrabă capacitatea limitată de a sesiza diferențele dintre modelul izolat și cele cuprinse într-o sumă. Astfel, atunci când lucrăm cu clasa relațiilor dintre indivizi la nivelul corpului social folosim estimări, clasificări artificiale și modelul cel mai probabil al relației izolate de la care am pornit. Suntem astfel foarte departe de posibilitatea de a indica întotdeauna în mod corect rezultatele și influențele unor decizii asupra acestui ansamblu complex de relații.

A doua obiecție ar fi aceea că relațiile dintre indivizi au naturi diferite, astfel încât




nu ne putem referi la suma relațiilor din cadrul unui corp social pe baza modelului teoretic al unei relații de o anumită natură. Aceasta ar presupune ca noi să folosim în cadrul argumentării o premisă prin care să echivalăm orice relație cu relația pe care am luat-o drept model. Referindu-ne la abordarea economică spre exemplu, putem considera relația de schimb între doi indivizi, pe care o considerăm corectă în anumite condiții, exprimate explicit sau implicit. Problema relației care poate asigura securitatea individului are însă o cu totul altă natură și astfel, atunci când susținem că relația prin care A schimbă cu B un bun economic este similară relației prin care A schimbă cu B un serviciu, cu mențiunea că acest serviciu este unul de securitate, premisa noastră este falsă, indiferent de clauzele stipulate (i.e. voința liberă a amândurora, legalitatea serviciului etc.). Or, în cazuri cum ar fi cele ale capitalurilor *non-economice* – *social* sau *uman* –, falsitatea acestei premise distruge valabilitatea argumentelor. Cum ne putem aștepta atunci ca, pe baza unor astfel de argumente, să putem lua decizii care privesc respectivele relații?

Întrebarea pe care ne-o punem aici este următoarea: *Cât de justificate sunt aceste abordări, dată fiind pretenția celor care le adoptă de a explica interacțiunea umană în ansamblul social?* De ce ar trebui să considerăm interacțiunile dintre indivizi mai degrabă ca tranzacții cu o cauză de natură dată decât ca relații de natură complexă? În fond, acțiunea mea de a schimba produse sau servicii<sup>11</sup> cu un alt individ poate fi lipsită de orice motivație economică, chiar dacă, judecând acțiunea mea ca mișcare fizică (sau cu urmări fizice, în cazul serviciilor) a unor elemente care suportă valoare economică, i

---

<sup>11</sup>Trebuie subliniat aici că serviciile constituie un concept convențional în sfera economică, tocmai pentru a se putea constitui ca parte într-o relație de schimb; ne referim aici strict la acest înțeles al termenului, lăsându-l deoparte pe cel care îi poate fi atribuit în cadrul unei teorii morale.



se poate atribui o determinație economică. Și atunci, cum se poate întemeia pretenția de a explica ansamblul interacțiunilor dintre indivizi printr-un model economic? De ce trebuie să ne folosim de instrumentele sociologiei pentru a lua o decizie care privește indivizii care fac parte dintr-o comunitate? Măsurarea opțiunilor indivizilor și a altor parametri sociali ne poate furniza date importante despre corpul social, dar a reduce întreaga viață socială la sume variabile de preferințe, obiceiuri sau necesități este un mod de a vedea lucrurile prin îngustimea fantei teoretice pe care am creat-o astfel, considerând în același timp, în mod eronat, că avem cel mai larg câmp vizual posibil asupra vieții sociale.

### 3. Problema socială ca exercițiu

În general, abordările înguste propun un model teoretic în cadrul căruia se presupune că există un set complet de instrumente care să permită rezolvarea oricărei probleme sociale în cadrul sistemului. Cu ajutorul unui set de noțiuni și metode specifice unei discipline din cadrul științelor sociale se consideră că putem construi un model al unei societăți destul de greu de atacat din punct de vedere teoretic și care, în plus, conține rezolvarea tuturor problemelor cu care se poate confrunta o societate. Astfel, echilibrul social ar fi asigurat, iar viața socială nu ar suferi tulburări care să îi pună în pericol existența. Orice problemă este doar un exercițiu care poate fi soluționat în cadrul teoretic asumat.

Exercițiile teoretice se pot dovedi în foarte multe cazuri benefice pentru deciziile menite să influențeze viața socială. În fapt, marii gânditori cărora le sunt atribuite principiile pe care se sprijină sistemele democratice actuale – care sunt, deocamdată,



cele mai dezirabile forme de organizare socială – exact asta au făcut. James Madison, spre exemplu, în „Federalist Ten”<sup>12</sup>, a construit un joc al facțiunilor care să asigure libertatea cetățenilor unui stat. Această dialectică a facțiunii, foarte convingătoare din punct de vedere teoretic, a fost așezată la baza unui sistem care, pus în practică, s-a dovedit mai mult decât satisfăcător. De aici însă și până la modelul numit aici *abordare îngustă* este o cale mai lungă, pe parcursul căreia aria de aplicabilitate a observațiilor și a concluziilor se întinde la întreaga sferă a vieții sociale, după ce a fost furnizat în prealabil un model al societății în care orice problemă socială poate fi tratată în termenii problemei de la care s-a pornit. Vom încerca mai jos să subliniem o astfel de evoluție cu ajutorul unui exemplu.

Max Weber, considerat un metodolog al științelor sociale, a elaborat ipoteza influenței majore a religiei protestante asupra capitalismului<sup>13</sup> cu ajutorul unor instrumente sociologice. Folosind un criteriu de stratificare socială – protestantismul –, o observație bazată pe instrumente sociologice – statistica societăților în care trăiau protestanți, cu relevanță asupra modului de viață – și un fapt istoric – lista lui Calvin –, el a conchis că eficiența a fost sprijinită decisiv, ca opțiune pentru un mod de viață în cadrul societății, de către protestanți, datorită unor elemente cheie cuprinse în preceptele religiei la care aceștia au aderat.

Suntem interesați aici să observăm două aspecte ale teoriei lui Weber. Primul este acela că teoria este centrată asupra legăturilor cauzale dintre eficiența privită ca mod de viață (sau *vocație*) și un precept religios, constituind un exercițiu de explicare a unui comportament social pe baza unei trăsături culturale. Al doilea este mult mai

---

<sup>12</sup>James Madison – *Federalist Ten*, [www.ipums.org/~sargent/federalist10.htm](http://www.ipums.org/~sargent/federalist10.htm) (19/04/2002).

<sup>13</sup>Max Weber – *Etica protestantă și spiritul capitalismului*, Humanitas, 1993.




aproape de subiectul lucrării de față și este constituit de faptul că nu avem de-a face cu un model de explicare a comportamentului social pe baza trăsăturilor culturale. Acest lucru este foarte important, pentru că ne permite să facem o distincție între două moduri diferite în care sociologia poate fi utilizată în cadrul teoretic. Cel adoptat de Weber constituie o incursiune într-un domeniu al vieții sociale. Chiar dacă ia în vedere foarte multe aspecte ale vieții sociale, Weber se oprește la a trage concluzia doar cu privire la o posibilă rădăcină a spiritului dominant al societății capitaliste. Or, o concluzie de acest tip este departe de a putea fi considerată o observație certă sau un instrument sigur pentru soluționarea unor probleme sociale. El nu pretinde în nici un moment că această rădăcină se regăsește în orice element al societății sau că, dacă ar fi așa, orice aspect al vieții sociale poate fi judecat în funcție de această rădăcină. Putem spune chiar că demersul lui Weber urmează o cale inversă celei pe care merg de obicei abordările înguste. Este o căutare a unui element esențial pornind de la aspecte manifestate pregnant în societate. În abordarea îngustă elementul – fie el relație sau criteriu de clasificare – stă la baza demersului; pornind de la element se ajunge la deciptarea și teoretizarea aspectelor sociale cele mai diverse.

Modelul care urmează constituie o abordare îngustă, adică o incursiune cu aceleași mijloace la nivelul întregului domeniu al vieții sociale. Pierre Bourdieu susține că existența claselor sociale este o evidență, dată fiind imposibilitatea unui principiu de diferențiere a mediului social în eventualitatea absenței acestora. Aceste clase nu sunt însă, pentru Bourdieu, asemenea celor din teoria lui Marx. „Ceea ce există este un spațiu social, un spațiu de diferențe în care clasele există oarecum virtual, punctat, nu ca un dat, ci precum *ceva ce ar fi de făcut*.”<sup>14</sup> Modelul propus de el pentru spațiul

---

<sup>14</sup>Pierre Bourdieu – Ibid., p. 19.



social este structurat după conceptul de *capital*. Prin intermediul acestui concept se poate ajunge la o clasificare adecvată a tuturor elementelor societății și la o teorie a Statului ca rezultat al unui „proces de concentrare a diferitelor feluri de capital“<sup>15</sup>. Observăm că expresia *clasificare adecvată* beneficiază de un plus de valoare adăugat de cadrul teoretic în care aceasta este inclusă. Altfel spus, clasificarea adecvată este *adecvată* datorită plasării ei într-un context teoretic dat, dar pretențiile de valabilitate a clasificării transcend adesea acest context, doar pe baza respectivei *adecvări*. Acest tip de demers își obligă adesea autorul la construcții teoretice suplimentare, conducând mai degrabă spre clasificări artificiale.


Iată în ce poate consta *adecvarea*: „Se înțelege de la sine – deși o ideologie oficială de tip meritocratic poate încerca să facă să se creadă contrariul – că nu toate deosebirile în șansele de apropiere a bunurilor și serviciilor rare pot fi în mod rațional raportate la diferențele de capital cultural și capital școlar deținut. Trebuie așadar să emitem ipoteza că există un alt principiu de diferențiere, o altă categorie de capital a cărei distribuție inegală stă la baza diferențelor constatate, în special în consum și în stiluri de viață.“<sup>16</sup>

Este interesantă aici desfășurarea raționamentului discursiv: dacă nu putem exprima totul în funcție de noțiunile date, atunci avem nevoie de o nouă noțiune. Acest model este novator față de cel în care totul poate fi exprimat în funcție de un concept bine stabilit. Ceea ce le aseamănă este însă *pretenția de adecvare*. Ambele pretind că *dau seama* de realități. Or, aceasta este o boală filosofică veche, pe care diferiți teoreticieni ai științelor sociale o preiau fără a conștientiza neajunsurile pe care le poate

---

<sup>15</sup>Ibid., p. 78.

<sup>16</sup>Ibid., p. 23.



aduce. Mai mult, adesea pretențiile merg până la a nega orice rol al filosofiei în cadrul teoriilor explicative înguste. Dar societatea nu este doar o concentrare de capitaluri. Ea este mult mai complexă, este o mulțime nedeterminată (și indeterminabilă) de concepte și relații, iar operarea cu elementele acestei mulțimi nu poate aparține unei singure discipline din cadrul științelor sociale. A exclude celelalte discipline înseamnă a exclude dintre observații o parte a acestor relații.


În acest mod, demersul lui Bourdieu este un *sociologism*, după cum cel analog care se slujește de instrumentele economiei este un *economism*. „Într-adevăr, principiul erorii rezidă în ceea ce se numește în mod tradițional economism, adică în faptul de a considera că legile de funcționare ale unuia din câmpurile sociale, și anume câmpul economic, sunt valabile pentru toate câmpurile.”<sup>17</sup> Aceasta este o descriere a *abordării înguste* făcută chiar de Bourdieu, care însă nu reușește să observe că, prin respingerea utilitarismului<sup>18</sup> și prin elaborarea propriei teorii despre acțiune și motivație în societate face același lucru, dar apelând la instrumentele sociologiei, la care adaugă câteva judecăți împrumutate din economie și din filosofie. Abordarea sa ocupă nu numai câmpul social al instituțiilor politice, dar și pe cel al schimburilor economice, pe baza observației că există bunuri care au o valoare simbolică, dată de situarea lor în domeniul spiritului, ceea ce face ca ele să fie supuse unui alt tip de relație de schimb. Se ajunge astfel la o abordare a tuturor câmpurilor sociale pe baza unei teorii a câmpurilor sociale. Astfel, singurul progres notabil de ordin teoretic poate fi considerat acela al distincției între câmpurile sociale. A merge însă mai departe spre explicarea ansamblului numai pe baza unei clasificări, fie ea și completă, constituie un

---

<sup>17</sup>Ibid., p. 118.

<sup>18</sup>Ibid., p. 114 sqq.






exces. Acesta este subliniat și de incursiunea în domeniul moralei, unde Bourdieu analizează natura paradoxală a fundamentului moral<sup>19</sup> prin prisma raportului particular (grup)-universal. Fundamentul moral este paradoxal, consideră Bourdieu, pentru că el este adus în cadrul grupului fără nici un respect față de aspectul pe care îl avea în cadrul universalului. Acesta este totodată și un exemplu de raportare la grup, ce constituie un sprijin pentru spiritul sănătos al *liberalismului burghez postmodern* văzut de Rorty și o „desvrăjire“<sup>20</sup> cu ajutorul analizei sociologice.

Se observă, la o analiză atentă asupra unor demersuri sociologice de critică a relațiilor sociale, că putem regăsi în cadrul acestei discipline toate instrumentele pentru rezolvarea problemelor sociale, de la cele economice până la cele morale. Ar putea fi făcute multe observații și s-ar putea aduce multe obiecții, dar ne vom opri aici numai la una, pe care o considerăm cea mai importantă. Aceste demersuri pornesc de la clasificări pe baza unor criterii alese (preocupări comune, tipuri de interacțiune etc.), astfel încât ele se constituie în clasificări artificiale, care pot fi modificate în funcție de criteriul adoptat fără a afecta ansamblul teoretic. Astfel, cu două criterii diferite de clasificare putem ajunge la aceeași explicație sau la o aceeași soluție pentru o problemă socială. În acest caz, cum putem considera clasificare pe baza căreia s-a constituit întregul aparat teoretic drept relevantă pentru problema în cauză? Mai mult, în cadrul aceluiași sistem de clasificare putem descoperi cezuri sau suprapuneri. Acestea ar trebui să constituie neajunsuri suficiente pentru a demonstra că ne aflăm în fața unor clase greu de fixat din punct de vedere teoretic. Și atunci, cum putem susține că avem o adecvare a clasificării suficiente pentru a da explicații teoretice? Cel

---

<sup>19</sup>Ibid., p. 176 sqq.

<sup>20</sup>Ibid., p. 178.



puțin în astfel de cazuri trebuie să acceptăm că există probleme care rămân intangibile teoriei sociologice, astfel încât sociologismul, în sensul pe care l-am acordat mai sus termenului, constituie și el un exemplu de *abordare îngustă*.

## 4. Raționalismul


Un alt aspect important al teoriilor științelor sociale este cunoașterea și modul în care aceasta este utilizată în demersurile teoretice. Ne vom opri aici asupra unei distincții făcute de Michael Oakeshott între cunoașterea *tehnică* și cea *practică*<sup>21</sup>. Într-o cunoaștere științifică autentică sunt cuprinse ambele tipuri de cunoaștere. Cea din urmă se deosebește de prima prin aceea că „se regăsește numai în utilizare, nu are caracter reflexiv și nu poate fi formulată prin reguli”<sup>22</sup>. Oakeshott avertizează: nu este o cunoaștere de tip ezoteric, dar nici nu conține metoda unei doctrine explicite. Această distincție nu trebuie confundată nici cu cea dintre *a ști cum* și *a ști că* – pentru că aceste două tipuri sunt prezente în fiecare membru al dihotomiei tehnică-practică –, nici cu distincția dintre cunoașterea mijloacelor și cunoașterea scopurilor. Ele se îmbină și nu pot fi întâlnite separat, cum poate fi cazul cunoașterilor din cadrul celorlalte distincții. Într-o formulare plastică, fiecare individ are cunoștințe pe care le poate pune în cărți și cunoștințe pe care le îngroapă odată cu el.

Raționalismul, după Oakeshott, „constă în teza că ceea ce am numit cunoaștere practică nu este deloc cunoaștere, teza că, propriu-zis vorbind, nu există nici o cu-

---

<sup>21</sup>Michael Oakeshott – *Raționalismul în politică*, Editura All, București, 1995.

<sup>22</sup>Ibid., p. 15.




noaștere care să nu fie cunoaștere tehnică“<sup>23</sup>. Observăm aici o similitudine între *teza raționalistă* și una dintre motivațiile posibile ale abordărilor înguste – aceea că un instrument care nu permite calculul sau cuprinderea sub un model explicativ este inutil; astfel, gândirea morală este socotită irelevantă pentru o astfel de abordare, întrucât nu poate fi încadrată într-un tipar tehnic. Prin urmare, putem considera că specialistul științelor sociale care elaborează o abordare de acest tip comite o eroare raționalistă. „Am sugerat că cunoașterea implicată în fiecare activitate completă nu este niciodată doar cunoaștere tehnică. Dacă acest lucru e adevărat, ar putea părea că eroarea Raționalistului este de un fel foarte simplu – eroarea de a lua partea drept întreg, de a înzestra o parte cu calitățile întregului.“<sup>24</sup> Aceasta poate fi considerată o reformulare valabilă pentru teza lucrării de față privitoare la lipsa de justificare a abordărilor înguste: sunt abordări ale întregului (vieții sociale) ce pot fi considerate eronate, deoarece nu reușesc să fie relevante decât pentru o parte a acestuia.

Luând întregul ansamblu al relațiilor dintre membrii unui corp social drept relații de un anumit tip – adică exact ceea ce se face în cadrul unei abordări înguste –, elaborăm legi valabile despre parte și extindem valabilitatea lor asupra întregului. Unele dintre observații sunt nu numai valabile, dar și utile în procesul de decizie întâlnit în viața socială curentă. Bunăoară, constatarea că o tranzacție între doi indivizi implică două tipuri de costuri – interne și externe, sau costurile legate de obiectul tranzacționat și cele legate de tranzacție luată ca acțiune – poate conduce, atât pe plan teoretic cât și pe plan practic, la decizii care să poată influența în mod benefic relațiile sociale. Un bun exemplu în această privință ar fi acela al deciziei de a nu se

---

<sup>23</sup>Ibid., p. 19.

<sup>24</sup>Ibid., p. 20.




intervenii în cadrul economic decât în cazul monopolurilor<sup>25</sup>. Această decizie este luată pe baza observației că o relație necesară (care presupune o tranzacție) s-ar bloca, sau ar deveni anevoioasă, eventual chiar periculoasă dacă, date fiind costurile inacceptabile ale tranzacției, dacă nu s-ar interveni *artificial* asupra ei, unde *artificial* vizează lipsa de normalitate (naturaletę) a unei intervenții a statului pe piața economică. Ne putem aștepta ca o decizie politică să mențină relațiile de acest tip, dar nu putem demonstra în acest cadru teoretic îngust nici corectitudinea modelului și nici necesitatea acestei decizii. Valabilitatea și utilitatea observațiilor trebuie să se restrângă la nivelul părții. Nu putem vorbi de monopol în cazul relațiilor intime și nu putem spera că vom obține vreodată un model general *corect* al relațiilor de monopol sau clasificarea *adecvată* care să ne permită rezolvarea tuturor problemelor și să ne dea certitudinea îmbunătățirii echilibrului social.

Oakeshott merge însă mai departe în conturarea erorii raționalistului, spunând: „Dar greșeala Raționalistului nu se oprește aici. Dacă marea sa iluzie este suveranitatea tehnicii, totuși el se lasă înșelat, nu mai puțin, și de aparenta certitudine a cunoașterii tehnice. Superioritatea cunoașterii tehnice stă în aparența că ea ar porni din ignoranța pură și s-ar încheia cu o cunoaștere certă și completă, aparența că ar începe și s-ar termina cu certitudinea.”<sup>26</sup> În cazul nostru, pentru a face aceeași obiecție cu privire la abordarea îngustă, trebuie să înlocuim „tehnica“ cu „modelul“ și „certitudinea“ cu „aplicabilitatea“. Iluzia vine astfel din aceea că modelul tranzacțional, spre exemplu, este aplicabil indiferent de elementele puse în relație. Dacă un individ

---

<sup>25</sup>Problemei necesității monopolurilor este tratată *economic* de către Milton Friedman, în *Capitalism și libertate*, Editura Enciclopedică, București, 1995, pp. 43 sqq.

<sup>26</sup>Oakeshott, op. cit., p. 20.



își exprimă preferința prin vot, atunci putem vorbi de o piață politică. Trebuie să observăm însă că în acest caz presupunem deja determinată elementelor incluse în relația tranzacțională (alegătorul și candidatul), iar acestea pot fi atât de puternice încât pot anihila modelul teoretic elaborat fără a ține cont de ele. Un candidat cu o ofertă impecabilă (relativ la cerere) într-un mediu social poate eșua în tentativa de încheiere a tranzacției din cauze externe pieței politice, care se pot dovedi greu sau chiar imposibil de formalizat în limbaj tehnic. Modelul teoretic poate să nu fie anulat, dar este particularizat, ceea ce presupune o legătură strictă între acesta și o anumită piață. Astfel, certitudinea cunoașterii tehnice nu reușește să acopere întregul câmp practic pe care îl vizează cunoașterea.


Ludwig von Mises reconstituie societatea ca un câmp vast al interacțiunilor între agenți raționali<sup>27</sup>. El nu își propune elaboreze o doctrină, în înțelesul dat termenului în filosofia politică, arătându-se conștient de faptul că „praxeologia și științele economice nu sunt calificate să trateze aspectele transcendente și metafizice ale vreunei doctrine”<sup>28</sup>. Totuși, consideră că acestea nici nu sunt necesare tratării problemelor sociale. „Dacă o filosofie a admis necesitatea unor legături de ordin social între oameni, atunci s-a plasat singură, în măsura în care problemele acțiunii sociale intră în joc, pe un teren de pe care nu există evadare în convingeri personale și profesii de credință care să nu poată fi supuse unei examinări amănunțite prin metode raționale.”<sup>29</sup> Aici considerăm că găsim ilustrarea greșelii raționalistului la care se referea Oakeshott,

---

<sup>27</sup>Ludwig von Mises – *Human Action – A Treatise On Economics*, Fox & Wilkes, San Francisco, 1996.

<sup>28</sup>Ibid., p. 180.

<sup>29</sup>Idem.



aceea de a miza totul pe superioritatea cunoașterii tehnice, dată de iluzia certitudinii.

Pentru von Mises ceea ce nu poate fi examinat cu metode raționale nu poate avea loc în teoria socială. De exemplu, „în ciocnirea dintre aceste grupări [liberali, socialiști și intervenționiști] apare din nou o discuție despre probleme fundamentale ale filosofiei. Oamenii vorbesc despre libertate adevărată, egalitate, justiție socială, drepturi individuale, comunitate, solidaritate și umanitarism. Dar fiecare grupare are intenția de a demonstra prin raționalizare și prin referire la experiența istorică că numai sistemul pe care îl recomandă va conduce la prosperitatea și satisfacția cetățenilor.”<sup>30</sup> Dar aceste aspecte, afirmă von Mises, nu sunt importante pentru ceea ce numim ordine socială, pentru că aceasta presupune o formă de guvernământ, care se sprijină pe acțiunile indivizilor, ceea ce ar trebui să ne ducă cu gândul mai degrabă la praxeologie și la științele economice. Prin urmare, ceea ce putem face este să încercăm să elaborăm o știință a acțiunii umane. Un element esențial al acestei științe este calculul economic capitalist. „Evoluția calculului economic capitalist a fost condiția necesară pentru apariția unei științe sistematice și logic-coerente a acțiunii umane.”<sup>31</sup>


În cazul unui sistem de proprietate privată, individul „schimbă bunuri și servicii, nu efectuează muncă forțată și nu plătește tribut. Cu siguranță el nu este independent. El depinde de alți membri ai societății. Dar această dependență este mutuală. Cumpărătorul depinde de vânzător, iar vânzătorul de cumpărător.”<sup>32</sup> Avem în teoria lui von Mises un tablou al sferei economice a societății, în care autorul vede *acțiunea umană*. Avem de-a face tot cu o abordare îngustă, deși aceasta are un caracter special,

---

<sup>30</sup>Ibid., p. 183.

<sup>31</sup>Ibid., p. 231.

<sup>32</sup>Ibid., pp. 282-283.



pentru că autorul are pretenția că arată modul în care teoria care ține de guvernământ poate fi elaborată cu ajutorul praxeologiei și al științelor economice. Pare suficient ca teoreticianul care vrea să elaboreze o teorie privitoare la viața socială să dețină instrumentele raționalistului.

David Friedman duce astfel de aplicații la extrem, construind sistemul de organizare socială denumit *anarho-capitalism*<sup>33</sup>. Aceasta este o abordare în care se ajunge la tratarea justiției în ansamblul ei ca relație în care arbitrul nu mai este necesar, sau cel puțin nu în forma la care ne-am putea gândi: relația de arbitraj juridic devine o relație *economică*. În același mod, economiștii ajung să judece orice interacțiune sub aspectul valorilor de schimb, iar sociologii să decupeze câmpuri sociale pe baza datelor culese din viața socială.


Astfel de teoreticieni verifică toate afirmațiile lui Oakeshott cu privire la raționalist, iar teoriile lor constituie abordări înguste ale vieții sociale, sprijinite doar pe instrumente raționaliste, tratând toate problemele sociale cu metodele cu care tratează un tip de probleme și îmbrățișând la nivelul judecăților de valoare liberalismul burghez postmodern, care le conferă autonomie morală și le influențează semnificativ demersul teoretic. Întrebarea pe care trebuie să ne-o punem acum este: *cum putem demonstra insuficiența unor astfel de abordări?* În continuare vom încerca să oferim un răspuns.

## 5. Mai există o teorie filosofică?

Am pornit în enumerarea premiselor de la perspectiva postmodernă asupra mo-

---

<sup>33</sup>David Friedman – *The Machinery of Freedom; Guide to a Radical Capitalism*, La Salle Open Court, Illinois, 1989.




ralității, exemplificând apoi detaliat ce înțelegem prin *abordări înguste*. La acestea am adăugat modul în care sunt privite problemele sociale în cadrul teoretic modern (Weber) și apoi în cel al abordărilor înguste (Bourdieu), după care am expus critica raționalismului politic făcută de Oakeshott și am dat câteva exemple pe care le considerăm grăitoare pentru justetea observațiilor acestei critici. Vom închide șirul premiselor cu încercarea de a răspunde la întrebarea „Mai există o teorie filosofică?” – cu specificarea că ne referim la domeniul social, și nu la filosofie în genere. Dacă avem motive să credem că răspunsul la această întrebare este pozitiv, atunci setul de premise ne va permite să susținem lipsa de valabilitate a abordărilor înguste, ceea ce ar însemna că ele sunt insuficiente pentru elaborarea unei teorii complete asupra vieții sociale.

Ne putem situa pe două poziții atunci când vorbim despre viața socială, astfel încât putem ajunge la două moduri complet distincte de a judeca activitățile unui corp social. Prima este aceea a întregului explicat cu instrumentele filosofiei clasice. În acest caz avem două planuri majore de „acțiune“, transcendentul și ontologicul, între care conexiunile sunt făcute de cel care susține demersul teoretic prin raportarea la noțiuni abstracte ridicate la rang de călăuze, cum este cazul *Dreptății* la Platon sau al *Spiritului* la Hegel. Pornind de la aceste noțiuni de bază cu natură abstractă, discursul filosofic se extinde asupra întregului sistem al vieții sociale, făcând abstracție de particularități, dar indicând totuși principiile suficiente pentru organizarea vieții sociale și pentru menținerea echilibrului social. Acest mod de a vedea lucrurile nu mai are astăzi decât o valoare pur teoretică.

A doua poziție este aceea a explicațiilor oferite cu ajutorul instrumentelor științelor sociale. În acest caz avem de-a face cu raționalitatea ca metodă dominantă din punct






de vedere teoretic, iar rezultatul este reprezentat de soluții eficiente pentru organizarea vieții sociale și pentru menținerea echilibrului social. Practica politică și socială contemporană are la bază aproape în exclusivitate astfel de soluții elaborate cu instrumente raționale ale științelor sociale.

Evoluția istorică de la prima poziție la cea de-a doua s-a desfășurat într-un interval foarte scurt. Observația care ne atrage atenția este aceea că nu există o poziție intermediară: principiile vechi au fost înlocuite în întregime cu soluțiile noi. Cu siguranță putem vorbi despre o evoluție în adevăratul înțeles al cuvântului: avem de-a face în cadrul acestor teorii cu o creștere a rolului perspectivei individului, cu o înmulțire a noțiunilor concrete, cu instrumente care ne oferă posibilitatea de a verifica valabilitatea unor principii etc. Noutatea cea mare este însă aceea că vechile principii sunt adesea eliminate complet din cadrul teoretic, iar valorile vechi fie au căpătat un uz precis, fie au fost eliminate din joc. În acest fel s-a ajuns la convingerea că o disciplină cum este filosofia, considerată a opera cu noțiuni vagi și cu relații abstracte, nu-și mai găsește locul în cadrul științelor sociale.

Isaiah Berlin, într-un articol în care cercetează îndreptățirea de a susține existența unei teorii politice (și implicit filosofice, deoarece el deosebește *teoria politică* de *științele politice*, referindu-se la prima ca la o teorie socială filosofică), afirmă că „există numai două motive întemeiate pentru care putem certifica sfârșitul unei discipline: unul este acela că presupuzițiile ei de bază, empirice, metafizice sau logice, nu mai sunt acceptate, fie pentru că au devenit foarte slabe, fie pentru că au fost discreditate sau respinse. Celălalt este acela că noi discipline au ajuns să îndeplinească sarcinile îndeobște satisfăcute de cea veche”<sup>34</sup>.

<sup>34</sup>Isaiah Berlin – *Does Political Theory Still Exist?*, în *Concept & Categories – Philosophical Essays*,



Berlin face apoi o distincție în cadrul științelor, pe criteriul capacității de a opera cu concepte clare și de a ajunge la concluzii. Astfel, putem vorbi de științe – atunci când avem concluzii acceptate de majoritatea celor care au de-a face cu cele susținute în aceste concluzii – și de pseudo-științe – atunci când conceptele cu care se operează sunt vagi, iar ipotezele și concluziile sunt „instabile și vehement contestate”<sup>35</sup>. Dar Berlin observă că există întrebări care nu se încadrează în nici una dintre aceste categorii și, pe lângă faptul că nu știm răspunsul la aceste întrebări, nici nu ne sunt clare căile pe care ar trebui să le urmăm pentru a obține un răspuns și pentru a stabili criteriile pe baza cărora un astfel de răspuns, odată obținut, ar putea fi acceptat. „Unul dintre cele mai sigure semne că ne aflăm în fața unei întrebări filosofice – căci acestea sunt întrebările despre care discutăm aici – este acela că suntem în încurcătură chiar de la punerea întrebării, că nu există nici o tehnică bine stabilită și nici o expertiză universal recunoscută pentru tratarea acesteia.”<sup>36</sup> Sarcina căutării unor răspunsuri la aceste întrebări, arată Berlin, revine teoriei politice, sau discursului filosofic pe teme sociale.

Trebuie să se admită deci, în cadrul unor demersuri teoretice privitoare la viața socială, că adesea există dificultăți ce constau chiar în depistarea tuturor problemelor cu care ne confruntăm. În plus, „afirmațiile despre natura fizică pot atinge neutralitatea în această privință [a dorințelor și intereselor oamenilor]; acest lucru este însă mult mai dificil însă când datele problemei sunt istorice, și frizează imposibilul în cazul vieții morale și sociale, unde chiar și cuvintele sunt indubitabil încărcate cu un

---

Oxford University Press, 1980, p. 143.

<sup>35</sup>Ibid., p. 145.

<sup>36</sup>Ibid., p. 146.



conținut etic, estetic sau politic<sup>37</sup>.

Întrebările care fac obiectul filosofiei, susține Berlin, sunt acelea care nu cad în sarcina unei științe independente. Poate fi cazul ca, în timp, să apară o știință care să preia sarcinile de a răspunde la numite întrebări, să dezvolte tehnici de cercetare și criterii de verificare a răspunsurilor. Dar există probleme care vor rămâne cu obstinție sub incidența filosofiei și care nu au reușit, indiferent de eforturile depuse în acest sens, să se elibereze de sub tutelă, fie prin găsirea unor metode empirice, fie prin găsirea unor metode formale de a căuta răspunsuri și de a le certifica; aceste probleme implică, prin miezul lor, judecăți de valoare. Acesta este cazul eticii, iar teoria politică trebuie să opereze cu astfel de judecăți de valoare.


Acum trebuie să facem câteva observații cu privire la diferențele specificate de Berlin și la problema la care căutăm un răspuns aici. Abordările înguste pot fi tratate ca teorii științifice. Motivul pentru care concluziile la care aceste demersuri teoretice ajung rămân discutabile este acela că pretind că, odată cu răspunsurile la propriile probleme, oferă și răspunsuri la problemele mai largi, care depășesc mijloacele lor de cercetare. Când vorbim de problemele unei societăți și de modul în care acestea trebuie rezolvate vorbim de *gânditori politici*, sau de filosofi preocupați de aceste probleme. Or, în acest caz, ne apare ca fiind greșită concepție conform căreia, „de îndată ce suntem încredințați că știm cum trebuie să procedăm [pentru a răspunde], întrebarea nu ne mai apare ca fiind filosofică<sup>38</sup>.

Că multe dintre aceste probleme, odată stabilit scopul acceptat de către cei mai mulți membri ai corpului social, pot găsi un răspuns în urma exercitării unor metode

---


<sup>37</sup>Ibid., p. 157.

<sup>38</sup>Ibid., p. 146.



de cercetare specifice științelor sociale, poate fi adevărat. Răspunsul la întrebarea *Care este cea mai bună metodă de a asigura o tranzacție între două grupuri de indivizi?* poate fi găsit prin metode specifice economiei. Răspunsul la întrebarea *Cum se comportă indivizii care au un set dat de caracteristici ale personalității în fața invitației de a alege între două obiecte?* poate fi găsit cu instrumentele sociologiei. Dar răspunsurile la întrebări de genul *Trebuie pus individul în situația de a alege între aceste două obiecte?* sau *Putem permite tranzacțiile libere între oricare două sau mai multe grupuri de indivizi, indiferent de consecințele tranzacției pentru grupurile adiacente?* nu pot fi convingătoare atunci când ne sunt oferite exclusiv din cadrul disciplinelor care ne oferă răspunsurile la întrebările de primul tip. A crede acest lucru înseamnă a crede în capacitatea unei abordări înguste de a rezolva toate problemele sociale.

Argumentul potrivit căruia filosofia ar trebui exclusă din sfera științelor sociale capabile să ofere răspunsuri la problemele sociale este construit uneori și pe observația că sistemele sociale construite pe baza ideilor filosofilor s-au dovedit adesea foarte problematice, sau chiar falimentare din punct de vedere păstrării unui echilibru social minim. El mai presupune și convingerea că, dat fiind că filosofia s-a dovedit incapabilă de a demonstra existența unor corespondențe ale conceptelor cu care operează, eșuând astfel în tentativele de a ne asigura că putem adera la un set anumit de valori fără teama că vom descoperi pe parcurs inconveniente majore rezultate din opțiunea noastră, ea trebuie dată de-o parte și înlocuită cu științe care, cel puțin sub aspectul prevederii consecințelor imediate ale acțiunilor noastre, ne oferă certitudini. Că putem alege singuri un scop și putem descoperi cu ajutorul unor instrumente mult mai comode și mai eficiente mijloace necesare pentru atingerea acelor scopuri. Dar atât problemele care ne arată că adesea avem dificultăți chiar din faza formulării lor, cât și posibilitatea



de a putea accepta acest argument fără a fi obligați să desființăm filosofia, ne arată că teoria filosofică nu poate fi eliminată dintre științele sociale. Prin urmare, răspunsul la întrebarea „Mai există o teorie filosofică?” – pusă atunci când vorbim de viața socială – este afirmativ, ceea ce face ca premisele pe care le-am așezat la baza abordărilor înguste să se dovedească insuficiente pentru o teorie completă asupra vieții sociale. Vom încerca în continuare să identificăm câteva dintre motivele acestei insuficiențe, analizând câteva consecințe teoretice și practice ale unor abordări teoretice înguste.

## Consecințele


### 1. Luptând cu încrederea

Principalele tipuri de abordări înguste sunt cele pe care le-am numit aici *economism* și *sociologism*. Adesea însă nu avem de-a face cu tipuri pure, pentru că fie sunt luate în calcul noțiuni din afara respectivelor discipline, conducând la o îmbogățire care este reală numai la nivelul discursului, nu și al mijloacelor, fie nivelul de abstracție este atât de ridicat încât nu poate fi asociat clar uneia dintre discipline, ceea ce ne permite să intuim disciplina de la care s-a pornit doar după setul primar de instrumente și valori prezente în discurs. Vom analiza în continuare consecințele la care se poate ajunge ca urmare a unor abordări înguste ale teoriei vieții sociale.

În *Marea ruptură*<sup>39</sup> Francis Fukuyama vizează relația dintre ordinea socială și natura umană, așa cum apare ea (sau cum este construită, dacă refuzăm să acceptăm

---

<sup>39</sup>Francis Fukuyama – *Marea ruptură. Natura umană și refacerea ordinii sociale*, Editura Humanitas, București, 2002.




existența ei) în cadrul larg al științelor sociale: prin intermediul schelelor statistice ale sociologiei, la care se adaugă explicații cvasi-fabulatorii ale antropologiei. Premisa majoră a acestui demers este marea ruptură produsă la nivelul valorilor sociale (cu accent pe acele valori care intră în sfera moralei) în a doua jumătate a secolului XX. Autorul nu abandonează definitiv teza proprie privitoare la *sfârșitul istoriei*<sup>40</sup> și nici nu își modifică radical discursul. Nu există alternativă la democrația liberală, deci orice societate care tinde spre o ordine care să-i asigure prosperitatea trebuie să adopte instituțiile societăților democratice liberale. În schimb, dacă ipoteza sfârșitului istoriei era clădită pe conceptul de echilibru social optim (asigurat, în opinia lui Fukuyama, de instituțiile democrației liberale), teza marii rupturi are în spate conceptul de *capital social*, adus în prim plan în ultimul sfert al veacului XX de sociologul James Coleman. Avem de-a face cu un concept vechi, reprezentând un fenomen social perceput ca atare de toți gânditorii care s-au aplecat asupra organizării sociale, dar niciodată cuprins sub un singur nume. Definit succint, capitalul social este un set de reguli *informale* care îmbunătățesc cooperarea în cadrul unui grup social, creând astfel ceea ce în termenii gândirii economice numim *externalități* – efecte pozitive sau negative în afara grupului, în funcție de vectorul dominant: raza de încredere sau dimensiunea grupului.

Acest concept permite o tratare a problematicii normelor informale prin intermediul unor parametri deveniți exponenți tradiționali ai ordinii sociale: delincvența, devianța familiei (perturbări de natalitate și rate ale divorțurilor) și *încrederea*. Marele

---

<sup>40</sup>Francis Fukuyama – *Sfârșitul istoriei și ultimul om*, Editura Paideia, București, 1992; teza principală este aceea că instituțiile democrațiilor liberale ale sfârșitului de secol XX reprezintă forma de organizare socială suficientă sfârșitului istoriei, înțeleasă nu ca desfășurare a evenimentelor, ci în sensul hegelian al dialecticii tensiunilor sociale, considerate atât la nivelul indivizilor cât și la nivelul grupurilor (indiferent de criteriul de agregare al acestora).



necaz pe care îl poartă cu sine aceste concept este însă imposibilitatea cuantificării, fie și ca valoare aparținând unui moment istoric trecut. Totuși, există nenumărate cazuri în care, pentru justificarea existenței unui astfel de concept, sunt folosite statistici. Aceasta se întâmplă nu atât pentru a determina capitalul social sau conceptul asemănător care este în cauză, cât pentru a deosebi între un capital bogat și unul sărac.

O observație la care se ajunge însă aproape invariabil este aceea că în societăți diferite aceeași instituție funcționează diferit. Robert Putnam conchide, în studiul său asupra administrațiilor locale din regiunile Italiei<sup>41</sup>, că rețelele de reciprocitate și solidaritate nu sunt produsul modernizării socio-economice, ci condiții ale acesteia. Douglass North, în analiza istorică a relației dintre instituții<sup>42</sup> și comerț, găsește o discrepanță relevantă între instituțiile Europei occidentale și cele ale Americii Latine și o pune pe seama relațiilor dintre indivizi: în Europa acestea sunt impersonale – permițând și chiar încurajând interacțiunea între indivizi care nu aparțin aceluiași grup –, iar în America Latină sunt „personalizate”<sup>43</sup>, fapt care împiedică formarea unui cadru instituțional corelat cu necesitățile tehnico-economice.


În termenii capitalului social, aceste observații (pe care avem suficiente motive să le numim ipoteze nefalsificate) pot fi însumate și reformulate astfel: acolo unde raza de încredere *nu acoperă* grupul (și deci există chiar membri ai grupului cărora nu li

---

<sup>41</sup>Robert D. Putnam, *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*, Princeton, Princeton University Press, 1993.

<sup>42</sup>De notat că North numește *instituții* ansamblul de constrângeri informale (e.g. obiceiuri) și de reguli formale (e.g. Constituția) proiectate de indivizi pentru a crea *ordine*.


<sup>43</sup>Douglass C. North, *Institutions*, în *Journal of Economic Perspectives* – Volume 5, Number 1 – Winter 1991 (pp. 97 – 112), p. 111.



se acordă încredere și față de care normele informale nu sunt respectate), iar acest lucru se petrece într-un număr semnificativ de grupuri, nu se poate crea un cadru instituțional care să conducă la o modernizare socio-economică, în sensul dezvoltării interacțiunilor între indivizii societății în același ritm cu dezvoltarea tehnologică și economică ce acționează în mod obișnuit asupra societăților contemporane; *externalitățile* sunt preponderent *negative* și nu permit evoluția instituțiilor și progresul socio-economic.

Considerațiile lui Fukuyama asupra ordinii sociale constituie, *mutatis mutandis*, o analiză amănunțită asupra structurii atomice a ordinii sociale. Din această perspectivă, Putnam, Coleman, Mancur Olson et al. au efectuat analize asupra unor structuri moleculare. Noutatea ar fi deci saltul către un nivel structural inferior, care are o relevanță deosebită în contextul actual, în care multiculturalismul și globalizarea, elixirele chimiei moral-politice contemporane, tind să orienteze discursul filosofiei sociale mai degrabă spre un nivel structural superior. Totuși, discursul lui Fukuyama poate fi considerat incomplet. De ce? În vreme ce ca abordare îngustă oferă soluții, se desfășoară în termeni de acțiune, eficiență și posibilități de soluționare, totul fiind cuantificabil, discursul sprijinit pe noțiuni vagi, cum ar fi *încrederea*, nu poate depăși nivelul unor observații din care se pot alcătui ipoteze greu de verificat și de validat. Prin urmare, abordările înguste prezintă un avantaj teoretic semnificativ, considerat a fi un uriaș pas înainte față de cele filosofice: date fiind premisele, ele oferă certitudini. Dat fiind că societatea este un grup dincolo de nivelul căruia responsabilitatea individului încetează, că relațiile dintre indivizii acestui grup pot fi abordate cu una și aceeași metodă, că problemele sociale își găsesc răspunsuri clare (sau cel puțin mult mai puțin discutabile decât cele filosofice) și că raționalitatea analizei ne permite să





susținem cu convingere că ne aflăm în fața singurelor soluții valabile, ne putem considera asigurați în cel mai mare grad cu putință de eficiența explicativă a abordărilor înguste. Și chiar dacă această certitudine poate fi socotită nefondată (ea este tocmai greșeala raționalistului de care vorbește Oakeshott), ea rămâne mult mai apropiată celor dornici de a rezolva marele mister care este societatea decât orice abordare care ar avea nevoie de interpretare pentru a-și dovedi valabilitatea istorică.

Și totuși, multe dintre aceste noțiuni vagi care nu-și găsesc locul în abordările înguste au fost elemente de bază ale oricărei filosofii sociale importante. Important de observat aici este că o abordare îngustă în termenii unor noțiuni vagi devine ea însăși vagă. Dacă păstrăm metodele și scopul, dar înlocuim elementele discursului, așa cum face Fukuyama, discursul general devine vag. Noțiunea *încredere*, pusă în ecuația care economizează sau sociologizează corpul social, ne dă un rezultat greu de evaluat din punct de vedere teoretic. Totodată însă observăm că există astfel de noțiuni care nu pot fi lăsate în afara modelului social, pur și simplu pentru că ele dau seama de motivații și acțiuni ale indivizilor. Ajungem astfel la o altă observație interesantă. Abordările înguste au limite pe care le evită prin respingerea noțiunilor vagi. Cum este însă evident că elemente ale vieții sociale ce ar putea fi desemnate de astfel de noțiuni nu pot fi desemnate întotdeauna cu noțiunile cu care operează abordarea, evidentă ne apare și falsitatea multora dintre soluțiile oferite de astfel de teorii. Se ajunge la situații în care este nevoie să fie explicate situații simple cu ajutorul unor mecanisme complicate și irelevante sub aspect practic, ceea ce conduce la eșec în tentativa de a opera doar cu noțiuni exacte, perfect adecvate cadrului teoretic îngust.

O abordare îngustă ajunge într-un punct mort atunci când trebuie să opereze cu noțiuni vagi. Apare astfel o problemă: pentru a depăși acest punct mort, noțiunile



vagi au nevoie de un înlocuitor. Acesta este, în toate cazurile, *optimismul*. Aceasta este prima și cea mai importantă consecință a abordării înguste. În cadrul teoriei ajunse într-un punct mort, în care pasul următor al relației atât de ușor de manevrat înainte nu mai poate fi justificat, apare un salt care la prima vedere pare justificat. În realitate acest salt constituie o soluție forțată pentru încheierea modelului teoretic; o alegere *arbitrară*, imposibil de justificat cu instrumentele raționalistului. Iar rezultatul este *optimismul*, pentru că alternativa nu satisface soluțiile.

## 2. Repertoriul optimismului


Oakeshott califică atitudinea spirituală a raționalistului ca fiind „sceptică și totodată optimistă: sceptică, deoarece nu există nici o opinie, nici un obicei, nici un lucru atât de adânc înrădăcinat sau de larg împărtășit încât el să ezite de a-l pune în discuție și de a-l judeca pe baza a ceea ce numește *rațiunea* sa; optimistă, deoarece raționalistul nu se îndoiește niciodată de puterea *rațiunii* sale (atunci când aceasta este aplicată cum trebuie), putere de a determina valoarea unui lucru, adevărul unei opinii sau adecvarea unei acțiuni<sup>44</sup>. Să urmărim cum se poate manifesta acest optimism în cadrul abordărilor înguste și care sunt formele sub care îl putem regăsi.

Pașii făcuți de Fukuyama sunt următorii:

- (1) Parametrii ordinii sociale ne arată că aceasta trece printr-o criză;
- (2) Cauzele reale ale crizei sunt de găsit la nivelul capitalului social care, din diverse cauze, a scăzut drastic (producând externalități negative);
- (3) În istorie au mai avut loc astfel de rupturi, de obicei ca urmare a salturilor

---


<sup>44</sup>Oakeshott, op. cit., p. 9.



tehnologice, depășite cu ajutorul mecanismelor biologice de sociabilizare (*e.g. natura umană*), dar și cu cel al mecanismelor non-biologice de sociabilizare (*e.g. practica încrederii*); O concluzie intermediară ar fi aceea că relația dintre stat și capital social (cu implicații directe asupra ordinii sociale) a urmat de-a lungul istoriei un traseu sinusoidal – aceasta infirmă ipoteza care pune capitalismul în ipostaza de consumator ce epuizează capitalul social;

(4) Date fiind datele istorice (care ne arată că mecanisme biologice și non-biologice care nu pot fi afectate semnificativ de această criză conlucrează pentru refacerea ordinii sociale) și parametrii ordinii sociale care pot fi mășurați în timp real (e.g. adaptarea la noile cerințe de care ordinea socială trebuie să fie seama, cum ar fi creșterea fără precedent a fluxului informațional), trebuie să fim *optimiști*: reconstrucția ordinii sociale este posibilă (și poate chiar a început, dar nu putem avea această certitudine decât după scurgerea intervalului de timp care să permită cuantificarea anumitor parametri).

Ne interesează aici numai implicațiile optimismului asupra moralei, iar acestea sunt însemnate, pentru că această perspectivă operează cu *normele comportamentale* pe care se sprijină ordinea socială. Fundamentul moral este pe deplin compatibil cu cel pe care Rorty îl folosește în construirea noțiunii de *liberalism burghez postmodern*, fiind alcătuit din norme ale unei moralități intraculturale și istorice. Am putea spune chiar că demersul lui Fukuyama este un exercițiu de etică aplicată, care probează validitatea concluziei că fundamentele transculturale și anistorice ale moralei sunt iluzii (metapovestiri) filosofice. Problema? Optimismul în jurul căruia este constituită această perspectivă morală se sprijină pe o alegere după un criteriu arbitrar, care face necesar un sistem deliberativ mult prea complex pentru individul sau grupul care trebuie să aleagă, astfel încât aceștia trebuie doar să *aleagă*. După analiza crizei cu



care se confruntă societatea, trebuie să găsim soluția. Aceasta nu există, dar poate fi înlocuită cu *speranța* că problema poate fi depășită. Putem vorbi în acest caz de un optimism, *moral* dar trebuie să observăm că în cadrul abordărilor înguste acesta se transformă într-un optimism *rațional*. Problemele moralității au fost incluse în sfera teoretică adoptată ca instanțe, fiind astfel adaptate cadrului strict rațional. Rezultatul este convingerea că situația de criză nu poate avea drept cauze erori în cadrul sistemului teoretic. Mai mult, rezolvarea crizei este întotdeauna iminentă, pentru că sistemul este *rațional*.

Rorty este și el pe deplin consecvent în optimismul său, aplicând, în bună tradiție pragmatistă, același criteriu chiar și pentru clasificarea iluziilor folositoare: între Noul Testament și Manifestul Partidului Comunist, ambele profetii ratate dar dătătoare de speranțe care nu pot influența decât în bine comportamentul moral, cel mai puțin nociv nu poate fi decât al doilea, pentru că promisiunea pe care o face are aplicabilitate în viața reală, de aici, nu în cea de dincolo<sup>45</sup>. La acest nivel se poate observa cel mai bine problema despre care vorbim: optimismul în privința unei alegeri potrivite între Noul Testament și Manifestul Partidului Comunist ca surse de inspirație pentru un comportament adecvat moral presupune o alegere din partea individului, și anume una care să conducă la urmări care pot fi apreciate din punct de vedere rațional.

Observăm că postmodernismul nu se poate justifica altfel decât ca raționalism, în sensul indicat mai sus. Ajungem astfel la o problemă: chiar și ca raționalism reprezintă o abordare îngustă, în sensul că își limitează considerațiile și principiile la un singur plan, refuzând să accepte, fie și din punct de vedere categorial, un plan superior (cel

---

<sup>45</sup>Richard Rorty – *Phailed prophecies, Glorious Hopes*, în *Philosophy and Social Hope*, Penguin Books, London, 2000 (pp. 171-177).




al metapovestirii). Liberalismul burghez postmodern operează cu instanțe ale unor judecăți morale, iar soluția, în momentul în care se ajunge la situații de criză, la dileme, este una singură: *optimismul*. Trebuie să alegem între a crede că situația va fi mai bună aici pe pământ și a crede că va fi mai bună în viața de dincolo? Să alegem credința că situația va fi mai bună aici. Trebuie să alegem între a crede că există datorii față om – deci că avem responsabilități dincolo de limitele comunității noastre – și a crede că nu există – deci că nu avem nici o responsabilitate dincolo de limitele comunității noastre? Vom alege varianta mai simplă, a limitării la comunitate. Este și acesta un optimism, pentru că elimină o mare parte a problemelor morale prin alegerea variantei mai simple, căreia îi acordă încrederea, atunci când rațiunea se poticnește în marșul ei demonstrativ. Dar și în acest caz avem de-a face cu un optimism rațional: între două variante care ne oferă variante situate de o parte și de cealaltă a limitei raționalității trebuie să optăm pentru cea din interior. De ce? Pentru că pe ea ne putem baza, în sensul că o putem verifica și valida cu instrumente raționale.

Hayek, deși este un caz aparte, poate fi considerat și el ca amator de abordări înguste. El își construiește întreaga filosofie cu ajutorul rațiunii, dar și cu al unor instrumente greu de încadrat într-o singură știință – și de aceea l-am considerat un caz aparte, deoarece nivelul său de abstractizare este atât de ridicat încât depășește limitele unei singure științe –, dar totuși se apropie de premisele enunțate aici fiind un raționalist prin excelență și un optimist rațional. El ne conduce spre *evidența* unei ordini spontane a pieței cu ajutorul unui set de instrumente teoretice care pot fi considerate abstractizări ale instrumentelor economismului, la care adaugă unele îmbogățite valoric prin depășirea cadrului teoretic al economiei, cum ar fi *catalaxia*<sup>46</sup>.

---

<sup>46</sup> *Principiile unei ordini sociale libere*, în Adrian-Paul Iliescu (coordonator) – *Filosofia socială a*




Necazul ar fi, în acest caz, că îmbogățirea valorică aduce un surplus de conținut care nu este valorificat decât în calitatea sa de surplus. *Catalaxia* cuprinde și aspectele non-economice ale interacțiunii dintre indivizi, dar Hayek nu cercetează acest adaos de conținut, ci se folosește numai de stipularea existenței sale. În acest caz putem vorbi de un optimism rațional în sensul încredințării că elementele din afară nu pot decât să sprijine relațiile de tip rațional. Dacă vor avea vreo influență, atunci aceasta va fi benefică, va acționa în spiritul adâncirii acestor relații și nu va pune probleme sistemului. Aceasta este varianta pură a optimismului raționalist, așa cum l-a descris Oakeshott. Puterea rațiunii îi asigură acesteia supremația. Elementele străine nu pot decât să se supună și să colaboreze într-un mai bun exercițiu al forțelor raționale. Acesta este cazul *catalaxiei* la Hayek, dar și al *economiei de piață* la von Mises, care consideră că triumful liberalismului clasic nu a fost un produs al constituțiilor, cartelor drepturilor, legilor și statutelor. „Acele documente vizau doar salvagardarea libertății, instaurate prin economia de piață operațională, împotriva intruziunilor deținătorilor de putere. Nici un guvern și nici o lege civilă nu poate garanta și instaura libertatea altfel decât sprijinind și apărând instituțiile fundamentale ale economiei de piață. Guvernarea înseamnă întotdeauna coerciție și obligativitate și este cu necesitate opusul libertății. Guvernământul este un garant al libertății și este compatibil cu libertatea numai dacă aria sa de acțiune este restrânsă adecvat la prezervarea a ceea ce numim libertate economică. Acolo unde nu este economie de piață, cele mai bine intenționate prevederi ale legilor și ale constituțiilor rămân niște litere moarte.”<sup>47</sup> Reiese de aici că odată așezate fundamentele economiei de piață, libertatea este obținută și rolul

---


lui F. A. Hayek, Editura Polirom, Iași, 2001, p. 13; Cf. și *Dreptatea socială ca atavism*, Ibid., p. 45.

<sup>47</sup>Ludwig von Mises, Op. cit., p. 285.



guvernului rămâne acela de garant al acesteia. Dar acesta este un optimism nejustificat, indus de credința neștrămutată în infailibilitatea modelului rațional al acțiunii umane. Descoperim aici definiții înguste, rațional-instrumentale ale guvernământului liberal și economiei de piață, ceea ce justifică teoria lui von Mises doar pentru cazurile în care acestea ne sunt date ca premise. A presupune că în lipsa economiei de piață nu ne vom putea bucura de aceleași consecințe înseamnă a nega posibilitatea repetării modelului teoretic pe care el îl imaginează.

Ar fi interesantă analiza următoarei obiecții: optimismul luat drept consecință a abordării înguste practicate de raționalism constituie o falsă extindere a problemei; raționalismul este o condiție necesară și suficientă pentru acest optimism, deci este o falsă problemă să discutăm despre optimism ca și cum nu ar putea fi prezent acolo unde avem de-a face cu raționalismul. Considerăm însă că repertoriul optimismului despre care vorbim ca despre o consecință a abordărilor înguste este ceva mai larg decât optimismul raționalismului. Cel puțin o distincție importantă ne poate arăta acest lucru: în timp ce optimismul raționalismului se sprijină pe forța cu care este înzestrată raționalitatea, cel al abordărilor înguste poate avea la bază și o incapacitate. Cel care caută rezolvarea unei probleme și nu o poate descoperi în interiorul cadrului teoretic în care a dezbătut acea problemă acceptă o soluție din afară, din incapacitatea de a renunța la acel cadru teoretic sau de a accepta o sentință negativă (e.g. Fukuyama a lăsat soluția crizei pe care o analizase amănunțit pe seama capacității indivizilor de a coopera, adică exact pe seama acelui element pe care el îl găsisese în suferință). Tot incapacitate poate fi socotită și insistența cu care Rorty ține să recupereze tot ce poate servi drept învățătură morală printr-o reinterpretare în spiritul lipsei de fundament moral anistoric.



Am arătat aici că putem vorbi despre tipuri variate de optimism, că repertoriul optimismului abordărilor înguste este dat de credința raționalistului în instrumentele cu care lucrează și de incapacitatea teoreticianului de a recunoaște limitele instrumentelor pe care și le-a ales. Ca o concluzie intermediară, putem spune că avem de-a face cu trei genuri ale optimismului în cadrul abordărilor înguste: unul *raționalist*, pur, care își găsește resursele în credința în superioritatea instrumentelor folosite (Hayek și von Mises), altul *al preferințelor*, bazat pe autoritatea raționalității în indicarea unui criteriu superior de a alege între două sau mai multe variante (Rorty) și altul *al incapacității de a renunța la modelul ales* sau de a îl limita la o sferă mai îngustă, bazat pe credința în forța de perpetuare a modelului rațional, forță care va permite depășirea sau răsturnarea în sens constructiv a oricărei crize (Fukuyama). Vom încerca în continuare să analizăm consecințele abordărilor teoretice înguste asupra vieții sociale, pentru a vedea cât de problematic este acest optimism.


### 3. Limitele pragmatismului politic

Bertrand de Jouvenel, în *Tratarea capitalismului de către intelectualii de pe continent*, afirmă că „mecanismele sociale sunt supuse evaluării după două criterii: eficiență și moralitate”<sup>48</sup>. Urmează o analiză foarte interesantă a relației eficiență-moralitate, în cadrul căreia de Jouvenel spune că „atunci când mecanismele sociale sunt folosite pentru a ridica nivelul moral al comportamentului uman, se pot obține rezultate contrare celor intenționate”<sup>49</sup>. Se poate observa că eficiența și moralitatea sunt aici determinații

<sup>48</sup>F. A. Hayek (Ed.) – *Capitalismul și istoricii*, Humanitas, București, 1998, p. 95.

<sup>49</sup>Ibid., p. 97; cazul ales de el este cel al prohibirii alcoolului în SUA..






ale unui mecanism social. Ele sunt criteriile de evaluare, nu rezultate. Ca rezultate ale mecanismului social ele nu sunt controlabile. „Mai mult, este binecunoscut faptul că orice încercare de a modifica atitudinea oamenilor altfel decât printr-o schimbare de mentalitate este, de obicei, zadarnică și oricum nu reprezintă un progres moral.”<sup>50</sup> Un mecanism social este bun în momentul în care are cea mai mare eficiență pentru un grad cât mai ridicat de moralitate. Nici eficiența și nici moralitatea sa nu pot fi afectate într-un mod care ar putea fi depistat în cadrul unui model teoretic, ci numai ca evaluări ale rezultatelor obținute în urma atribuirii de sarcini unui mecanism social prin decizie politică. Atribuirea acestor sarcini se face în urma influenței explicite a teoriilor științelor sociale. Până unde poate merge această influență?

Avem nevoie de observații asupra istoriei corpului social, asupra obiceiurilor etc., astfel încât, prin conjugarea acestora cu un bagaj de cunoștințe teoretice, să putem emite o ipoteză credibilă cu privire la deciziile ce pot fi luate pentru o mai bună organizare a corpului social. Să considerăm că avem o ipoteză care să ne îndreptățească să credem că o decizie va conduce către o stare de lucruri mai dorită de către cât mai mulți membri ai corpului social în care măsura este impusă, de preferabil dorită de toți. În acest punct orice exprimare este limitată, dat fiind că, fie că ne exprimăm în termeni de dezirabilitate, fie că ne exprimăm în termeni de superioritate a cunoașterii (căutând crearea unei *ordini superioare*), temeiul evoluției de la o stare la cealaltă rămâne unul bazat pe credințe și voințe, deoarece orice ipoteză cu privire la direcția în care ar trebui să evolueze organizarea socială poate fi combătută prin ipoteze cu temeuri de aceeași natură (optative sau volitive), fără ca cineva să aibă posibilitatea de a argumenta în sprijinul uneia sau a alteia dintre ipotezele contradictorii fără referire la

---

<sup>50</sup>Idem.




aceste temeieri. Astfel, va exista întotdeauna o posibilitate de a respinge temeierile pe care s-a ridicat ipoteza, iar această posibilitate este dată tocmai de natura acestora.

Totuși, curentul cunoscut îndeobște sub numele de *pragmatism politic* apelează în majoritatea cazurilor la decizii întemeiate pe observațiile sau soluțiile unor abordări înguste. Reușita sau eșecul în atingerea scopului vizat prin respectiva decizie nu depinde exclusiv de aceste observații sau soluții, ci și de factori externi, dar succesul pragmatismului politic a fost dat de reușita semnificativă în asigurarea utilităților imediate. Construit pe decizii mult mai ușor verificabile, mult mai eficient decât toate atitudinile cunoscute înainte, pragmatismul s-a dovedit cea mai bună soluție. El este clădit pe o viziune morală postmodernă (cel puțin în sensul că ne este mult mai aproape comunitatea decât umanitatea) și înzestrat cu un stil simplu de tratare a problemelor sociale, bazat pe încrederea în raționalitate și în valabilitatea abordărilor înguste. Din punct de vedere al eficienței pragmatismul politic poate fi socotit o soluție de succes. Putem spune că această eficiență se datorează sprijinirii sale pe observațiile și soluțiile abordărilor înguste?

Probabil că nu se poate argumenta valabil că observațiile și soluțiile abordărilor înguste scad în realitate eficiența deciziilor politice sau că prin abordări largite s-ar putea obține o eficiență mai ridicată. Dar este pragmatismul politic un succes și din punct de vedere al moralității? La această întrebare putem răspunde negativ, și vom arăta în continuare de ce. Până atunci însă vom continua enumerând câteva motive pentru care considerăm că pragmatismul politic este limitat în capacitatea sa de a asigura o ordine socială stabilă.

Bertrand de Jouvenel, al cărui discurs privitor la viața socială nu constituie o abordare îngustă, subliniază multe dintre slăbiciunile deciziilor bazate pe ipoteze ne-



verificate îndeajuns. „Îmbunătățirea apreciabilă a situației muncitorilor realizată în ultimii o sută de ani este atribuită în genere presiunii sindicatelor și legilor adecvate care au corectat un sistem nedrept. Pe de altă parte, s-ar putea ridica întrebarea dacă nu cumva această îmbunătățire ar fi avut loc pur și simplu pe baza realizărilor acestui sistem nefast, iar măsurile politice nu au făcut decât să scuture pomul de roade. Căutarea cauzei reale nu este o îndeletnicire lipsită de însemnătate, întrucât o atribuire greșită a meritelor poate crea convingerea că fructele cresc în urma scuturării pomilor.”<sup>51</sup> Or, într-o abordare îngustă avem de-a face deseori cu astfel de situații. Convingerea că putem discuta despre orice relație între indivizii unui corp social în aceiași termeni nu este foarte diferită de convingerea că fructele cresc în urma scuturării pomilor. A lua decizii politice bazate pe soluții oferite de abordări înguste este echivalent cu a ne baza pe angrenarea unui mecanism social în efortul de obținere a rezultatelor dorite doar pentru că am interpretat acel mecanism în termenii altuia. Putem observa foarte clar că cererea și oferta pe piața economică pot atinge un punct de echilibru atunci când nu sunt condiționate artificial. Putem accepta și că există o *pieță a căsătoriilor*, despre care putem discuta în același fel în care o facem atunci când avem în vedere piața economică. Dar a susține că eliminând condiționările artificiale de pe piața căsătoriilor vom obține rezultate mai bune pentru organizarea socială decât în cazul menținerii acestora este o iluzie.

Ludwig von Mises consideră că „înflorirea societății umane depinde de doi factori: de puterea intelectuală a oamenilor ieșiți din comun de a concepe teorii sociale și economice valabile, și de abilitatea acestora, sau a altora, de a face aceste ideologii

---

<sup>51</sup>Ibid., p. 101.




plăcute majorității<sup>52</sup>. Istoria ne-a demonstrat că legătura dintre cei doi factori și înflorirea societății umane este întâmplătoare. Mai mult, cel de-al doilea factor ne apare ca fiind cel puțin problematic sub aspectul conjugării sale cu primul, atât din punct de vedere formal cât și din punct de vedere al conținutului. Formal, observăm că poate fi cazul ca înflorirea societății să depindă doar de unul dintre factori (puterea intelectuală), după cum poate fi cazul ca degradarea să depindă de celălalt (capacitatea de a face ideologiile plăcute majorității). Această problemă ar putea fi înlăturată prin introducerea unei clauze în cadrul acestei relații: al doilea factor trebuie să apară numai în cazul în care primul este validat, altfel relația fiind nevalidă (i.e. nu este vorba de a face o ideologie plăcută majorității, ci numai pe aceea care poate fi considerată valabilă). Cu această clauză am ajuns însă la nivelul conținutului și ne lovim din nou de o problemă: criteriul valabilității teoriilor sociale și economice. Acesta nu poate fi independent de societate. Valabilitatea teoriilor este dată de o funcție care depinde de o mulțime de variabile, multe dintre ele numite impropriu astfel, deoarece nefiind cuantificabile decât la nivel abstract (statistic, evaluativ – e.g. capitalul social, normele, capitalul uman) dau funcției, deci și valabilității, o stabilitate precară.

Cele mai grave consecințe în această privință pot fi observate în cazul normelor morale. Analiza efectuată de Fukuyama demonstrează acest lucru. Marea ruptură produsă în cadrul societăților occidentale are printre cauze și folosirea fără discernământ a unor astfel de instrumente. Libertatea acordată indivizilor prin eliminarea unor norme considerate restrictive nu a oferit rezultatele așteptate. De ce? Pentru că la baza acestei presupozitii s-a aflat un raționament care, pornind de la observația că eliminarea restricțiilor de pe piața economică duce la o înflorire a acesteia, a condus la convinge-

---

<sup>52</sup>Ludwig von Mises, Op. cit., p. 864.




rea că același lucru se va întâmpla și în cazul relațiilor din domenii non-economice, pe baza faptului că aceste relații pot fi interpretate ca relații economice. În astfel de cazuri pragmatismul își arată limitele. Bazat pe soluții oferite de abordări înguste, poate promova decizii care vor constitui eșecuri, fie prin nerealizarea rezultatelor propuse, fie prin obținerea unor rezultate nedorite.

Prin urmare, putem socoti pragmatismul politic ca fiind limitat în privința posibilităților de a asigura o ordine socială stabilă. Cel mai ușor putem exprima această limitare în termeni comparativi, spunând că este perspectiva politică cel mai puțin limitată. Aici ne interesează însă posibilitățile de a elimina limitele artificiale, date de abordările înguste. Din punct de vedere moral considerăm că soluțiile acestor abordări conduc la situații de criză.

#### 4. Moralitatea de piață

Ce se întâmplă cu moralitatea? Temeiul anistoric a fost respins și, în cadrul abordărilor înguste, judecățile morale sunt restrânse la nivel de instanțe, menținându-se invariabile sau variind în funcție de elementele teoretice pe care se bazează abordarea.

Am putea să scoatem în evidență câteva principii generale (eventual unul singur, ca în cazul utilitarismului) pornind de la care să putem delibera în cazurile particulare. Numai că aceste principii generale nu pot fi ridicate dincolo de nivelul grupului, date fiind condițiile de posibilitate ale deliberării morale a *liberalului burghez postmodern*, iar instituirea lor are în vedere doar situațiile speciale (cum ar fi scrierea Constituției). Dilemele morale nu vin din faptul că „cei mai mulți dintre noi ne identificăm cu un număr de comunități diferite și suntem la fel de refractari la ideea de a ne marginaliza




în relație cu oricare dintre ele<sup>53</sup>, ci din faptul că, în absența principiului, efortul deliberativ este semnificativ mai solicitant. Rorty însuși lasă astfel, din nou consecvent în optimismul său, aceste eforturi deliberative pe seama tradiției, fără a observa că tradiția se sprijină pe principii care depășesc sfera comunității. Eventualitatea ca un intrus în cadrul grupului față de care individul are responsabilitate morală să fie tratat conform demnității sale de om este pusă de Rorty pe seama *tradiției*<sup>54</sup>. E drept, autorul face referire exclusiv la tradiția comunității care este parte a lumii anglo-saxone, restrângând astfel aria de aplicabilitate a optimismului său numai la această lume și obținând astfel o premisă mai puternică în sprijinul celor susținute de el, dar tocmai aici ar fi de observat că tradiția respectivă este dată de un fundament moral *anistoric*, de care el beneficiază în *demonstrația* sa: *demnitatea de om*. Nimic rău în acest beneficiu, dar ce facem acolo unde tradiția este depășită? Care sunt reperele pentru deliberare în cazuri noi? Să spunem, în cazul identificării cu o comunitate lipsită de tradiție – și aici probabil că primul și cel mai elocvent exemplu este acela al comunității virtuale.

Revenind la aplicația lui Fukuyama, observăm aceeași problemă: credința că încrederea între indivizi se va restabili și va reconstrui capitalul social pentru că istoria ne-a arătat că se întâmplă astfel. Există o singură modificare: de această dată nu numai saltul tehnologic către societatea postindustrială a stat la baza rupturii, ci și acele dileme despre care amintea Rorty, provocate de identificarea individului cu mai multe comunități. Individul este pus să delibereze fără a avea repere. Vechile surse pentru

---

<sup>53</sup>Richard Rorty – *Eseuri filosofice 1, Obiectivitate, relativism și adevăr*, Editura Univers, București, 2000, p. 350.

<sup>54</sup>Ibid., p. 351.




reperे și norme comportamentale au fost puse în fața unor situații pentru care nu aveau răspuns sau au fost pur și simplu înlăturate. Opinii asemănătoare sunt destul de des întâlnite în gândirea morală contemporană, ceea ce îl face pe Zygmunt Bauman să conchidă că ne aflăm în fața unui „divorț postmodern”<sup>55</sup> între stat ca actor social principal și existența morală a cetățenilor<sup>56</sup>. În urma acestui divorț s-a creat o *piață morală* în care bunurile au un etalon variabil, cu valabilitate locală. Aceasta constituie rezultatul *reconstrucției* care a intenționat o trecere mai ușoară printre coarnezle dilemei morale create de răspunsurile la întrebarea *ce trebuie să fac?*, trecere care la rândul său ne conduce la noi dileme, create de răspunsurile la întrebarea *ce să fac?*

Altfel spus, problema este aceea că în societățile contemporane – și anume în cele mai dezvoltate din punct de vedere economic, pe care îndeobște le considerăm ca exponente ale unei ordini sociale dezirabile – responsabilitatea morală se oprește în fața Pirineilor! Cum se face atunci că suntem atât de optimiști încât credem că *piața morală* de dincolo este compatibilă cu cea de dincoace? Mai devreme sau mai târziu, pentru justificarea acestei compatibilități se va recurge la un etalon comun, ceea ce presupune cel puțin un principiu care să treacă granița oricărei comunități și față de care va avea responsabilități fiecare individ care este responsabil față de comunitatea sa. Iar această operațiune nu presupune acordarea unui calificativ, ci găsirea unui reper, altul decât comunitatea din care facem parte. Observația că nici până acum nu am avut certitudinea unui comportament moral izvorât din norme, ci ar fi putut

---

<sup>55</sup>Zygmunt Bauman – *Etica postmodernă*, Editura Amaracord, Timișoara, 2000, pp. 151 sqq.

<sup>56</sup>Ideea principală este că statul nu mai este capabil să mențină o ordine cu influențe de natură morală, nu mai are nevoie de această ordine pentru legitimarea sa și, implicit, nu mai dorește să joace acest rol. Astfel, în scenă intră *neotriburile*: grupuri agregate pe criterii funcționale ce tind să înlocuiască statul-națiune.



fi conform normelor, dar bazat pe interes, nu este suficientă pentru renunțarea la repere. Aspectul regretabil al doborârii fundamentelor transculturale și anistorice de pe soclul moralității nu constă în chiar această doborâre, ci în faptul că s-a renunțat la fundamente. Mai mult, această renunțare este considerată un progres, dat fiind că optimismul celor ce încearcă reconstrucția edificiului moralei indică o convingere fermă că s-a renunțat la ceva complet inutil, de vreme ce noile baze erau sădite în individ, care nu va întârzia să le utilizeze. Chiar dacă suntem convinși că „povestea progresului e spusă de învingători”<sup>57</sup>, nu trebuie să uităm că este doar o povestire istorică.

Mai mult, ca urmare a abordărilor înguste, divorțul postmodern face ca morala să constituie o preocupare indezirabilă, cel puțin în măsura în care ea este asociată cu un discurs independent de orice abordare îngustă. Kant a enunțat o *formulă transcendențială a dreptului public* în următorul fel: „Toate acțiunile raportate la dreptul celorlalți oameni, a căror maximă nu este compatibilă cu publicitatea, sunt nedrepte.”<sup>58</sup> Această formulă poate fi considerată și din punct de vedere etic<sup>59</sup>, ca principiu negativ ce servește la recunoașterea a ceea ce nu este drept față de alții. Sensul este următorul: dacă eu vreau să acționez în așa fel încât ceilalți, cunoscându-mi intențiile, ar fi nemulțumiți, atunci eu nu am dreptul să fac acest lucru, iar comportamentul meu este imoral. Din această perspectivă, principiul pragmatist nu face altceva decât să restrângă sfera *celorlalți* la comunitatea imediată. Această restrângere de sferă este o creștere în conținut a cerințelor conformității cu moralitatea, întrucât individul


---

<sup>57</sup>Ibid., p. 246.

<sup>58</sup>Immanuel Kant – *Scrieri moral-politice*, Editura Științifică, București, 1991, p. 424.

<sup>59</sup>Am preferat această formulare oricărei formulări a imperativului categoric, deoarece am considerat-o mai adecvată pragmatismului, datorită substituirii *universalei* cu *publicul*.






este nevoie să ia în considerare mai multe trăsături ale celorlalți, nu numai pe cele deductibile din calitatea de a fi oameni. Altfel spus, cerințele sunt din ce în ce mai puțin abstracte. Faptul că responsabilitatea individului se ridică numai până la nivelul comunității îi permite să acționeze în totală concordanță cu dreptul și cu morala fără a fi împiedicat de faptul că aceeași acțiune într-o comunitate diferită ar putea fi nedreaptă și imorală.

Până aici nimic nu pare în neregulă, dar trebuie să privim și consecințele mai îndepărtate ale unei acțiuni de acest gen. În acest caz, cerința principiului transcendent kantian face ca publicitatea să se refere la comunitatea față de care individul poate avea responsabilități. În același timp un alt individ, aparținând altei comunități, are o cu totul altă sferă de publicitate. Ei se află în deplină legalitate și moralitate, dar ansamblul celor două comunități nu îi oferă nici unuia dintre ei în mod necondiționat o sferă a publicității care să-i permită să se afe în legalitate și să fie moral în același timp, altfel decât accidental. Dacă dorim să creăm o sferă mai largă a publicității, care să cuprindă ambele comunități, atunci unele cerințe trebuie înlăturate. Dat fiind că nu există comunitate mai bună sau mai dreaptă ca cealaltă, care va fi criteriul de respingere a cerințelor? Apartenența la o singură comunitate? La care? Negocierea? Pe ce criterii poate fi bazată o negociere a normelor?


Soluția preferată de pragmatism este aceea a moralității echilibrate după eficiență. Aceasta înseamnă că o soluție care va propune angrenarea unui mecanism social într-o schimbare având în vedere o eficiență cât mai mare cu o afectare cât mai mică (sau una care poate fi considerată neglijabilă) a gradului de moralitate va fi preferată uneia care va avea o eficiență scăzută dar nu va afecta moralitatea. Revenind la exemplul cu piața căsătoriilor, este preferată soluția „liberalizării“ acesteia, pentru că afectarea



moralității indivizilor este considerată nesemnificativă în raport cu eficiența cu care sunt sporite posibilitățile indivizilor de a intra într-o relație și sunt scăzute costurile acestei relații.

Când se renunță la ajutorul gândirii filosofice în tratarea problemelor sociale, soluția nu poate fi decât una funcționalistă. Dat fiind că oamenii sunt schimbători (aceasta fiind o instanță a unei judecăți de valoare din domeniul filosofiei) și dat fiind că atunci când majoritatea membrilor unui grup social cad de acord asupra scopurilor prioritate pe care trebuie să le urmărească putem obține un echilibru social acceptabil (o nouă instanță a unei judecăți filosofice), dacă vom reuși să construim un sistem formal care să permită oamenilor să-și schimbe scopurile păstrându-și totodată posibilitățile de a le urmări, atunci vom putea rezolva toate problemele sociale în cadrul acestui sistem.


Presupunând că un astfel de sistem este infailibil în privința asigurării echilibrului social, trebuie să observăm viciul care apare în cadrul său. Odată ce un scop este fixat și judecata morală este eliminată din cadrul setului de instrumente, judecățile de valoare ne rămân ca instanțe ale unor judecăți morale (e.g. drepturile copilului, luate așa cum sunt stipulate, fără nici o relație în cadrul unui ansamblu de judecăți morale). Pe baza acestor instanțe este asigurată consistența sistemului. În acest caz, singura direcție în care pot evolua lucrurile este aceea a devalorizării moralității. Prin urmare, avem de-a face cu un cerc vicios: prin restrângerea sferei de responsabilitate – acțiune prin care se urmărește o mai bună acoperire a actelor individuale de către sfera normelor morale –, libertatea de acțiune a individului în limitele moralității crește; această creștere antrenează la rândul său instituirea unor norme care înainte aveau o acceptare foarte restrânsă, cu scopul obținerii unei eficiențe sporite a relațiilor din cadrul vieții sociale.



Următoarea încercare de eficientizare va porni însă de la noile norme, mai slabe decât cele anterioare, și va acționa tot în sensul slăbirii lor. Aceasta înseamnă că ne aflăm în cadrul unei moralități de piață, în care normele sunt specifice locului (la fel cum produsele economice pot avea caracteristici specifice locului) și sunt dependente de oferta de eficiență (exact așa cum prețul este dependent de raportul dintre cerere și ofertă, cu deosebirea că în cazul raportului moralitate eficiență tendința de creștere se manifestă preponderent de partea eficienței). Putem afirma deci că morala de piață ne poate conduce la organizări sociale din ce în ce mai fragile din punct de vedere moral.

## Concluzii


Revenind acum la obiectul principal al acestei lucrări, să recapitulăm structura discursului. Am pornit de la o perspectivă morală de actualitate (Richard Rorty) și de la un set de observații care se pot constitui într-un studiu de etică aplicată care are la bază această perspectivă (Francis Fukuyama, David Friedman, Pierre Bourdieu et al.). Am trecut la observația că avem de-a face cu o specializare, în sens logic, a analizei vieții sociale în cadru teoretic. Viața socială devine astfel un câmp vast de tranzacții (în abordare economică), o imensă bază de date din care pot fi decupate standarde ale comportamentului individual în funcție de anumiți parametri (în abordare sociologică), sau chiar o masă amorfă de relații între indivizi din observarea cărora putem desprinde ipoteze verificabile cu privire la comportamentul uman, pe baza cărora putem construi apoi modele din care să desprindem necesități fundamentale ale individului (abordarea antropologică). Am trecut apoi la evaluarea unor consecințe ale acestor abordări care se manifestă în cadrul vieții sociale contemporane, iar apoi am legat aceste consecințe



de perspectiva morală de la care am plecat. Prima concluzie la care am ajuns astfel a fost aceea că avem de-a face cu o *morală de piață*, la care au contribuit *perspectiva morală postmodernă* și teoriile științelor sociale pe care le-am numit *abordări înguste*.

Cu privire la utilizarea soluțiilor teoretice ale acestor abordări ca decizii politice pentru echilibrarea vieții sociale am observat că se poate ajunge și la situații diferite de cele urmărite de deciziile politice. Aceasta pe de o parte pentru că eficiența și moralitatea mecanismelor sociale nu pot fi influențate politic direct, iar pe de altă parte pentru că situații asemenea se obțin cu ajutorul unor factori diferiți atunci când condițiile corpului social se schimbă. Putem spune că pragmatismul politic, socotit ca orientare spre o guvernare eficientă, care să facă abstracție obiective prea îndepărtate, are dezavantajul că, adoptând soluțiile propuse de abordările înguste, oferă succese în domeniul economic, dar nu poate stăpâni și influența relațiile dintre membrii corpului social, așa cum pretinde că o face. În felul acesta el își arată limitele, iar pentru lărgirea acestora va fi nevoit să accepte cadre teoretice mai largi, care să îi permită să opereze mai adecvat cu valorile existente în societate.

S-a trecut, în cadrul teoriilor științelor sociale, de la economia pieței la economia socialului și apoi la cea a politicului. După același model, s-au creat discipline sau ramuri de genul sociologiei politice, antropologiei politice etc. Or, în măsura în care aceste discipline se ridică deasupra condiției de simple instrumente (modele teoretice) pentru decriptarea vieții sociale, aceasta se dovedește o extensiune nepermisă, date fiind naturile diferite ale relațiilor. Nu toate relațiile din cadrul unui corp social pot fi reprezentate cu instrumentele sociologiei, economiei etc., luate separat. Dată fiind diversitatea elementelor identificabile în cadrul formalizării vieții sociale, la care se adaugă naturile diferite ale acestora, manevrarea lor cu ajutorul unei singure metodo-



logii este imposibilă. Altfel spus, *încrederea* (în sensul acordat în teoria lui Fukuyama) nu poate fi tratată în termeni de *schimb*.

Probabil că cea mai bună soluție de eliminare a acestor neajunsuri ar fi aceea ca economia, sociologia, antropologia și istoria, ca principale ramuri ale științelor sociale să-și aibă fiecare locul ei în cadrul uneia și aceleiași perspective teoretice asupra societății. Filosofia își are și ea locul ei în această structură și, chiar dacă nu ne putem pronunța cu exactitate asupra rolului exact pe care ar trebui să îl joace, observăm foarte ușor că atunci când ea este eliminată consecințele sunt nefaste. Întrucât în principal în urma acestei eliminări are de suferit moralitatea, credem că cel puțin rolul de știință a judecăților morale – cel puțin în sensul elaborării unui cadru deliberativ pentru moralitate – trebuie să rămână în sfera preocupărilor filosofice care se pot înscrie în științele sociale.

Condițiile pe care trebuie să le îndeplinească un cadru satisfăcător pentru teoria vieții sociale sunt: nu trebuie să constituie o abordare îngustă, nu trebuie să se sprijine exclusiv pe instrumentele raționalității, nu trebuie să trateze problemele sociale ca pe niște exerciții intelectuale și trebuie să înlocuiască moralitatea pragmatică postmodernă cu o teorie filosofică socială care să poată asigura un cadru teoretic mai larg pentru judecățile morale.

## Bibliografie

1. Zygmunt Bauman – *Etica postmodernă*, Editura Amaracord, Timișoara, 2000.
2. Isaiah Berlin – *Does Political Theory Still Exist?*, în *Concept & Categories* –



*Philosophical Essays*, Oxford University Press, 1980.

3. Pierre Bourdieu – *Rațiuni practice, o teorie a acțiunii*, Editura Meridiane, București, 1999.
4. David Friedman – *A Price Theory*,  
[www.daviddfriedman.com/Academic/Price\\_Theory](http://www.daviddfriedman.com/Academic/Price_Theory) (20/12/2002)
5. David Friedman – *The Machinery of Freedom; Guide to a Radical Capitalism*, La Salle Open Court, Illinois, 1989.
6. Milton Friedman – *Capitalism și libertate*, Editura Enciclopedică, București, 1995.
7. Francis Fukuyama – *Marea ruptură. Natura umană și refacerea ordinii sociale*, Editura Humanitas, București, 2002.
8. Francis Fukuyama – *Sfârșitul istoriei și ultimul om*, Editura Paideia, București, 1992.
9. F. A. Hayek (Ed.) – *Capitalismul și istoricii*, Humanitas, București, 1998.
10. Adrian-Paul Iliescu (coordonator) – *Filosofia socială a lui F. A. Hayek*, Editura Polirom, Iași, 2001.
11. Immanuel Kant – *Scrieri moral-politice*, Editura Științifică, București, 1991.

- 
12. Douglass C. North, *Institutions*, în *Journal of Economic Perspectives* – Volume 5, Number 1 – Winter 1991 (pp. 97–112).
  13. James Madison – *Federalist Ten*,  
[www.ipums.org/~sargent/federalist10.htm](http://www.ipums.org/~sargent/federalist10.htm) (19/04/2002)
  14. Michael Oakeshott – *Raționalismul în politică*, Editura All, București, 1995.
  15. Robert D. Putnam, *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*, Princeton, Princeton University Press, 1993.
  16. Richard Rorty – *Eseuri filosofice 1, Obiectivitate, relativism și adevăr*, Editura Univers, București, 2000.
  17. Richard Rorty – *Phailed prophecies, Glorious Hopes*, în *Philosophy and Social Hope*, Penguin Books, London, 2000 (pp. 171–177).
  18. Ludwig von Mises – *Human Action – A Treatise On Economics*, Fox & Wilkes, San Francisco, 1996.
  19. Max Weber – *Etica protestantă și spiritul capitalismului*, Humanitas, 1993.







# Cuprins

Justificare . . . . .	5
Rezumat . . . . .	6
Premise actuale . . . . .	9
1. Liberalismul burghez postmodern . . . . .	9
2. Abordările înguste . . . . .	12
3. Problema socială ca exercițiu . . . . .	20
4. Raționalismul . . . . .	26
5. Mai există o teorie filosofică? . . . . .	31
Consecințele . . . . .	37
1. Luptând cu încrederea . . . . .	37
2. Repertoriul optimismului . . . . .	42
3. Limitele pragmatismului politic . . . . .	48
4. Moralitatea de piață . . . . .	53
Concluzii . . . . .	59
Bibliografie . . . . .	61

